

2 ANNO I – LUGLIO / DICEMBRE 2015

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Umanesimo e umaneshimi a confronto

a cura di D. Amato e P. Zuppa

EDB

FERDINANDO G. MENGA*

Per un umanesimo declinato al futuro. La condizione antropologica nel contesto di una giustizia intergenerazionale

La differenza fra pensiero vecchio e nuovo [...] non consiste nell'esprimersi a voce alta o a bassa voce, bensì nel bisogno dell'altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo.

(Franz Rosenzweig, Das neue Denken)

1. Umanità e futuro: dall'ontologia all'etica

Che una genuina riflessione riguardo alla questione dell'umano debba trovare il suo punto di gravitazione anzitutto sul piano della relazione etica e non su quello di una determinazione dell'essere, è un'ipotesi o acquisizione teorica che è penetrata e man mano si è fatta sempre più spazio all'interno del panorama contemporaneo per lo meno a partire dalle preziose riflessioni critiche di Emmanuel Lévinas.¹ Questo filosofo, alla luce delle disastrose e aberranti pratiche della violenza che hanno funestato il secolo scorso, ha messo bene in luce come strategie dell'esclusione, spersonalizzazione e disumanizzazione dell'altro non sono affatto espressione di un'estemporanea ed estrinseca regressione all'interno della civiltà, ma piuttosto l'intrinseco precipitato dell'aspirazione a un dominio ontologizzante che sta alla base della cultura stessa dell'Occidente – aspirazione, in quanto tale, volta alla strenua e costante ricerca di una determinazione totalizzante e, perciò stesso, alla messa in opera di dispositivi di assimilazione o eliminazione di ogni alterità che a tale *hybris* assolutizzante cerca di resistere o sottrarsi.²

* Docente presso l'Institut für Ethik, Ev.-Theologische Fakultät, Universität Tübingen (ferdinandomenga@gmail.com).

¹ E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, 71ss.

² Sul carattere eminentemente totalizzante/totalitario della determinazione ontologica dell'umano si è intrattenuta anche H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1958, 7ss. Più di recente questa linea del discorso è stata sviluppata, sotto profili diversi, da autrici e autori come J. BUTLER, «Restaging

Oggi, l'urgenza etica di una questione riguardante l'umano certamente non ha smesso di fare sentire i suoi echi. Non solo: essa pare addirittura intensificarsi proprio sulla scorta di una preoccupazione che non può più essere confinata solo a una riflessione sul passato o sul presente, ma deve estendersi anche al futuro. In ogni ambito della vita pubblica percepiamo, infatti, i richiami di un'interrogazione circa la responsabilità nei confronti delle generazioni a venire: dai dibattiti scientifico-disciplinari al settore dei media, fino a entrare a pieno titolo nelle odierne agende politico-istituzionali nazionali e di *governance* internazionale. La crescente inquietudine attorno a temi quali il riscaldamento globale e il cambiamento climatico, l'esigenza di uno sviluppo sostenibile, ma anche la protezione del patrimonio genetico e culturale, ruota sempre attorno alla domanda: come lasciare in eredità una vita degna di essere vissuta tanto ai nostri successori, quanto agli abitanti del pianeta di un futuro lontano? Come provvedere, insomma, a uno spazio di sopravvivenza – e forse anche di effettiva pensabilità – per l'umano a venire? La dislocazione della questione antropologica che dunque qui si esperisce può essere descritta nei termini di uno spostamento dalla domanda «cos'è l'umano?» all'interrogazione «come fare in modo che l'umano possa sussistere in futuro?».

Tuttavia, qui subito una certa registrazione di imbarazzo si fa sentire, poiché, per quanto da un lato la percezione di una tale responsabilità per il futuro dell'umano mostri un carattere esteso e diffuso, dall'altro la questione teorica concernente la sua stessa giustificabilità o fondatezza permane a tutt'oggi un tema ancora irrisolto. Non appena si va a indagare, infatti, la situazione del dibattito in corso, ci si imbatte immancabilmente in un'inconciliabile divergenza di fondo: quella tra le posizioni a chiaro sostegno di una responsabilità intergenerazionale e quelle che, invece, teorizzano l'assenza di un fondamento motivazionale davvero in grado di giustificarla.

La sensazione di imbarazzo si accresce poi ulteriormente non appena si va ad analizzare la posizione peculiare che il discorso teologico intrattiene nella questione. In effetti, nel quadro di una tale divergenza teorica, la riflessione teologica, in generale, non soltanto sembra non avere nulla di particolarmente rilevante da dire, ma pare addirittura esibire tutti gli elementi per figurare nel novero delle posizioni che, in qualche modo, spingono verso la non-responsabilità. Esattamente

the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism», in J. BUTLER – E. LACLAU – S. ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London-New York 2000, 11-43; G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

questo è l'esito suggerito dalla diffusa valutazione all'interno del dibattito secondo cui la dottrina cristiana, a causa del suo preponderante orientamento di carattere escatologico e ultraterreno, non può favorire in alcun modo un discorso etico genuinamente rivolto al futuro. Anzi, ne rappresenta piuttosto uno dei principali detrattori.³

È esattamente contro un'obiezione del genere che un discorso teologico-sistematico è oggi chiamato a prendere posizione. Un tale obiettivo, però, a mio avviso, non può essere perseguito attraverso una riflessione che si limiti soltanto a sottrarsi a tale valutazione critica. Per quanto auspicabile, un tale risultato si limiterebbe, infatti, a un discorso teologico esclusivamente apologetico e, in ogni caso, soltanto tangente all'effettivo tenore della discussione teorica in corso. L'obiettivo che bisogna perseguire deve, piuttosto, attestarsi in una strategia più ampia e propositiva, in base alla quale un certo stile di riflessione teologico-sistematica si mostri capace non soltanto di intervenire nel dibattito per difendersi dalle critiche, ma anche di incidervi dall'interno in modo significativo, e cioè contribuendo ad esso attraverso una prospettiva inedita e dai risvolti teorici decisivi.

È proprio su tale traiettoria che si vuole inserire la riflessione che cercherò di svolgere in queste pagine. La prospettiva che mi propongo di avanzare sarà costituita dall'apporto di un'impostazione fenomenologica incentrata sul primato dell'alterità. Alla luce di tale primato, il risvolto teorico decisivo che si dischiuderà si attesterà nel fatto che la giustificazione di un'obbligazione verso l'umano futuro ritrova il suo fondamento motivazionale radicale in un appello irriducibile alla responsabilità che, affrancandosi da ogni spettralità ontologica, si radica in una trascendenza dal profilo inscindibilmente etico e teologico.

Intendo sviluppare il mio percorso di analisi attraverso alcune tappe. Al fine di fornire al lettore un orientamento storico-filosofico generale, presenterò anzitutto un breve schizzo delle principali stazioni lungo le quali si è articolato lo sviluppo del dibattito sull'etica intergenerazionale. In secondo luogo, illustrerò le maggiori teorie dedicate al tema di una responsabilità verso le generazioni future, evidenziandone tanto i lineamenti fondamentali quanto i maggiori punti critici e le principali obiezioni. La segnalazione delle criticità interne a suddette teorie rappresenterà tuttavia solo un primo e preliminare piano problematico, a partire dal quale sarà necessario fare emergere quello che ritengo il nodo teorico-problematico vero e proprio del dibattito. Tale nodo è

³ Cf. ARENDT, *The Human Condition*, 53ss; R. MUERS, *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, T&T Clark, London 2008, 8; J. MOLTSMANN, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloher Verlagshaus, München 2010, 138.

costituito dalle linee argomentative di quelle che potremmo chiamare le contro-prospettive detrattive di una responsabilità intergenerazionale. Si tratta, nello specifico, di prospettive che teorizzano, a partire da diverse premesse e con linee argomentative piuttosto stingenti, non solo la posizione di un obbligo di carattere ridotto nei confronti delle generazioni future, ma addirittura, in alcuni casi, l'assenza vera e propria di una qualsivoglia responsabilità. Proprio in questo contesto, in cui ne va della tenuta stessa della difendibilità di una responsabilità verso le generazioni future, un'approfondita e rinnovata analisi teorico-sistematica si rende più che mai necessaria. Qui, infatti, non ne va soltanto della questione del *come* comprendere e implementare una responsabilità morale di carattere intergenerazionale, ma del *se in generale* sia giustificabile qualcosa come una simile responsabilità. Ma non solo: in tale contesto, tanto più necessaria si rende anche una riflessione di carattere squisitamente teologico-sistematico, in quanto diverse posizioni all'interno del dibattito – come ho poc'anzi accennato – riconducono esplicitamente a una matrice teologico-escatologica la giustificazione della tesi di non-responsabilità verso le generazioni future. Pertanto, la duplice questione cruciale che bisognerà porsi sarà la seguente: innanzitutto, in quali termini si può sostenere in modo convincente la fondatezza morale di una responsabilità verso il futuro dell'umano alla luce di tali teorie che ne riducono o addirittura negano la giustificabilità? E, inoltre, in quali termini il contributo teologico-sistematico da posizione detrattiva può mostrare invece il suo fecondo intervento a sostegno di una genuina responsabilità intergenerazionale? È proprio a questo livello che si inserisce il mio contributo. Quanto mi propongo di mostrare, infatti, è che le diverse teorie dominanti, pur prescindendo da punti deboli e criticità interni, forniscono una risposta poco soddisfacente a un tale doppio quesito. Esse, in effetti, riescono a contrastare la posizione della non-fondatezza di un obbligo intergenerazionale solo grazie al ricorso a un'istanza che si rivela non soltanto estrinseca, ma, in ultima analisi, anche incoerente con i loro stessi impianti teorici. Questa istanza, che coincide con il ricorso a un'*intuizione morale*, e che si articola nel richiamo a una responsabilità incontrovertibile anche di fronte a ogni contro-argomentazione razionale, in effetti, non solo non trova una collocazione adeguata nella struttura argomentativa di tali teorie, ma, a ben guardare, nel momento stesso in cui viene richiamata, le costringe inevitabilmente a contraddizioni interne insuperabili. Ne consegue, pertanto, che l'adeguata e genuina accoglienza del nucleo fondamentale di siffatta intuizione morale, ossia l'appello a una responsabilità radicale e originaria verso il futuro e verso individui futuri, debba essere ricercata necessariamente in un'impostazione etico-filosofica radicalmente altra. Di qui il nucleo fondamentale della mia riflessione, che si proporrà esattamente

di individuare una tale impostazione alternativa in un'etica di carattere fenomenologico fondata sul primato di una responsabilità che insorge non dall'estensione del modello contrattualista centrato sul presente e sulla reciprocità dei presenti, non da calcoli utilitaristici e neppure da un'impostazione atemporale di tipo metafisico-giusnaturalista (a cui molta teologia ha tradizionalmente guardato con favore), bensì a partire da un appello da parte di un'alterità genuinamente connessa al futuro.

Per approfondire la portata di un tale contributo, che elaborerò sia a livello etico-filosofico che teologico-sistematico, mi rivolgerò alle opere di autori quali Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Paul Ricœur e Bernhard Waldenfels. L'obiettivo fondamentale che mi prefiggo attraverso il confronto con le opere di questi autori sarà quello di mostrare come i motivi che ne emergono, per quanto poco – se non affatto – discussi nell'ambito dell'attuale dibattito sull'etica intergenerazionale, risultino essere di grande fecondità al fine della riconsiderazione di una responsabilità per il futuro di carattere radicale e imprescindibile. Ma non solo: quanto emergerà a partire da una tale visione della responsabilità incentrata sull'appello dell'altro sarà la significatività stessa del motivo di una trascendenza etica, in cui si connettono in modo inestricabile un'ispirazione tanto filosofica quanto teologica.

2. Alcune tappe del dibattito sulla responsabilità intergenerazionale

Malgrado la ricerca etica si sia costantemente concentrata, lungo l'intero arco della sua tradizione, sulle conseguenze delle azioni umane, non deve sorprendere che una riflessione vera e propria sulla questione di una responsabilità intergenerazionale sia potuta emergere soltanto in un passato piuttosto recente.⁴ In effetti, è stato soltanto con la progressiva e accresciuta presa di coscienza del potere della tecnica e della sua capacità di influire sotto diversi profili e in modo irreversibile sul futuro del genere umano a imporre un'interrogazione specifica a tal riguardo. Così, tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70, sono stati gli

⁴ Le poche eccezioni che si registrano al riguardo sono rappresentate da alcuni scritti in ambito filosofico-politico da parte di T. JEFFERSON (*Letter to James Madison* [6 Sept. 1789], in M.D. PETERSON [a cura di], *The Portable Thomas Jefferson*, Penguin Books, New York 1975, 444-451), E. BURKE (*Reflections on the Revolution in France* [1790], a cura di L.G. MITCHELL, Oxford University Press, Oxford-New York 2009), e THOMAS PAINE (*Rights of Man* [1791], in T. PAINE, *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings*, a cura di M. Philp, Oxford University Press, Oxford-New York 2008), e in ambito di etica utilitarista da parte di H. SIDGWICK (*The Methods of Ethics* [1874], Macmillan, London-New York 1907).

studi pioneristici di Jan Narveson, Martin P. Golding, Peter Laslett e Hans Jonas⁵ a riconoscere, per la prima volta, un posto peculiare alla questione di una responsabilità intergenerazionale e, di conseguenza, a sollevare in relazione ad essa la necessità di rispondere a una sfida dal carattere teorico del tutto inedito.⁶ Le teorie etiche, fino ad allora prevalentemente concentrate su azioni la cui influenza rimaneva circoscritta al tempo presente o a un futuro comunque prevedibile, la cui incidenza riguardava soggetti pressoché compresenti e la cui portata interessava fenomeni dal carattere prevalentemente reversibile, si trovano invece a dover affrontare il difficile compito di provvedere, sotto il profilo di una responsabilità morale, a una «conversazione fra le generazioni»,⁷ a una riflessione su obblighi verso soggetti non ancora esistenti,⁸ a una tematizzazione specifica rispetto a processi inarrestabili e irreversibili la cui destinazione concerne certamente anche soggetti remotamente futuri.⁹

È proprio la consapevolezza della necessità di affrontare un tale inedito e gravoso compito a sollecitare la riflessione etico-filosofica di uno dei maggiori teorici del XX secolo, John Rawls, il quale, per primo in ambito di una teoria della giustizia (*A Theory of Justice*, 1971), ammette

⁵ J. NARVESON, «Utilitarianism and New Generations», in *Mind* 76(1967), 62-72; M.P. GOLDING «Obligations to Future Generations» (1971), in E. PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Prometheus Books, Buffalo (NY) 1971, 1981, 61-72; P. LASLETT, «The Conversation between the Generations» (1972), in P. LASLETT – J.S. FISHKIN (a cura di), *Philosophy, Politics, and Society*, Fifth Series, Basil Blackwell, Oxford 1979; H. JONAS, «Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics», in *Social Research* 40(1973)1, 31-54; ID., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1979.

⁶ JONAS, «Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics» e *Das Prinzip Verantwortung*; B. BARRY «Justice between Generations», in P.M.S. HACKER – J. RAZ (a cura di), *Law, Morality, and Society*, Clarendon Press, Oxford 1977, 268-284; ID., «Circumstances of Justice and Future Generations», in R.I. SIKORA – B. BARRY (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia 1978, 204-248; A. BAIER, «The Rights of Past and Future Persons», in PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities to Future Generations*, 171-189; B.E. AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, Peter Lang, New York 1995; G. PONTARA, *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1995; M. KOBAYASHI, «Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective», in T.C. KIM – R. HARRISON (a cura di), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse Press, Cambridge (UK) 1999, 7-61.

⁷ LASLETT, «The Conversation between the Generations».

⁸ GOLDING, «Obligations to Future Generations».

⁹ NARVESON, «Utilitarianism and New Generations»; JONAS, «Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics»; J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloher Verlagshaus, München 1985; ID., *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1989.

l'imprescindibilità di porre specifica attenzione alla questione intergenerazionale.¹⁰ Inoltre, è senza dubbio la sua autorevole presa di posizione nei confronti della necessaria estensione di obblighi di giustizia verso le generazioni future a originare o comunque a sollecitare l'intensificazione di tutta una serie di studi sul problema,¹¹ i quali saranno rappresentativamente raccolti in due volumi fondamentali apparsi tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80.¹²

Tuttavia, gli studi riguardanti la responsabilità intergenerazionale non procedono soltanto in linea retta e sotto la sicura egida del tacito assunto di un'indiscutibile necessità di riconoscere un obbligo nei confronti di soggetti futuri non in grado di poter intervenire in propria difesa e in difesa di un mondo da preservare come spazio degno di essere abitato. La comparsa del libro di Derek Parfit, *Reasons and Persons* (1984), in effetti, spezza una tale tendenza, rendendo impossibile il mantenere un siffatto assunto senza lo strenuo sforzo di trovare argomenti convincenti a suo sostegno. La cogente contro-argomentazione di Parfit, divenuta celebre con il nome di *Non-Identity Problem*,¹³ illustra la paradossalità e l'ingiustificabilità delle posizioni a sostegno di una responsabilità nei confronti di soggetti futuri. Semplificando tutta una serie di passaggi, sui quali non posso qui soffermarmi, l'argomento di Parfit può essere esposto a grandi linee nel modo seguente. Bisogna tenere ferme, anzitutto, le due premesse fondamentali, da cui l'autore procede: la premessa consequenzialista, in base a cui un'azione può essere reputata moralmente rilevante solo se implica una conseguenza per qualcuno e, quindi, moralmente condannabile solo se risulta in un danno per qualcuno;¹⁴ e la premessa causativa, in base alla quale si deve

¹⁰ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 1971, §§ 24, 44-45.

¹¹ Si vedano soprattutto BARRY, «Justice between Generations»; Id., «Circumstances of Justice and Future Generations»; D. BIRNBACHER, «Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31(1977), 385-401; D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986; D.C. HUBIN, «Justice and Future Generations», in *Philosophy & Public Affairs* 6(1976)1, 70-83; G.S. KAVKA, «Rawls on Average and Total Utility», in *Philosophical Studies* 27(1975)4, 237-253; J. PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1974, 1980; D.A.J. RICHARDS, *A Theory of Reasons for Action*, Clarendon Press, Oxford 1971; R. ROUTLEY – V. ROUTLEY, «Nuclear Energy and Obligations to the Future», in *Inquiry* 21(1978), 133-179; H. STEINER, «The Rights of Future Generations», in D. MACLEAD – P.G. STEINER (a cura di), *Energy and the Future*, Rowman & Allanheld, Totowa, NJ 1983, 151-165.

¹² Si tratta di SIKORA – BARRY (a cura di), *Obligations to Future Generations*, e di PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities Towards Future Generations*.

¹³ D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, c. 16.

¹⁴ Ivi, 362; J. GLOVER, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin, Harmondsworth 1977, 66-69; T. MULGAN, *Future People. A Moderate Consequentialist Account of our Obligation to Future Generations*, Clarendon Press, Oxford 2006, 9-13, 136s, 154-159.

ritenere che l'effettuazione di azioni da parte di soggetti presenti determina il destino di soggetti futuri, tanto in relazione alla loro identità, quanto in relazione al loro numero.¹⁵

Applichiamo, ora, le due premesse in un contesto intergenerazionale e poniamo che una determinata generazione debba decidere tra due politiche energetiche alternative: una politica di spreco S e una politica di risparmio R. L'esito della politica S sarà evidentemente quello di generare un più elevato standard di vita per la generazione in questione e probabilmente anche quello di incentivare, nell'immediato, il concepimento di un numero maggiore di soggetti rispetto a quello che ci sarebbe se fosse adottata la politica R. In ogni caso, in base alla premessa causativa sopra illustrata, i soggetti futuri concepiti nel caso S sarebbero diversi nella loro identità rispetto a quelli che risulterebbero nell'alternativa R. La politica S, come è ovvio, risulterebbe però anche in una disponibilità di risorse e di qualità della vita inferiori per le generazioni future rispetto a quanto si avrebbe se si decidesse per l'opzione R. Ora, in base alla conclusione più intuitiva, si sarebbe spinti a adottare indubbiamente l'opzione R, proprio in base a un ponderato giudizio di responsabilità che mira a garantire il massimo grado di benessere per le vite future. Tuttavia, è proprio a questo livello che entra in gioco la cogente, quanto paradossale, logica della non-identità a cui si riferisce Parfit. Secondo questa logica, infatti, bisogna coerentemente concludere che anche l'adozione dell'opzione S è da ritenersi moralmente accettabile, visto che essa non danneggia nessuno. In effetti, adottando l'opzione R piuttosto che l'opzione S, non avremmo comunque come risultato finale l'esistenza dei medesimi soggetti, i quali avrebbero poi la possibilità di esprimere alternativamente un giudizio di riconoscenza o di condanna nei confronti delle scelte della generazione originaria, avremmo bensì sempre e soltanto soggetti diversi, ovvero esattamente quei soggetti che, di volta in volta, devono la loro esistenza alle condizioni che li hanno generati e che, in alternativa, non sarebbero

¹⁵ PARFIT, *Reasons and Persons*, 355s. Mentre la prima premessa risulta piuttosto chiara, la seconda necessita di un'illustrazione esplicativa. Facciamo un esempio: se Anna, in un determinato giorno X, non avesse deciso di andare al lavoro coi mezzi invece che, come di solito, in macchina, non avrebbe avuto modo alcuno, inciampando, di precipitare addosso allo sconosciuto Antonio, il quale sarebbe divenuto poi suo marito e con il quale avrebbe concepito la primogenita Margherita. Conclusione: l'esistenza e l'identità di Margherita dipendono esattamente dalle azioni originarie interpretate dai genitori Anna e Antonio nel giorno X. E ancora: se sempre Anna e Antonio, in un determinato giorno X, a causa di un'improvvisa pioggia, non avessero deciso di restare a casa, invece di andare al cinema, non avrebbero concepito quelli che poi si sarebbero rivelati i gemelli Marco e Davide. Conclusione in questo caso: sia nell'identità che nel numero, i gemelli Marco e Davide devono la loro esistenza esattamente alle originarie decisioni prese dai genitori in quel determinato giorno X.

esistiti affatto. Pertanto, la conclusione a cui si giunge è che i soggetti futuri, nella misura in cui dispongono di una vita minimamente degna di essere vissuta e quindi non affermano di preferire non essere mai nati, non possono in alcun modo condannare i predecessori per le loro scelte, qualunque esse siano, e questo dal momento che scelte alternative avrebbero comunque escluso la loro esistenza *tout court*. I soggetti attuali, quindi, qualunque siano le scelte da essi intraprese, non possono essere ritenuti in nessun caso responsabili nei confronti di esseri futuri, poiché non arrecano danno a nessuno (nella misura in cui ne garantiscono un minimo di vita degna di essere vissuta).¹⁶ La negazione di responsabilità verso le generazioni future, che così si evince dall'argomento della non-identità, si rivela di portata radicale.

In tal modo, Parfit, nonostante non fosse originariamente animato dalla volontà di negare una responsabilità intergenerazionale *tout court*, quanto piuttosto spinto dall'intenzione di trovare una «teoria X» davvero convincente a suo sostegno¹⁷ – che però lui stesso ammette di non essere riuscito a elaborare –,¹⁸ apre una nuova stagione negli studi sull'etica verso le generazioni future. Si tratta di una stagione a partire dalla quale si rende oramai imprescindibile sia una solida riflessione specifica sulla matrice giustificazionale o motivazionale riguardo agli obblighi intergenerazionali,¹⁹ sia una seria presa di posizione nei confronti di teorie a sostegno della tesi della non-responsabilità.²⁰

¹⁶ *Ivi*, 357-363.

¹⁷ *Ivi*, 364, 378. La necessità di trovare una tipologia teorica nuova e davvero in grado di offrire una giustificazione compiuta di una responsabilità intergenerazionale è sostenuta con veemenza anche da BARRY, «Justice between Generations»; ID., «Circumstances of Justice and Future Generations»; BAIER, «The Rights of Past and Future Persons»; AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation*; A. DE-SHALIT, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, London-New York 1995; J. THOMPSON, *Intergenerational Justice. Rights and Responsibility in an Intergenerational Polity*, Routledge, New York-London 2009.

¹⁸ PARFIT, *Reasons and Persons*, 443.

¹⁹ N.S. CARE, «Future Generations, Public Policy and the Motivation Problem», in *Environmental Ethics* (1982)4, 195-213; ID., «Future Generations and the Motivation Problem», in T.-C. KIM – J.A. DATOR (a cura di), *Creating a New History for Future Generations*, Institute of the Integrated Study of Future Generations, Kyoto 1994, 293-305; C. BAUMGARTNER, *Umweltethik – Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems*, Mentis, Paderborn 2005; D. BIRNBACHER, «What Motivates Us to Care for the (Distant) Future?», in A. GOSSEY – L.H. MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, 273-300; THOMPSON, *Intergenerational Justice*; ID., «Identity and Obligation in a Transgenerational Polity», in GOSSEY – MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, 25-49.

²⁰ Su tale questione si vedano AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation*; PONTARA, *Etica e generazioni future*; THOMPSON, *Intergenerational Justice*. Per l'approfondimento

È all'interno di questo scenario che, a partire dalla fine degli anni '80 all'inizio degli anni '90, il campo di studi sulla responsabilità e giustizia intergenerazionale registra un aumento esponenziale di volumi monografici e ampi contributi che, con accentuazioni e prospettive teoriche diverse, cercano di offrire un'analisi ampia e comprensiva dei molteplici aspetti, delle problematiche e delle argomentazioni in gioco: dall'ambito utilitarista²¹ a quello contrattualista,²² da un'impostazione più attenta alle questioni di reciprocità indiretta²³ a una più concentrata sull'impianto libertario,²⁴ da approcci di ispirazione consequenzialista²⁵

della discussione sul *Non-Identity Problem* si veda per lo meno G.S. KAVKA, «The Paradox of Future Individuals», in *Philosophy & Public Affairs* 11(1981)2, 93-112; M. KOBAYASHI, «Holistic Self and Future Generations: A Revolutionary Solution to the Non-Identity Problem», in KIM – HARRISON (a cura di), *Self and Future Generations*, 131-214; E. PAGE, «Global Warming and the Non-Identity Problem», *ivi*, 107-130; U. POMARICI, «Responsabilità verso le generazioni future», in L. CHIEFFI (a cura di), *Biotechnologie e tutela del valore ambientale*, Giappichelli, Milano 2003, 54ss; A. KARNEIN, *A Theory of Unborn Life. From Abortion to Genetic Manipulation*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, e soprattutto i saggi contenuti in M.A. ROBERTS – D.T. WASSERMAN (a cura di), *Harming Future Persons. Ethics, Genetics, and the Nonidentity Problem*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2009.

²¹ PONTARA, *Etica e generazioni future*; BIRNBACHER, «What Motivates Us to Care for the (Distant) Future?».

²² GAUTHIER, *Morals by Agreement*; P. LASLETT – J.S. FISHKIN (a cura di), *Justice between Age Groups and Generations*, Yale University Press, New Haven-London 1992; J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; G. ARRHENIUS, «Mutual Advantage Contractarianism and Future Generations», in *Theoria* 65(1999)1, 25-35; M. WISSEBURG, «An Extension of the Rawlsian Savings Principle to Liberal Theories of Justice in General», in A. DOBSON (a cura di), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999, 173-198; S.M. GARDINER, «A Contract on Future Generations», in GOSSERIES – MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, 77-118; R. KUMAR, «Wronging Future People: A Contractualist Approach», in GOSSERIES – MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, 251-272.

²³ BAIER, «The Rights of Past and Future Persons»; B. BARRY, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1989; R. HOWARTH, «Intergenerational Justice and the Chain of Obligation», in *Environmental Values* (1992)1, 133-140; A. GOSSERIES, «What Do We Owe the Next Generation(s)?», in *Loyola of Los Angeles Law Review* 35(2001), 293-354; ID., «Three Models of Intergenerational Reciprocity», in GOSSERIES – MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, 119-146.

²⁴ DE-SHALIT, *Why Posterity Matters*; THOMPSON, *Intergenerational Justice*; ID., «Identity and Obligation in a Transgenerational Polity»; e in parte CARE, «Future Generations, Public Policy and the Motivation Problem»; AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation*; MUERS, *Living for the Future*.

²⁵ R. KUMAR, «Who Can Be Wronged?», in *Philosophy & Public Affairs* 31(2003)2, 99-118; MULGAN, *Future People*.

a impostazioni comunitariste,²⁶ fino a giungere a discorsi che esibiscono una chiara marca metafisico-giusnaturalista.²⁷

3. Le principali teorie sulla responsabilità per le generazioni future e i problemi correlati

A prescindere dalle varie sfaccettature e dalle molteplici prospettive del dibattito appena riportate, ogni tentativo di ricostruzione dell'impianto teorico portante della questione concernente la responsabilità intergenerazionale non può, in generale, ignorare l'incidenza fondamentale data dal contesto di insorgenza stesso del problema. Non si può cioè prescindere dal fatto rilevante che il problema intergenerazionale, non appena è stato riconosciuto in tutta la sua peculiare portata e difficoltà teorica, abbia trovato il suo primo luogo di accoglienza e di

²⁶ STEINER, «The Rights of Future Generations»; R. ELLIOT, «Future Generations, Locke's Proviso, and Libertarian Justice», in *Journal of Applied Philosophy* 3(1986)2, 217-227; ID., «Contingency, Community and Intergenerational Justice», in N. FOTIOT – J.C. HELLER (a cura di), *Contingent Future Persons. On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997, 157-170; R.J. ARNESON, «Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition», in *Political Studies* 39(1991)1, 36-54; H. STEINER – P. VALLENTYNE, «Libertarian Theories of Intergenerational Justice», in GOSSEYER – MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, 50-76.

²⁷ E. AGIUS, *The Rights of Future Generations. In Search of an Intergenerational Ethical Theory*, Catholic University of Leuven, Leuven 1986; ID., «From Individual Rights to Collective Rights, to the Rights of Mankind», in E. AGIUS – S. BUSUTTIL ET AL. (a cura di), *Our Responsibilities Towards Future Generations*, Gutenberg Press, Malta 1990, 27-48; ID., «The Earth Belongs to All Generations: Moral Challenges of Sustainable Development», in E. AGIUS – L. CHIRCOP (a cura di), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Praeger, Westport 1998, 103-122; ID., «Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought», in E. AGIUS – S. BUSUTTIL ET AL. (a cura di), *Future Generations and International Law*, Earthscan Publications, London 2006, 3-12; H. KÜNG, «World Peace – World Religions – World Ethic», in AGIUS – CHIRCOP (a cura di), *Caring for Future Generations*, 69-81; H.P. VISSER'T HOOFT, *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer, Dordrecht 1999. Inoltre, è necessario rinviare anche al cospicuo numero di volumi collettanei, nei quali si cerca di fare periodicamente il punto sulle più rappresentative posizioni e sugli sviluppi relativi alla tematica dell'etica intergenerazionale. Fra questi volumi si segnalano soprattutto: AGIUS – BUSUTTIL ET AL. (a cura di), *Our Responsibilities Towards Future Generations e Future Generations and International Law*; LASLETT – FISHKIN (a cura di), *Justice between Age Groups and Generations*; DOBSON (a cura di), *Fairness and Futurity*; J. TREMMEL (a cura di), *Handbook of Intergenerational Justice*, Elgar, Cheltenham 2006; J.E. ROEMER – K. SUZUMURA (a cura di), *Intergenerational Equity and Sustainability*, Palgrave, Basingstoke 2007; GOSSEYER – MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*; L-H. MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, Ashgate, Aldershot 2012.

elaborazione all'interno di tre impostazioni dominanti: la teoria contrattualista, quella utilitarista e quella metafisico-giusnaturalista.

È solo a partire da un tale avvertimento preliminare che abbiamo la possibilità di comprendere appieno sia la configurazione specifica delle premesse a partire dalle quali il problema intergenerazionale è stato formulato e ha continuato a essere formulato (fino ai nostri giorni), sia anche la configurazione delle varie difficoltà ad esso connesse.

La teoria contrattualista prevede, fra le sue premesse fondamentali, l'esistenza di soggetti reali orientati al perseguimento dell'interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo.²⁸ Le generazioni future, tuttavia, sono caratterizzate proprio dal fatto di non esistere ancora, a meno che non si voglia intendere per generazioni future quelle che si intersecano con quelle presenti (*overlapping generations*). Così facendo, però, come è stato notato da diversi autori,²⁹ il tenore problematico stesso della questione, più che affrontato, verrebbe stravolto, poiché il problema etico vero e proprio riguardante il *futuro* verrebbe impropriamente ridotto a quello di una responsabilità vicaria comunque riconducibile alla semantica del presente. Pertanto, se si tiene fermo il fatto che il concetto di generazioni future implica generazioni davvero non ancora esistenti e segnatamente appartenenti a un futuro remoto, allora la sfida teorica che si pone alla prospettiva contrattualista è che tali generazioni, a differenza di quanto accade in una situazione contrattuale vera e propria, sono per principio impossibilitate a negoziare, ad accordarsi e a rivendicare diritti.³⁰ La sfida che si pone in questo contesto è quella di capire allora come l'impostazione contrattualista possa rispondere a una situazione che, in effetti, si distingue per la spiccata caratteristica di sfuggire al suo paradigma.

A questo ostacolo teorico della non effettiva esistenza degli esseri futuri, se ne aggiunge un altro, quello dell'asimmetria. In effetti, l'altro rilievo problematico che emerge nell'impostazione contrattuali-

²⁸ D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739), a cura di D. FATE NORTON – M.J. NORTON, Oxford University Press, Oxford-New York 2001, III, II, ii; D. HUME, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), a cura di T.L. BEAUCHAMP, Oxford University Press, Oxford-New York 1998, III, I; J. RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 1971, § 22; BARRY, «Circumstances of Justice and Future Generations», 209-217.

²⁹ BARRY, «Circumstances of Justice and Future Generations»; AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation*; PONTARA, *Etica e generazioni future*.

³⁰ M. WALZER, *Obligations*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1970; R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford 1974; BARRY, «Circumstances of Justice and Future Generations»; PONTARA, *Etica e generazioni future*, c. 3; KOBAYASHI, «Atomistic Self and Future Generations».

sta della questione intergenerazionale è quello dell'evidente disparità fra il potere che la generazione attuale ha di incidere sul destino delle generazioni future e l'assente – se non pressoché insignificante – capacità di influenza di quest'ultime sulla prima. Certo, una tale asimmetria di potere può essere mitigata dalla capacità delle generazioni future di esprimere un giudizio sulla reputazione delle generazioni attuali. Sennonché, come hanno ritenuto a ragione alcuni autori,³¹ lo strumento di una possibile valutazione negativa di esseri futuri sull'operato dei soggetti attuali non può certamente colmare una tale asimmetria giacché, in ultima analisi, gli interessi materiali dei presenti rappresenteranno sempre un impulso motivazionale molto più forte rispetto all'interesse per la gloria postuma. Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti rappresenta, dunque, un'ulteriore *impasse* all'impostazione contrattualista.

Per altro verso, anche la teoria utilitarista deve rispondere a una sfida teorica assai ardua nel momento in cui si trova ad affrontare la questione intergenerazionale, e ciò proprio in ragione dei caratteri di universalità e di irrilevanza temporale su cui essa fonda l'utilità o la felicità da massimizzare.³² In effetti, mentre tali caratteri sembrano tenere nel caso del calcolo di felicità totale o media (*total* o *average happiness*) in un contesto limitato al presente o al vicino futuro, non altrettanto accade quando si tratta di tenere conto di generazioni appartenenti a un lontano futuro.³³ In tal modo, l'ostacolo principale che incontra la teoria utilitarista in sede di etica intergenerazionale, a prescindere dai molti altri punti critici e risvolti problematici, è quello della difficoltà di stimare adeguatamente a partire dalla conoscenza presente sia *ciò che* e sia anche *la misura di ciò che* può essere valutato come utilità o danno in un futuro remoto. Questa sfida può essere definita come sfida dell'indeterminatezza o ignoranza rispetto al futuro.

In sintesi, come segnala lucidamente Masaya Kobayashi,³⁴ tutte queste difficoltà risultano essere, nel loro complesso, tali da rispecchiare i limiti di un'impostazione etica fondamentalmente centrata sul primato della temporalità presente: primato di ciò che è empiricamente esistente

³¹ BARRY, «Justice between Generations», 270s; KOBAYASHI, «Atomistic Self and Future Generations», 14; BIRNBACHER, «What Motivates Us to Care for the (Distant) Future?», 283.

³² SIDGWICK, *The Methods of Ethics*; L.W. SUMNER, «Classical Utilitarianism and the Problems of Population Policy», in SIKORA – BARRY (a cura di), *Obligations to Future Generations*.

³³ PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*; BARRY, «Justice between Generations»; DE-SHALIT, *Why Posterity Matters*, c. 3.

³⁴ KOBAYASHI, «Atomistic Self and Future Generations», 17ss. Simile è la valutazione di MUERS, *Living for the Future*, c. 1.

solo al presente e di soggetti che sono sincronicamente presenti gli uni agli altri; primato di una causalità che conosce solo una rilevanza etica del presente verso il futuro, ma non il contrario; primato di una possibilità di determinare uno stato etico solo a partire da informazioni presenti.

Le cose non cambiano poi di molto se ci si riferisce all'impostazione giusnaturalista. Infatti, una medesima pretesa universalista e di carattere meta-temporale è quella che soggiace anche a quelle teorie che cercano di fondare e giustificare una responsabilità intergenerazionale sulla base di presupposti di tipo sostanzialista. In generale, queste teorie, ora di carattere strettamente ontologico-metafisico,³⁵ ora coadiuvate anche da un supporto di matrice spiccatamente teologica,³⁶ sostengono di derivare la responsabilità di esseri attuali nei confronti di esseri futuri a partire da una comunanza di essenza o di specie.³⁷ Emmanuel Agius offre probabilmente una delle formulazioni più limpide di siffatta linea argomentativa: siccome ciascun essere umano è accomunato ad ogni altro sulla base di una comune *essenza umana*, ne condivide anche e necessariamente un destino comune e le sorti di un pianeta comune, a prescindere dalla generazione a cui appartiene. Ne consegue che «è solo l'unità e la solidarietà del genere umano [a rappresentare] l'unica fondazione solida al fine di asserire l'obbligo delle presenti generazioni nei confronti di quelle future».³⁸

Il problema fondamentale collegato a queste teorie subito emerge, però, non appena si sottolinea il fatto che esse presuppongono la validità di una connessione motivazionale fra piano ontologico e piano etico che, a ben guardare, non risulta per nulla evidente. Perché mai, in effetti, da una condivisione di essenza con altri soggetti appartenenti alla mede-

³⁵ JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, c. 4, §§ 4-7; D. CALLAHAN, «What Obligations Do We Have to Future Generations?», in PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities to Future Generations*; VISSER'T HOOFT, *Justice to Future Generations and the Environment*, 149-152.

³⁶ U.M. BONNICI, «Monotheistic Religions and Intergenerational Justice», in AGIUS – CHIRCOP (a cura di), *Caring for Future Generations*, 4s; J. MERCIÉCA, «God as the Guardian of Future Generations», *ivi*, 6s; KÜNG, «World Peace – World Religions – World Ethic», 78s.

³⁷ J. MARITAIN, *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, Harmattan, Paris 1945; JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, c. 4, § 5; G.S. KAVKA, «The Futurity Problem», in SIKORA – BARRY (a cura di), *Obligations to Future Generations*, 191ss; AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation*, 213; AGIUS, *The Rights of Future Generations*; ID., «From Individual Rights to Collective Rights, to the Rights of Mankind»; ID., «The Earth Belongs to All Generations: Moral Challenges of Sustainable Development»; ID., «Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought».

³⁸ *Ivi*, 10. In modo assai simile argomentano anche KAVKA («The Paradox of Future Individuals», 191) e VISSER'T HOOFT (*Justice to Future Generations and the Environment*, 122, 133s).

sima specie ne dovrebbe discendere necessariamente un obbligo morale nei loro confronti? Diversi autori, sotto molteplici profili, hanno messo in dubbio un tale postulato e illustrato la sua indifendibilità. Proprio riguardo a tale questione, Lévinas mostra in modo fenomenologicamente accurato non soltanto come il richiamo etico alla responsabilità verso altri insorga ancor prima di ogni costrizione ontologica e definizione di essenza ma, per di più, come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo nella misura in cui resta collegata alla singolarità del richiamo da cui emerge e sfugge ad ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica.³⁹ In modo simile si struttura anche il discorso di Derrida, il quale, parzialmente influenzato e ispirato dallo stesso Lévinas, insiste in modo veemente sul carattere radicale e originario di una responsabilità che si esprime esclusivamente nel suo eccesso e nell'iperbolicità rispetto ad ogni sua fondazione metafisica o contrattuale.⁴⁰ Nella medesima direzione va anche la riflessione di Waldenfels, il quale illustra in modo molto efficace come la responsabilità insorga in modo originario e genuino solo nell'evento di risposta all'appello di un estraneo, ancor prima che a quest'ultimo si possa dare una configurazione ontologica.⁴¹

³⁹ E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974. Esplicito riferimento alla prospettiva lévinasiana in ambito di una fondazione non ontologica della responsabilità intergenerazionale lo si può rintracciare in W. EDELGLASS, «Rethinking Responsibility in an Age of Anthropogenic Climate Catastrophe», in W. EDELGLASS – J. HATLEY – C. DIEHM (a cura di), *Facing Nature. Lévinas and Environmental Thought*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA) 2012, 224s; J.A. SIMMONS, «Toward a Relational Model of Anthropocentrism: A Lévinasian Approach to the Ethics of Climate», *ivi*, 238s; T. TOADVINE, «Enjoyment and Its Discontents. On Separation from Nature in Lévinas», *ivi*, 161-189. Per una prospettiva teologica in tale contesto problematico espressamente ispirata dall'impostazione di Lévinas, si vedano P. STOELLGER, «Fremdwahrnehmung. Die Menschenwürde des Fremden und die Fremdheit der Menschenwürde», in P. BAHR – H.M. HEINING (a cura di), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006; MUERS, *Living for the Future*; J. HATLEY, «The Anarchical Goodness of Creation: Monotheism in Another's Voice», in EDELGLASS – HATLEY – DIEHM (a cura di), *Facing Nature*.

⁴⁰ J. DERRIDA, «Donner la mort», in J.M. RABATÉ – M. WETZEL (a cura di), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris 1992; Id., *Donner le temps, 1: La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991. Per un'illustrazione complessiva della riflessione derridiana sulla responsabilità si vedano soprattutto J. LLEWELYN, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Lévinas*, Indiana University Press, Bloomington 2002, 17-38 e S. BISCHOF, *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, Herder, Freiburg-Wien 2004, 312-429.

⁴¹ B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997; Id., *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002; Id., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006; Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006. Per una ricostruzione e una discussione della

Ma anche Hannah Arendt opera una messa in discussione radicale del primato ontologico, nel momento in cui, nella sua riflessione sulla strutturazione costitutiva dello spazio politico, mostra come il piano dell'interazione intersoggettiva non si fondi in alcun modo sul fatto che noi incontriamo prima qualcosa come un'essenza dell'uomo e poi agiamo in base ad essa nell'ambito delle relazioni plurali.⁴² Al contrario, per la Arendt, se c'è un qualcosa come un momento fondativo della condizione umana, allora questo è rappresentato dal solo ed esclusivo fatto della pluralità, ovvero dal fatto che noi ci costituiamo anzitutto incontrando esseri umani nella loro irriducibile singolarità e molteplicità.⁴³

Ma la critica nei confronti di tali impostazioni metafisico-sostanzialistiche non si limita soltanto alla loro carenza argomentativa in termini di fondazione motivazionale. Pur ammettendo, infatti, per amor di argomento, che un nucleo di essenza umana sia davvero in grado di originare qualcosa come un richiamo a un obbligo di responsabilità, l'obiezione che comunque si pone è quella che denuncia l'inadeguatezza del paradigma ontologico nel fondare un'etica genuinamente rivolta al futuro. In effetti, mantenendo ferma la premessa ultra-temporale di una tale impostazione, non si ricava possibilità di riflessione alcuna sulla questione della giustizia distributiva di carattere intergenerazionale, cioè non si capisce perché non si dovrebbe adottare, ad esempio, una soluzione tale per cui, ai titolari di umanità temporalmente lontani, non si possano o non si debbano preferire quelli – o almeno quelli più indigenti – appartenenti al presente. Peraltro, una soluzione del genere,

riflessione di Waldenfels sulla responsabilità di carattere responsivo, soprattutto nel suo confronto con l'impostazione di Lévinas, si vedano M. VANNI, *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, CNRS Editions, Paris 2004, 237-301; M. FLATSCHER, «Antwort als Verantwortung. Zur Dimension des Ethisch-Politischen in Waldenfels' Phänomenologie der Responsivität», in *Etica & Politica / Ethics & Politics* 13(2011)1, 99-133.

⁴² ARENDT, *The Human Condition*, 19s; ID., *The Life of the Mind*, 2 voll., A Haverst Book, San Diego-New York-London 1978, 52s.

⁴³ ID., *The Human Condition*, §§ 1, 24; ID., *The Life of the Mind*, 31s; ID., *Was ist Politik?*, a cura di U. LUTZ, Piper Verlag, München-Zürich 1993, 35s, 50ss. Una radicalizzazione del paradigma arendtiano della pluralità, nella sua impostazione critica nei confronti del primato ontologico della relazione, è esercitata soprattutto da J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, e R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998. Per impostazioni che, in ambito di etica intergenerazionale, si collegano esplicitamente al pensiero della Arendt, si vedano: K.H. WHITESIDE, «Hannah Arendt and Ecological Politics», in *Environmental Ethics* 16(1994), 339-358; THOMPSON, *Intergenerational Justice*; M. SMITH, «Environmental Risks and Ethical Responsibility: Arendt, Beck, and the Politics of Acting into Nature», in *Environmental Ethics* 28(2006), 227-246; ID., «The Earthly Politics of Ethical An-arché: Arendt, Lévinas, and Being with Others», in EDELGLASS – HATLEY – DIEHM (a cura di), *Facing Nature*, 161-190.

che assicura precedenza ai contemporanei, sarebbe tanto più adeguata a un'impostazione metafisica, quanto più può dichiarare di seguirne l'argomentazione caratteristica secondo cui gli umani contemporanei esprimono una realizzazione in atto dell'essenza umana, rispetto invece a una mera realizzazione in potenza ascrivibile a esseri futuri.

Come si evince, dunque, da queste riflessioni critiche, le teorie di carattere metafisico-sostantivista, proprio nella misura in cui sussumono ogni incidenza della temporalità etica entro un'impostazione ontologica meta-temporale, lungi dal fornire una solida base giustificazionale per una responsabilità intergenerazionale, non ne accolgono neppure il vero e proprio spazio di pensabilità.

In tal modo, già sulla base di queste riflessioni preliminari risulta immediatamente evidente la situazione paradossale – o comunque piuttosto singolare – che colpisce impostazioni etiche del genere, e che sollecita la riflessione sistematica specifica di questa indagine: il carattere di «futurità», che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri, si trova a essere ridotto o totalmente ricondotto a quanto se ne può elaborare a partire da una semantica del presente o della sua estensione in termini di meta-temporalità.⁴⁴

Due sembrano essere allora gli esiti inevitabili a partire da questa situazione di precarietà fondazionale: o insistere ulteriormente sulla cesura presente-futuro, evidenziando così l'impossibilità di un'effettiva presa giustificazionale di etiche basate sulla semantica del presente rispetto a soggetti futuri; oppure permanere comunque ancorati a un'aspirazione fondazionale che, però, non potendo trovare risposta alcuna negli impianti teorici a disposizione, non può far altro che trasgredirli mettendo in campo motivi ad essi estrinseci. E proprio sotto questo secondo profilo si schiude il ricorso a un esercizio teorico assai praticato, che fa appello all'istanza ultima di un'intuizione morale quale vera e propria base fondazionale per un'etica rivolta all'umano futuro.

Lungo la traiettoria segnata dalla prospettiva che si richiama al primo esito, ci troviamo di fronte a tutta una serie di discorsi che insistono su una possibilità assai ridotta di fondare una responsabilità per le generazioni future a partire dal presente. Questo accade vuoi per l'incapacità connaturata a esseri presenti di mantenere vivo un senso di empatia verso esseri troppo futuri,⁴⁵ vuoi per l'impossibilità di stabilire una comunità morale unitaria con individui posterì lontani – presupposto imprescindibile per implementare una solidarietà etica interge-

⁴⁴ MUERS, *Living for the Future*, 22s.

⁴⁵ R.L. HEILBRONER, *An Inquiry into Human Prospect*, Norton, New York-London 1974, 183ss; T.H. THOMPSON, «Are We Obligated to Future Others?», in PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities to Future Generations*, 195-202.

nerazionale vera e propria –,⁴⁶ vuoi ancora per l'oggettiva impossibilità di determinare per certo che il sacrificio intrapreso da individui presenti a beneficio di individui futuri corrisponda poi effettivamente a quanto questi ultimi valuteranno come bene.⁴⁷ Ma, nel nostro contesto, ancora più incisiva, all'interno di questa prima traiettoria, è la presenza di alcune impostazioni che riconducono esplicitamente ad alcuni motivi centrali della dottrina cristiana la difficoltà di giustificare una forma radicale di responsabilità verso le generazioni future. Voci autorevoli, come quelle di Peter Laslett e James Fishkin (1992), hanno messo bene in rilievo, ad esempio, quanto sia stato esattamente il costante riferimento a istanze teologico-metafisiche, quali la volontà divina, ad aver condotto all'oscuramento della rilevanza temporale delle azioni morali e, di pari passo, alla sottovalutazione del concetto di responsabilità transgenerazionale.⁴⁸ In scia con questa medesima visione critica si è posto anche Giuliano Pontara,⁴⁹ segnalando come la sottovalutazione della portata di una responsabilità per il futuro possa essere direttamente derivata dalla raccomandazione evangelica di Mt 6,34, secondo cui l'uomo non deve preoccuparsi per il futuro visto che a questo pensa la divina provvidenza. Ma una critica ancora più radicale in questa direzione può essere lanciata, come peraltro non manca di registrare la teologa britannica Rachel Muers, alla funzione stessa dell'escatologia cristiana, la quale conduce, in ultima istanza, a svalutare l'importanza del futuro del mondo terreno e a deporre ogni speranza nella vera dimora costituita dalla patria celeste.⁵⁰ Sulla base della connessione e compartecipazione di tutti questi motivi, si capisce bene allora la ragione per cui una delle valutazioni più decise all'interno del dibattito sull'etica intergenerazionale posizioni la dottrina cristiana sul fronte delle teorie a sostegno della tesi di un'assenza di responsabilità nei confronti delle generazioni future. Ma non solo, vista l'influenza filosofico-culturale esercitata da siffatta dottrina,⁵¹ si capisce

⁴⁶ GOLDING, «Obligations to Future Generations», 65ss.

⁴⁷ PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, 84ss.

⁴⁸ In termini assai simili si pronuncia già L.T. WHITE nella sua celebre disamina storico-genealogica circa le cause dell'attuale crisi ecologica: «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», in *Science* 155(1967)3767, 1203-1207.

⁴⁹ PONTARA, *Etica e generazioni future*, 33.

⁵⁰ MUERS, *Living for the Future*, 8.

⁵¹ Per apprezzare appieno l'estensione di una tale influenza, basti riferirsi alle molteplici riproposizioni secolarizzate del motivo della provvidenza divina nell'ambito della tradizione filosofica. In tali discorsi, in effetti, la logica di base si ripresenta inesorabile: non appena interviene siffatto motivo, l'elemento correlato dell'azione umana e della connessa responsabilità perde immancabilmente di rilevanza. Si prenda, in tal senso, l'immagine della «invisible hand» di Adam Smith, il cui intervento conduce al

anche perché, a tratti, essa venga addirittura reputata – per dirla ancora con le parole di Muers – come vera e propria «complice del fallimento da parte dell’etica contemporanea di prendere sul serio le generazioni future». ⁵² Come non mancavo di far notare fin dall’inizio, ci troviamo così di fronte a uno degli snodi teorici più rilevanti e drammatici, di cui una ricerca teologico-sistemica in ambito di etica intergenerazionale deve farsi assolutamente carico. ⁵³

Ma prima di passare alla disamina di una tale problematica è bene indagare meglio anche la seconda traiettoria sopra annunciata: quella costituita da quei discorsi che, nonostante le difficoltà teori-

perseguimento degli interessi generali della società facendo leva su quello dell’«own interest» dei singoli individui (A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], a cura di K. SUTHERLAND, Oxford University Press, Oxford-New York 1993, IV, c. II), oppure l’immagine dell’«astuzia della ragione» di Hegel, la quale porta avanti il corso del mondo, utilizzando a proprio vantaggio, e loro malgrado, i fini contingenti dei singoli soggetti storici (G.W.F. HEGEL, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* [1832-45], in Id., *Werke*, vol. 12, a cura di E. MOLDENHAUER – K.M. MICHEL, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, 49). Ma non si deve neppure dimenticare, a proposito, l’intervento paradigmatico di siffatto motivo della provvidenza nello stesso Kant, il quale, sebbene sia uno dei primi a mettere in risalto la rilevanza delle azioni umane nei confronti dei posteri, nondimeno, in luoghi emblematici della sua opera, non manca di inscrivere il futuro dell’uomo sotto l’egida di un «piano nascosto della natura» (I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Akademie Ausgabe, De Gruyter, Berlin 1923, § 8, achter Satz) oppure di «una saggezza che proviene dall’alto» (I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* [1798], in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Akademie Ausgabe, De Gruyter, Berlin 1917, II, § 10).

⁵² MUERS, *Living for the Future*, 8. Peraltro, una valutazione non dissimile è riportata anche da MOLTSMANN, in *Gott in der Schöpfung*, c. 2 e in *Ethik der Hoffnung*, 138.

⁵³ Che l’aspetto escatologico cristiano non spinga soltanto a esiti contrari all’assunzione di obblighi intergenerazionali e di una responsabilità per un pianeta degno di essere vissuto da soggetti futuri, è stato messo bene in rilievo da molteplici posizioni teologiche, peraltro sulla base di un serrato dialogo con la tradizione del pensiero messianico di provenienza ebraica. Si vedano, al riguardo, in particolar modo: MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*; Id., *Gerechtigkeit schafft Zukunft*; Id., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloher Verlagshaus, München 1995; Id., *Ethik der Hoffnung*; J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Topos TB, Mainz 1968, 1973; J. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2005. Nonostante un tale avvertimento, mi preme qui, però, ribadire il fatto che l’intento principale del mio contributo non è quello di difendere la riflessione teologica dalle accuse di insensibilità intergenerazionale attraverso la segnalazione di una chiara ed esplicita tematizzazione da parte sua della questione di una responsabilità verso le generazioni future. Il mio obiettivo è, piuttosto, un altro e, a mio avviso, di carattere teoricamente più decisivo, e cioè quello di mostrare come una determinata impostazione teologica non solo parli di responsabilità per il futuro, ma sia addirittura capace di contaminare il dibattito filosofico stesso sulla questione. Illustrerò un tale esito nell’ultima parte dell’intervento.

che sopra delineate, continuano a insistere comunque sull'irriducibilità di una spinta etica che impone una responsabilità verso l'umanità futura. Si compongono qui i tratti di un richiamo incondizionato nei termini di un'intuizione morale quale unica istanza giustificazionale di carattere intergenerazionale. Numerose sono le impostazioni che, con modalità e accentuazioni diverse, esibiscono il ricorso a una tale intuizione morale quale risorsa prima o ultima per un'etica del futuro: da Rawls a Gauthier e da Barry ad Auerbach,⁵⁴ fino a giungere all'estrema ammissione di Parfit il quale, nonostante aver esibito l'argomentazione più poderosa contro la giustificabilità di una responsabilità intergenerazionale, conclude il suo discorso lanciando comunque l'invito a trovare contro-argomenti migliori proprio al fine di accogliere quello che sembra permanere, anche per lui, un appello di carattere ineludibile.⁵⁵ Il problema spinoso, tuttavia, è che in ciascuna delle impostazioni appena citate, l'istanza dell'intuizione morale si rivela, a ben guardare, non soltanto estrinseca, ma, in ultima analisi, anche incoerente con l'impianto teorico di volta in volta messo in campo. Articolandosi in fondo nel richiamo a una responsabilità incontrovertibile anche di fronte ad ogni contro-argomentazione razionale, essa in effetti non trova una collocazione adeguata nella struttura argomentativa di tali teorie e le costringe inevitabilmente a contraddizioni interne insuperabili. Ne consegue, pertanto, che l'adeguata e genuina accoglienza del nucleo fondamentale di siffatta intuizione morale, ossia l'appello a una responsabilità radicale e originaria verso il futuro e verso individui futuri, debba essere ricercata necessariamente in un'impostazione etico-filosofica radicalmente altra.

4. Il futuro dell'/dall'altro: responsabilità intergenerazionale in chiave fenomenologica

Prima di inoltrarmi nello sviluppo del compito appena rilevato, mi preme ribadire il fatto che la caratura problematica ad esso inerente non risulta essere certamente questione inedita all'interno del dibattito. Già a partire dagli anni '70, infatti – come ho già indicato – diversi autori non hanno mancato di evidenziare quanto la questione intergenerazionale, più che comportare una semplice estensione di campo all'interno dell'indagine morale, è tale da porre il discorso etico stesso di fronte

⁵⁴ RAWLS, *A Theory of Justice*, § 44; GAUTHIER, *Morals by Agreement*, 16; BARRY, «Justice between Generations», 276; AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation*, 209.

⁵⁵ PARFIT, *Reasons and Persons*, 447, 451s.

all'ardua sfida di un suo ripensamento radicale.⁵⁶ Ripensamento la cui significatività può essere compendiata dall'interrogativo seguente: come e dove reperire la base motivazionale ultima per una responsabilità genuinamente rivolta al futuro a partire da impostazioni tradizionali prevalentemente radicate in una semantica della presenza o della presenzialità dei soggetti etici?

Come ho cercato di evidenziare nel corso di questo contributo, a un tale compito le teorie morali predominanti non sembrano aver fornito una risposta davvero coerente e soddisfacente. Per questo motivo, la proposta che vorrei qui avanzare è quella di segnalare come una prospettiva feconda possa provenire da una riflessione che si congela dalle premesse fondative di tali teorie e si rivolge a un'impostazione fenomenologica genuinamente improntata sul primato etico dell'alterità a cui inerisce, peraltro, una peculiare riconfigurazione della portata temporale del futuro.

Una tale impostazione convoca all'appello la riflessione di autori quali Lévinas, Derrida, Ricœur e Waldenfels, e si basa sul presupposto per cui il soggetto in generale, e il soggetto etico in particolare, non può essere inteso come primariamente fondato su una condizione di autoreferenzialità e autopresenza di tipo egologico-trascendentale a cui aderirebbe, poi, anche la possibilità dell'entrata in una relazione etica con altri (presenti o futuri che siano). Siffatto soggetto va inteso, invece, come connotato fin dall'inizio dalla sua insuperabile condizione intersoggettiva, ossia, più precisamente, da una condizione tale per cui esso è già sempre interpellato e chiamato a rispondere alle istanze dell'alterità ancora prima di poter pervenire pienamente a se stesso e reclamare, dunque, una costituzione della relazione etica a partire da un presupposto autoriflessivo.⁵⁷

Come si può intuire, un tale appello da parte dell'alterità, che si insinua nella vita del soggetto fin dall'inizio e lo pone costantemente in

⁵⁶ La necessità di una nuova impostazione etica davvero capace di rispondere alla spinosa questione di giustificare obblighi intergenerazionali è espressa, in particolar modo, in JONAS, «Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics»; ID., *Das Prinzip Verantwortung*; BARRY, «Justice between Generations»; ID., «Circumstances of Justice and Future Generations»; BAIER, «The Rights of Past and Future Persons». Su questo aspetto hanno insistito anche AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation*, 217; PONTARA, *Etica e generazioni future*, c. 1; KOBAYASHI, «Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective», e, più di recente, E. LECALDANO, «Una nuova concezione della responsabilità morale per affrontare le questioni dell'etica pratica dal XXI secolo», in *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 8(2012), 31-46.

⁵⁷ B. WALDENFELS, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995; ID., *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

una relazione di eteronomia prima ancora che di autonomia,⁵⁸ di sposessamento prima ancora che di autoreferenzialità,⁵⁹ di esposizione prima ancora che di autoriflessione,⁶⁰ dischiude una dimensione etica della responsabilità dal carattere originario e irriducibile: il soggetto interpellato, infatti, è tale per cui ha già cominciato a rispondere all'altro e a essere responsabile per l'altro ancora prima di pervenire all'eventuale possibilità di tematizzarlo, di prenderne le misure e di decidere se stipularvi o meno un patto.⁶¹ Una considerazione del genere, ovviamente, non esclude che poi si giunga effettivamente anche a situazioni contrattuali con l'altro. Piuttosto, ciò che questa considerazione esclude è che la radicale dimensione dell'ingiunzione alla responsabilità, che si annuncia nell'appello dell'altro, possa essere davvero attinta dal dispositivo contrattuale e dalla sua semantica connotata dalla temporalità del presente, dalla topologia della compresenza e dalla simmetria delle parti. L'appello alla responsabilità indica, invece, proprio nella direzione opposta di una diacronia, un'atopia e un'asimmetria originarie.⁶²

⁵⁸ LÉVINAS, *Totalité et infini*, 59s; ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 165s. Peraltro – come WALDENFELS non manca di avvertire lucidamente (*Schattenrisse der Moral*, 44) – neppure il discorso etico kantiano, così chiaramente improntato sulla semantica dell'autonomia, riesce davvero a evitare una traccia originaria di eteronomia. E ciò accade nel momento in cui l'imperativo morale si ritrova fondato, in ultima istanza, proprio sull'ineludibile richiamo di una «voce della coscienza». Cioè su un richiamo che, lungi dal poter essere propiziato attraverso prestazioni del soggetto, è invece tale da articolarsi attraverso un'interpellazione irriducibile alla volontà di quest'ultimo (I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* [1797], in ID., *Werke* [in sechs Bänden], vol. 4, a cura di W. VON WEISCHEDER, WBG, Darmstadt 1956, A 38-39, 352).

⁵⁹ LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*; P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

⁶⁰ B. WALDENFELS, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994; ID., *Topographie des Fremden*; ID., *Bruchlinien der Erfahrung*; ID., *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015, I parte.

⁶¹ LÉVINAS, *Totalité et infini*, 52s.

⁶² Su questi aspetti, in relazione soprattutto alla filosofia di Lévinas, si vedano: F. CIARAMELLI, *Transcendence et éthique. Essai sur Lévinas*, Ousia, Bruxelles 1989; FLATSCHER, «Antwort als Verantwortung»; R. GIBBS, *Why Ethics? Signs of Responsibility*, Princeton University Press, Princeton 2000, 35s; J.L. MARION, «The Voice without Name: Homage to Lévinas», in J. BLOECHL (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Fordham University Press, New York 2000, 224-242; D. MANDERSON, *Proximity, Lévinas, and the Soul of Law*, McGill-Queen's University Press, Montréal & Kingstone-London-Ithaca 2006, c. 3; D. PERPICH, *The Ethics of Emmanuel Lévinas*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2008, c. 3; J. ROBBINS, «Tracing Responsibility in Lévinas's Ethical Thought», in A.T. PEPERZAK (a cura di), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*, Routledge, London-New York 1995, 173-183; E. SEVERSON, *Lévinas's Philosophy of Time. Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA) 2013; J. SIROVÁTKA, «Die Asymmetrie im Bezug zum Anderen und zu Gott. Ethische

La situazione in cui si imbatte un soggetto radicalmente interpellato è, pertanto, quella di trovarsi immancabilmente investito da una richiesta che gli proviene da un luogo altro rispetto al suo luogo proprio (atopia), da un tempo altro rispetto al suo presente vivente (diacronia) e da un'ingiunzione incondizionata, antecedente a qualsivoglia possibilità di previsione, elusione o anche propiziazione (asimmetria).

Se interpretiamo, dunque, in questo senso il motivo dell'appello dell'alterità, non si pregiudica affatto la tenuta di una soggettività etica in quanto tale, ma le si conferisce il suo più genuino carattere responsivo.⁶³ Si passa a una soggettività connotata non più dalla teticità del nominativo e dalla modalità temporale presente di un «io agisco» o «io sono responsabile», ma dal carattere della passività radicale: una soggettività cioè che, prendendo le mosse dal tempo e luogo eccentrici dell'interpellazione dell'altro, si ritrova al dativo o all'accusativo di un «mi accade / mi interPELLa qualcosa a cui non posso non rispondere».⁶⁴ Di conseguenza, la diacronia e l'atopia dell'appello dell'altro non conducono alla scomparsa o alla dissoluzione del soggetto, ma piuttosto lo riconfigurano attraverso il doppio motivo del *pathos* e della risposta.⁶⁵

In particolare, nel contesto dell'etica intergenerazionale è il profilo della *diacronia* quello che indubbiamente assume maggiore rilevanza e su cui, dunque, è necessario concentrare l'attenzione. Nel suo complesso, la dinamica della responsabilità che insorge dalla richiesta sollevata dall'altro stravolge la presenza a sé del soggetto, costringendolo a un doppio autotrascendimento: quello che lo spinge verso un passato immemoriale – un passato che non è stato mai presente –,⁶⁶ ma anche quello che lo spinge verso un futuro inanticipabile e imprevedibile – un futuro che

Ungleichheit und "Illéité"», in N. FISCHER – J. SIROVÁTKA (a cura di), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, Meiner, Hamburg 2013, 231-253; VANNI, *L'impatience des réponses*.

⁶³ WALDENFELS, *Antwortregister*.

⁶⁴ Cf. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 134s; WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, c. 2.

⁶⁵ Lo sviluppo di questo doppio motivo fondamentale, che struttura la soggettività etica, è stato effettuato soprattutto da WALDENFELS, *Bruchlinien der Erfahrung*; ID., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, c. 2.

⁶⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, 280; LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 210s; ID., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 133; WALDENFELS, *Topographie des Fremden*; ID., *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, c. 5. Per ulteriori approfondimenti su questo aspetto cf. F. CIARAMELLI, «The Riddle of the Pre-Original», in PEPERZAK (a cura di), *Ethics as First Philosophy*, 87-94; M. NEWMAN, «Sensibility, Trauma, and the Trace: Lévinas from Phenomenology to the Immemorial», in BLOECHL (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God*, 90-129.

non sarà mai riconducibile a presenza.⁶⁷ Come si può ben intuire, nel contesto del nostro discorso, è precisamente il trascendimento lungo quest'ultima direttrice quello decisivo, sebbene sia indubitabilmente la prima direttrice quella più semplice da enucleare. In effetti, non pone grandi difficoltà comprendere i termini in cui la relazione etica con l'alterità comporta una trasgressione del presente verso un passato inattinabile: ogni appello da parte dell'altro, nella misura in cui si presenta in modo genuino, implica un'ingiunzione irrecuperabile. Si tratta cioè di un appello che ci ha già sempre preceduti nel momento in cui lo apprendiamo e che, dunque, ci ha già anche e sempre costretti a una risposta, prima ancora di poterlo trasformare in un qualcosa di disponibile alla nostra presa autoriflessiva e calcolatrice.⁶⁸ Un passo di Waldenfels al riguardo risulta assai illuminante:

Nella misura in cui prendiamo le mosse da eventi che ci sopraggiungono in modo vero e proprio e non si presentano semplicemente come se fossero dei semplici antecedenti, allora ci imbatiamo necessariamente in un differimento temporale originario, che potremmo connotare nei termini di *nunc distans*. Si apre cioè una cesura nel presente, che deve essere definita contemporaneamente come *anteriorità* di un accadimento e *posteriorità* di una risposta. Ogni evento traumatico e ogni catastrofe, ma non solo, anche ogni invenzione e ogni fondazione avvengono in questo modo: non come un *prima*, ma sempre come un *troppo presto*. Ed è per questo che non possiamo ricondurli [ad atti della nostra] libertà.⁶⁹

Questione molto più complessa è invece quella di raffigurarsi come una medesima relazione etica possa implicare anche una trasgressione estatica del presente da parte del futuro. In che senso, infatti, il futuro può sottrarsi alla presa del presente, risultando così in un'effrazione etica di quest'ultimo? A mio avviso, la chiave di volta sta qui nel

⁶⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, a cura di C. LEFORT, Gallimard, Paris 1964, 243; E. LÉVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, 192s; J. DERRIDA, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983; Id., «Ho il gusto del segreto», in J. DERRIDA – M. FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, 5-108; Id., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997; WALDENFELS, *Bruchlinien der Erfahrung*, 179, Id., *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, 91s; Id., *Schattenrisse der Moral*, 332s; Id., *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen* 156s, 187. Su questo aspetto si vedano: J. LLEWELYN, *Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge, London-New York 1995, 48; VANNI, *L'impatience des réponses*, 160s; TOADVINE, «Enjoyment and Its Discontents», 175; N. DERROO, *Futurity in Phenomenology: Promise and Method in Husserl, Lévinas, and Derrida*, Fordham University Press, New York 2013, 82ss.

⁶⁸ LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 133s.

⁶⁹ WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, 112.

capire e nell'insistere sul fatto che un'autentica dimensione ingiuntiva o di interpellazione etica non investe esclusivamente il passato, ma anche il futuro. È necessario, cioè, comprendere che non soltanto il passato ci interpella eticamente sottraendosi nella sua irrecuperabilità, ma che anche il futuro è parimenti in grado di interpellarci sottraendosi nella sua inanticipabilità. Per dirla con Waldenfels: «Se il passato ci precorre (*zuvorkommt*), il futuro ci sopraggiunge (*überkommt*)».⁷⁰

Pertanto, per quanto intuitivamente difficile da raffigurarsela, una forma di interpellazione provocata dal futuro deve essere assolutamente contemplata. Soltanto così ci si mette in grado di cogliere i termini in cui il futuro stesso detiene una forza tale da irrompere nel nostro presente richiamandoci a una responsabilità verso di esso. E, sulla base di queste premesse, va da sé che una tale ingiunzione, per essere interpretata in modo originario e radicale, non può essere intesa come il mero risultato di una prestazione immaginativa da parte del soggetto (nella sua presenza a sé). Ma, al contrario, deve essere compresa come una vera e propria richiesta che irrompe nel presente a partire dal futuro stesso e a cui, di conseguenza, corrisponde la provocazione di una risposta nei termini di una proiezione *sollecitata* (e non costruita) verso di esso.⁷¹ Per dirla con Rachel Muers, l'appello del futuro non è un qualcosa che produciamo noi contemporanei a bella posta, ma è ciò che ci *costringe* «a un esercizio di estensione della nostra immaginazione».⁷² Se ci limitassimo, invece, a cogliere il futuro soltanto sulla base di una prestazione immaginativa della soggettività tetica, lo avremmo privato fin dall'inizio della sua connotazione originaria e della sua forza d'imprevedibilità. Il futuro assunto in una tale proiezione immaginativa, e che in fondo non corrisponde né più né meno che a quanto si dischiude nella modalità temporale di un futuro semplice, non farebbe altro che rappresentare il mero prolungamento in avanti del nostro presente lungo l'asse temporale.⁷³ E la conseguenza ultima di una tale operazione sarebbe quella di non riuscire ad afferrare in alcun modo l'autentica dinamica in gioco in un appello alla responsabilità verso le generazioni future *in quanto* appello.

Per cogliere, allora, la configurazione vera e propria di un appello nei confronti del futuro che ci proviene dal futuro stesso bisogna abbandonare la modalità del futuro semplice e, seguendo il suggerimento di Waldenfels, porsi nella lunghezza d'onda di un'altra articolazione temporale: quella evocata da un *futuro anteriore*. Solo sulla base di questa

⁷⁰ ID., *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, 187.

⁷¹ DE-SHALIT, *Why Posterity Matters*, 18.

⁷² MUERS, *Living for the Future*, 19.

⁷³ LÉVINAS, *Totalité et infini*, 376; WALDENFELS, *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*, 187.

articolazione, infatti, l'appello del futuro non appare più come un qualcosa di costituito a partire dal presente, ma piuttosto come ciò che, essendoci già sopraggiunto dal futuro stesso in forma di ingiunzione, ci ha già anche costretti a una risposta immediatamente responsabile verso di esso. Vale a dire, a una risposta che, proprio perché connotata dalla semantica della responsabilità, non può che parlare anche al futuro il linguaggio del passato – visto che, in effetti, affinché un'autentica percezione di responsabilità possa articolarsi come tale, la condizione minimale che deve essere rispettata è quella secondo cui si ritenga si sia causato o contribuito a causare un qualcosa (di cui appunto si avverte la responsabilità).

L'osservazione fenomenologica di Waldenfels ci proietta proprio in una tale dimensione temporale, allorquando scrive:

Il futuro semplice o primario (*Erstes Futur*) consiste nel fatto che qualcosa *ancora non è* o *è ancora di là da venire*, e ciò in chiara contrapposizione a ciò che *già è* o *non è più*. Il futuro anteriore o secondario (*Zweites Futur*) si contraddistingue, invece, per il fatto che, nel mentre stesso io prendo le mosse, *già qualcosa sarà di me* e *già qualcosa è in moto*. Questo futuro secondario, che in fin dei conti è quello davvero primario, si ubica contemporaneamente davanti a noi e dietro di noi. Il futuro inteso in modo consueto è paragonabile al succedersi di due voci, mentre il futuro anteriore è equiparabile a una fuga in cui una voce comincia nell'altra.⁷⁴

In altro luogo, Waldenfels coglie anche in questo modo la differenza fra futuro semplice e futuro anteriore: «Il futuro semplice, con il quale siamo noi ad anticipare noi stessi, poggia su un futuro anteriore, con il quale è invece l'altro a precedere la nostra iniziativa. Il tempo degli altri genera così un tempo altro».⁷⁵

E sulla stessa scia, dotando di una connotazione responsiva una tale articolazione, Waldenfels prosegue:

[Il futuro anteriore è] un futuro che non sta né davanti a noi alla stregua dei progetti coi quali trasferiamo in avanti il nostro presente, né alle nostre spalle come un destino mosso da una mano estranea, che ci guida da dietro. Un tale futuro deve essere inteso invece come un futuro *nel quale anticipiamo noi stessi* [solo nella misura in cui rispondiamo al suo appello]. Rispondere non significa, infatti, che *qualcosa* è avvenuto in precedenza come una causa nel tempo; rispondere significa piuttosto che è il rispondente stesso ad anticiparsi, allorché prende le mosse dall'altro.⁷⁶

⁷⁴ *Ib.*

⁷⁵ *Ib.*, *Schattenrisse der Moral*, 332.

⁷⁶ *Ivi*, 112.

E il concreto riscontro di una tale complessa dinamica fenomenologico-temporale all'interno del precipuo ambito di una giustizia intergenerazionale non si lascia attendere, se anche qui si seguono le precise implicazioni indicate da Waldenfels:

[U]na genuina etica per il futuro dipende indubbiamente dal fatto di prendere in considerazione gli appelli e le richieste delle generazioni e delle popolazioni future ancor prima che i loro rappresentanti siano in grado di farne valere i diritti e le istanze. Quanto qui si richiede è, dunque, una forma radicale di sostituzione, la quale presuppone il fatto *che ogni individuo si lasci interpellare oltre la sua morte da un futuro estraneo*.⁷⁷

Vale a dire, si lasci interpellare dall'alterità stessa del futuro.⁷⁸ Motivo per cui, proprio in tale contesto, Waldenfels non può concludere il suo pensiero con parole migliori di quelle dello Zarathustra di Nietzsche, allorquando – in *Dell'amore per il prossimo* – afferma: «Il futuro e la più remota lontananza siano la causa del tuo oggi».⁷⁹

È esattamente a partire da questa serie di considerazioni fenomenologiche che possiamo, ora, fare un passo indietro e valutare tanto l'acquisita intelligenza ermeneutica quanto il guadagno teorico rispetto alle impostazioni dominanti sulla questione intergenerazionale. Nello specifico, parlerei, al riguardo, sia di un'integrazione che di una presa di distanza. L'integrazione consiste nel fatto che soltanto la prospettiva di un'appellatività etica del futuro stesso consente di fornire un vero sostegno fenomenologico a ciò che, invece, nelle teorie dominanti permane nei termini di un vago e insufficientemente questionato ricorso a un'intuizione morale quale base motivazionale ultima per una responsabilità intergenerazionale. Ora sappiamo, in effetti, cosa rende davvero irriducibile e inevitabile l'intuizione morale: l'ingiunzione che ci proviene dall'alterità stessa del futuro e che ci impone una risposta prima ancora di consentirci di organizzare la nostra iniziativa e le nostre eventuali contromisure. Ma, allo stesso tempo, si tratta anche di registrare una presa di distanza rispetto al mero attingimento delle teorie *mainstream* all'intuizione morale, e questo dal momento che con ricorso all'intuizione morale di certo non si può intendere l'arti-

⁷⁷ *Ivi*, 333 (corsivi aggiunti).

⁷⁸ Il tema di una sostituzione radicale – che risuona nella citazione – contraddistinta da diacronia etica, costituisce un luogo centrale soprattutto nel pensiero di Lévinas. Si veda in particolare LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 144ss.

⁷⁹ F. NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra* (1885), in *Id.*, *Werke* (KSA, Kritische Studienausgabe), a cura di G. COLLI – M. MONTINARI, de Gruyter, Berlin-New York 1980, 78, citato in WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, 333.

colazione secondo cui prima ci si proietta una scena futura a partire dal presente e poi si decide come agire in essa attraverso prestazioni argomentative e razionali. L'appello del futuro, come abbiamo visto, implica invece il fatto che l'ingiunzione irrompe nel presente a partire dal futuro stesso, con la conseguenza che soltanto una tale irruzione provoca, sollecita o, addirittura, invoca una proiezione immaginativa connotata da responsività e responsabilità. Detto in termini semplici: non deriviamo l'ingiunzione alla responsabilità a partire dalla facoltà immaginativa, ma, al contrario, deriviamo la facoltà immaginativa stessa dall'appello alla responsabilità.

E questo, in ultima istanza, ci mette in grado di spiegare anche il motivo fondamentale per il quale le teorie etiche dominanti in ambito intergenerazionale non possono che impiegare l'istanza dell'intuizione morale quale base motivazionale ultima, senza riuscire però a darne giustificazione adeguata: il necessario ricorso si spiega in ragione dell'ineludibilità dell'appello a cui si collega ogni richiamo alla responsabilità; la mancanza di un'adeguata spiegazione al riguardo è dovuta, invece, all'aspetto diacronico stesso di siffatto appello, che sfugge alla portata dell'impianto temporale su cui esse si fondano, ossia quello di un solido radicamento alla semantica della presenza e dell'incrollabile autoreferenzialità del soggetto.

La conclusione a cui l'intrapresa riflessione fenomenologica sulle generazioni future ci spinge è, quindi, diametralmente opposta a quella suggerita dalle teorie dominanti. E, forse, esattamente per questo essa può indicare almeno una strada possibile per accogliere l'invito a quel ripensamento etico radicale su cui – come abbiamo già visto – non pochi studiosi richiamano l'attenzione da tempo. Una tale rivoluzione del discorso morale sollecitata dalla questione delle generazioni future deve probabilmente assumere la forma di quella riconfigurazione etica del pensiero proposta in modo così deciso da Lévinas: una riconfigurazione tale per cui il richiamo alla responsabilità non è da intendersi semplicemente come un fenomeno etico che accade *nella* temporalità del soggetto già costituita nelle sue forme, ma, a ben guardare, come un fenomeno tale da imporre la riformulazione stessa *della* temporalità del soggetto su base etica.⁸⁰ Mi pare perciò estremamente esplicativo, al riguardo, riportare quanto Lévinas riferisce in modo assai pregnante in un'intervista:

⁸⁰ LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 139s; Id., *Entre nous*, 143-164, 177-197, 235-246. Sul progetto levinassiano di una riformulazione etica della temporalità, si vedano M. DURANTE, *Comunità e alterità nell'opera di Emmanuel Lévinas. Il terzo, la legge, la giustizia*, 1: *Ermeneutica e trascendenza*, Thélème, Torino 2001, 141s; VANNI, *L'impatience des réponses*, 159s; DE ROO, *Futurity in Phenomenology: Promise and Method in Husserl, Lévinas, and Derrida*, 69s.

La relazione all'altro è il *tempo*: è la diacronia non totalizzabile nella quale un momento segue l'altro senza riuscire mai a ritrovarlo, a ricongiungersi o a coincidere con esso. La non-simultaneità e il non-presente costituiscono il mio rapporto primo con l'altro nel tempo. Il tempo significa che l'altro è perpetuamente al di là di me, irriducibile alla sincronia del medesimo. La temporalità dell'interumano apre la significazione dell'alterità e l'alterità del senso.⁸¹

Nello specifico, ciò che una tale riconfigurazione etica – o eticizzazione – della temporalità implica nel contesto di una responsabilità intergenerazionale è che il soggetto non dispone in alcun modo di un futuro quale forma di proiezione, che egli ricava attraverso l'estensione del suo presente, e quale ambito temporale in cui egli può eventualmente porre la questione della responsabilità. Il soggetto, al contrario, percepisce qualcosa come il senso della futurità solo nella misura in cui è l'appello stesso alla responsabilità che lo ha già sempre investito e, invocandolo a partire da un tempo altro, lo ha già anche ecceduto, costringendolo così a spingersi estaticamente in avanti e a proiettarsi e trascendersi verso tale tempo.⁸² Ne viene dunque che non è il senso di responsabilità del soggetto che si estende al futuro, ma è il futuro stesso del soggetto a essere già sempre intriso dell'appello alla responsabilità che lo ha per primo provocato.

Da qui, come si intuisce, si inaugura lo spazio di un nuovo e radicale sovvertimento che lascia penetrare la dimensione etica del futuro fino al cuore del discorso antropologico, affrancandolo così da ogni tipo di centratura ontologica o sostanzialistica. Ma non solo: da qui si schiude anche la possibilità del recupero di un contributo genuino da parte di una riflessione teologico-sistematica dai tratti inediti e assolutamente fecondi. A questo dedicherò l'ultima parte di questa analisi.

5. Appellatività, trascendenza, futurità: un intreccio etico-teologico a partire da Emmanuel Lévinas

Insistendo proprio sull'istanza del richiamo o dell'appello di un'alterità che comincia altrove e da cui ci giunge un'ingiunzione incondizionata a rispondere, risulta piuttosto intuitivo intravedere lo spazio di apertura per un contributo da parte della teologia. Anzi, potremmo

⁸¹ E. LÉVINAS, «De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec E. Lévinas, entretiens avec R. Kearney», in *Esprit* (1997)234, 129.

⁸² DEROO, *Futurity in Phenomenology: Promise and Method in Husserl, Lévinas, and Derrida*, 83.

dire ancor di più: davvero grande si presenta la seduzione a identificare siffatto *altrove* con una trascendenza divina *tout court*, predisponendo così un'occupazione totalmente teologica del discorso che concerne l'etica rivolta all'umano futuro. Sennonché, a ben guardare, una tale opzione risulterebbe non solo teologicamente affrettata, ma anche teoreticamente poco feconda. Infatti, nella misura in cui il passaggio dall'ambito dell'etica a quello della teologia venisse compiuto attraverso una mera traduzione o trasposizione fra i due campi semantici, l'obiettivo massimo che si raggiungerebbe sarebbe soltanto quello di acquisire una tematizzazione della questione della responsabilità intergenerazionale a partire da una prospettiva diversa.

Il compito che qui mi propongo di sviluppare è invece un altro, e cioè non tanto quello di illuminare lo stesso tema a partire da un angolo visuale distinto, quanto piuttosto quello di ricercare un *topos* discorsivo per la riflessione teologica tale da permanere in una posizione di dialogo con gli altri discorsi e, così facendo, di esibire proprio a partire da tale luogo di incrocio la fecondità del suo possibile contributo. Per poter raggiungere siffatto obiettivo mi pare, però, necessario riuscire a individuare un interregno discorsivo, in virtù del quale tanto la teologia quanto la filosofia possano condividere una comune semantica e, di conseguenza, apprezzare la dinamica di un loro reciproco influsso.

Solo collocandosi nello spazio di tale interregno il discorso teologico ha la possibilità di mettere alla prova ed evidenziare il suo potenziale in seno alla questione di un'etica rivolta al futuro e agli esseri futuri. Restando invece imprigionato nell'ambito di una semantica autoreferenziale o semplicemente interna, tale discorso, per quanta coerenza o cogenza argomentativa possa esibire, continuerà comunque a essere percepito come alieno in seno al dibattito notoriamente occupato da prospettive di carattere squisitamente filosofico.

La mia proposta è quella di individuare siffatto interregno in un peculiare chiasma filosofico-teologico che è stato in particolar modo Lévinas a evidenziare e articolare: l'intima relazione fra etica e infinito,⁸³ ovvero l'intrinseca connessione fra appello dell'altro e carattere di trascendenza, secondo cui è soltanto a partire dal secondo che il primo riceve una carica tale da ingenerare la dinamica di un'ingiunzione incondizionata a rispondere.⁸⁴

Attraverso una descrizione più dettagliata di questo chiasma cercherò ora di mostrare come, in seno alla riflessione sull'etica interge-

⁸³ LÉVINAS, *Totalité et infini*; ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 171ss.

⁸⁴ CIARAMELLI, *Transcendance et éthique*; R. ESTERBAUER, *Transzendenz-«Relation»*. *Zum Transzendenz in der Philosophie Lévinas'*, Passagen, Wien 1992.

nerazionale, la teologia non soltanto possiede un alto potenziale dialogico nei confronti della filosofia, ma esibisce anche risorse assai feconde che contrastano poderosamente con la visione preponderante secondo cui essa costituirebbe un ostacolo per una genuina articolazione del tema.

Come è stato già illustrato nelle pagine precedenti, per Lévinas, l'appello dell'altro, proprio in quanto intrusivo e incondizionato, sfugge a qualsiasi tentativo di inglobamento all'interno della sfera di immanenza del soggetto. Piuttosto, l'altro costituisce esattamente ciò che, attraverso il suo richiamo che scaturisce da un altrove immemoriale, rompe l'autoimmanenza e l'autoreferenzialità del soggetto e, così facendo, schiude un'irriducibile dimensione di trascendenza che, a sua volta, si mostra proprio nella percezione di incondizionatezza con cui il soggetto stesso si sente chiamato a rispondere.⁸⁵

Tuttavia, non si deve, a questo punto, fin troppo semplicemente e frettolosamente far cortocircuitare una tale dimensione di trascendenza con un'articolazione di stampo immediatamente teologico.⁸⁶ Al contrario, è necessario anzitutto interpretarla nei termini di una trascendenza (per così dire) orizzontale, cioè una trascendenza che si esprime, in prima istanza, nel segno dell'irriducibile apertura – ovvero trascendersi – del soggetto attraverso l'intervento dell'altro in quanto altro uomo. Sotto questo profilo, si presenta così una forma di esteriorità e altezza dell'alterità⁸⁷ pienamente riconducibile a un *altrove immanente*, tale per cui la carica di responsabilità ad esso inerente non può essere subito ricondotta a una dimensione teologica, ma a una distanza interumana. Insomma, quella distanza che si esprime, per Lévinas, attraverso il comandamento incorporato nel volto dell'altro⁸⁸ e da cui si schiude immediatamente il primato della dimensione etica della relazione dell'uno-per-l'altro.

Sennonché quanto risulta assai interessante in questo contesto è che Lévinas non chiude in alcun modo la sua riflessione con il solo rimando all'orizzontalità etica. Piuttosto, egli mette in gioco un'altra dimensione che può essere delineata proprio nei termini di un piano verticale-teologico e che risulta compenetrare quello orizzontale in

⁸⁵ LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 127s.

⁸⁶ T. BEDORF, *Verkennde Anerkennung. Über Identität und Politik*, Suhrkamp, Berlin 2010, 142s.

⁸⁷ LÉVINAS, *Totalité et infini*, 5, 59.

⁸⁸ *Ivi*, 172s; ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 173s. Come è noto, per Lévinas, questo comandamento che scaturisce dal volto dell'altro e che apre immediatamente a una dimensione etica è quello espresso nel «non mi ucciderai» (ID., *Totalité et infini*, 173; ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 173).

modo assolutamente pervasivo. In effetti, l'introduzione di questa dimensione altra si mostra ineludibile nella misura in cui essa soltanto, secondo Lévinas,⁸⁹ si mostra in grado di offrire genuina articolazione ed effettiva consistenza genealogica all'irriducibile impulso dell'appello etico.⁹⁰ Insomma, è come se Lévinas, a partire da questa prospettiva – che, si badi, mette in gioco un livello teologico del discorso non sulla base di un'estrinseca sovrapposizione o sovradeterminazione, ma dalla concrezione fenomenologica stessa –,⁹¹ ci dicesse che il *carattere incondizionato* della responsabilità per l'altro riceve la sua *incondizionalità* dal fatto fondamentale che in tale essere-interpellati dall'altro si esprime già sempre una forma di co-interpellazione dell'altro divino, che unicamente ne costituisce la vera forza propulsiva.⁹² Come Lévinas afferma in modo assai efficace e succinto in un'intervista: «È come se Dio parlasse attraverso il volto [dell'altro]».⁹³

In tal modo, l'altezza e l'esteriorità orizzontali della trascendenza dell'altro umano risultano già sempre compenstrate e accentuate da un'altezza e da un'esteriorità verticali dell'altro divino,⁹⁴ con la conseguenza che l'incidere della responsabilità, che intesse la dimensione di passività radicale del soggetto, possa essere intesa anche attraverso i

⁸⁹ Id., *Entre nous*, 182ss.

⁹⁰ Proprio in questa direzione va l'interpretazione del teologo Philipp Stoellger, allorché, nella sua riflessione attorno a questo tema lévinassiano, parla di una «passività nella relazione a Dio» che mette in grado di «comprendere il luogo di provenienza dell'etica» (P. STOELLGER, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer «categoria non grata»*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 344).

⁹¹ Il fatto che Lévinas, in tal contesto, resti fedele agli assunti dell'impostazione fenomenologica, si evince dal fatto che egli non cala in alcun modo l'istanza del divino dall'alto, ma la lascia scaturire proprio quale necessario correlato dell'esperienza iperbolica dell'appellatività etica (LÉVINAS, *Entre nous*, 182ss). Stoellger, lettore assai attento circa tale questione, sembra confermare una tale interpretazione allorché, in relazione alla registrazione lévinassiana di un «eccesso che il nominare Dio presenta alla fenomenologia», non parla di una trasgressione della fenomenologia stessa, ma piuttosto della «figura di un travalicare (*Übergang*) interno alla fenomenologia, attraverso cui quest'ultima si spinge oltre se stessa» (STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 348). In modo analogo, cf. E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Mohr Siebeck, Tübingen 1990, 2003, 225s.

⁹² LÉVINAS, *Totalité et infini*, 50, 186ss; Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 214s; Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, c. 7, § 2; Id., *Entre nous*, 182ss.

⁹³ Id., «The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Lévinas», in R. BERNASCONI – D. WOOD (a cura di), *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, Routledge, New York-London 1988, 169s.

⁹⁴ Anche in tale contesto mi preme evidenziare come Stoellger, in modo assolutamente analogo, parli di una struttura complessiva composta congiuntamente da una «prima trascendenza», da ricondurre «agli altri», e da una «seconda trascendenza», che mette in gioco «l'alterità di Dio» (STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 343).

tratti di una santità della relazione.⁹⁵ Si tratta, per la precisione, di una santità e di un'altezza che confluiscono inscindibilmente nel volto d'altri⁹⁶ e che conducono il soggetto a comprendersi già sempre come eticamente decentrato, ecceduto, esposto, e, quindi, ineludibilmente situato nell'atopia di una «sostituzione» per l'altro.⁹⁷

Questo intreccio di una figurazione orizzontale e di una verticale della trascendenza etica⁹⁸ esibisce subito anche un carattere temporale, non appena, anche qui, come in precedenza, si connette l'atopia dell'appello alla responsabilità con l'altra dimensione ad essa già sempre correlata: la diacronia. Sotto questo profilo, l'aspetto teologico dispiega un contributo rafforzativo assai peculiare. In particolare, lungo la traiettoria di un pensiero della temporalità, la trascendenza si manifesta proprio come quella forza propulsiva che, innescando l'intervento di un'ingiunzione *irrecuperabile* da parte del soggetto, lo sradica dalla centratura della presenza a sé⁹⁹ e lo espone all'esperienza *temporalmente iperbolica* della passività etica,¹⁰⁰ sospingendolo così – come abbiamo visto poc'anzi – verso una sostituzione per l'altro già sempre intrisa di una responsabilità giammai a disposizione.¹⁰¹ Esclusivamente attra-

⁹⁵ LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 129s; ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, 250; CIARAMELLI, *Transcendance et éthique*, 206, 210.

⁹⁶ LÉVINAS, *Totalité et infini*, 59.

⁹⁷ ID., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 125ss.

⁹⁸ La centralità di una tale commistione lévinassianamente connotata viene esplicitamente analizzata dai seguenti autori: CIARAMELLI, *Transcendance et éthique*, 203s; JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, 221s; ESTERBAUER, *Transzendenz-«Relation»*, 139s; ID., «Zeit als "geduldiges Warten auf Gott". Zur Konzeption von Transzendenz in "Totalität und Unendlichkeit"», in FISCHER – SIROVÁTKA (a cura di), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, 159-185; LLEWELYN, *Emmanuel Lévinas*, 156s; ID., *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Lévinas*, 66s; A.T. PEPERZAK, «The Significance of Lévinas's Work for Christian Thought», in BLOEHL (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God*, 184-199; R. VISKER, «The Price of Being Dispossessed: Lévinas's God and Freud's Trauma», *ivi*, 243-275; WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung*, 123s; MUERS, *Living for the Future*, 128s; PERPICH, *The Ethics of Emmanuel Lévinas*, 113s; STOELLGER, *Passivität aus Passion*, 343s; J.A. SIMMONS, *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2011; SEVERSON, *Lévinas's Philosophy of Time*; SIROVÁTKA, «Die Asymmetrie im Bezug zum Anderen und zu Gott»; L. WENZLER, «"Gott sieht das Unsichtbare und sieht, ohne gesehen zu werden"», in FISCHER – SIROVÁTKA (a cura di), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, 255-274.

⁹⁹ LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 66s.

¹⁰⁰ ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, 184.

¹⁰¹ ID., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 207ss. Rachel Muers discute in modo circostanziato le implicazioni teologiche della sostituzione in ambito di un'etica intergenerazionale riferendosi, peraltro, anche al prezioso contributo della riflessione di Dietrich Bonhoeffer (MUERS, *Living for the Future*, c. 6).

verso una tale esposizione, che scaturisce a partire dalla trascendenza, il soggetto eticamente configurato si scopre non soltanto risospinto verso un «passato immemoriale», ma anche proiettato verso un «futuro puro».¹⁰²

Nello specifico, è proprio la dimensione del futuro, che si schiude a partire dall'ingiunzione alla responsabilità, a evidenziare, per Lévinas, un'intima correlazione con il motivo della trascendenza divina. Se la cosa non ci sfugge, ne consegue subito l'estrema rilevanza che un tale aspetto può detenere per una riflessione etico-teologica orientata a una riconfigurazione radicale di un'etica intergenerazionale. Il modo migliore per veicolare la consistenza della posta qui in gioco è, a mio avviso, quello di lasciare anzitutto la parola a Lévinas stesso, il quale, in un passo estremamente denso, scrive:

Ecco, in altri, un senso e un obbligo che mi obbligano al di là della morte! Senso originario del futuro! Futurizzazione del futuro che non mi giunge come un a-venire, come orizzonte delle mie anticipazioni o protensioni. Non bisogna forse in questa significazione *imperativa* del futuro che mi concerne come una non-in-differenza all'altro uomo, come mia responsabilità per lo straniero – non bisogna forse in questa rottura dell'ordine naturale dell'essere intendere ciò che – impropriamente – si dice sopra-naturale? Intendere un ordine che sarebbe parola di Dio o, più esattamente ancora, la venuta stessa di Dio all'idea e la sua inserzione nel vocabolario – quanto basta per «riconoscere» e nominare Dio in ogni Rivelazione possibile? Futurizzazione del futuro – non come «prova dell'esistenza di Dio», ma come «caduta di Dio sotto il senso». Singolare intrigo della durata del tempo – al di là della sua significazione come presenza o come sua riconducibilità alla presenza [...] – il tempo come l'a-Dio (*A-Dieu*) della teologia!¹⁰³

E, a mo' di chiusa, Lévinas aggiunge subito dopo:

La responsabilità per l'altro, che risponde della morte d'altri, si vota a un'alterità che non appartiene più alla rappresentazione. Questa maniera di essere votato – questa devozione – è tempo. Resta relazione all'altro in quanto altro e non riduzione dell'altro al medesimo. Essa è trascendenza.¹⁰⁴

¹⁰² LÉVINAS, *Entre nous*, 133s; 192.

¹⁰³ *Ivi*, 192s. Su questo si veda DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, e le discussioni al riguardo di H. DE VRIES, «Adieu, adieu, a-Dieu», in PEPERZAK (a cura di), *Ethics as First Philosophy*, 211-220; J.D. CAPUTO, «Adieu - sans Dieu: Derrida and Lévinas», in BLOECHL (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God*, 276-311.

¹⁰⁴ LÉVINAS, *Entre nous*, 193.

Sopraspedendo sui tanti elementi che in questo lungo passo necessiterebbero di un commento circostanziato – cosa che però esula dall'economia specifica di questo contributo –, mi limito qui a richiamare l'attenzione sull'intima interrelazione che l'autore articola fra aspetto etico e teologico, e che inserisce immediatamente lungo la traiettoria di una riflessione necessariamente temporale (dove, peraltro, l'estrema fecondità di un tale plesso di senso per una riconfigurazione altra di un'etica rivolta all'umano futuro).

Quanto qui Lévinas ci dice, in estrema sintesi, è, innanzitutto, quanto abbiamo già appreso dalla sezione precedente: cioè che l'ingiunzione alla responsabilità, che sopraggiunge al soggetto a partire dall'alterità futura, lo espone e disappropria già sempre in una forma eccedente, ossia una forma tale per cui ad esso non è neppure mai data la possibilità di decidere se essere o meno responsabile per il futuro. Piuttosto, il soggetto, proprio attraverso l'ingiunzione alla responsabilità che lo decentra, si scopre già sempre in una (dis-)posizione di sostituzione per il futuro dell'alterità e per l'alterità del futuro, e ciò prima ancora che egli possa raccogliere la sua decisione in un atteggiamento tetico di accettazione o rifiuto.¹⁰⁵ Ma Lévinas ci dice qui anche qualcosa di più radicale, e cioè che un'ingiunzione eccessiva ed ex-statica del genere, in cui il soggetto, contrassegnato dalla forma di una passività radicale, è infranto da ed esposto a una carica temporale già sempre eticamente connotata, coincide esattamente con il precipitato stesso della manifestazione del divino. Epifania del divino come intima scaturigine dell'esperienza etica del tempo e temporale dell'etica (all'interno della – e come – vita del soggetto). Epifania del divino, cioè, come vissuta concrezione che innesca, attraverso l'appello dell'altro, un autotrascendimento del soggetto, in cui il soggetto medesimo esperisce in modo congiunto e indisciungibile la centrifugalità iperbolica di un'esposizione all'altro e l'esposizione iperbolica alla futurizione, senza poterne ancora distinguere le traiettorie – traiettorie che, in effetti, potrebbero essere distinte, solo se una tale esperienza dell'appello potesse essere preceduta da un soggetto sovrano già costituito e teticamente operativo.

Il futuro si presenta così – come abbiamo peraltro già rilevato nella precedente sezione – non come una categoria meramente formale, ma come l'immediata relazione etica con l'altro. Solo che ora possiamo aggiungere: anzitutto immediata relazione etica con l'altro divino – incidere stesso dell'«A-Dieu!» che penetra nel soggetto, spossessandolo

¹⁰⁵ E di qui, in fondo, la scaturigine di quanto, per percorsi alternativi, viene vagamente appreso come l'«intuizione morale» di un obbligo per il futuro (al di qua o al di là della possibilità di qualsivoglia strategia argomentativa).

ed esponendolo all'alterità del tempo e alla temporalità dell'altro. O ancora: il futuro come il divino che, sottraendosi, lascia l'«orma»¹⁰⁶ della sua stessa assenza come ingiunzione etica. In definitiva, non un'assenza astratta e vuota, ma piuttosto un'assenza articolata dalla responsabilità e che, come tale, fa sentire il suo riverbero lungo l'intera vita del soggetto come sostituzione per l'altro.¹⁰⁷

Probabilmente è esattamente in questo luogo di una trascendenza interpellante che bisognerebbe localizzare quanto le teorie morali dominanti individuano come base motivazionale ultima per una responsabilità intergenerazione e che, tuttavia, riescono a connotare solo in modo vago attraverso il rimando a una poco chiarita istanza di un'intuizione morale. Un tale pudore nei confronti di una penetrazione maggiore rispetto a questo luogo potrebbe addirittura sollevare un sospetto ermeneutico molto rivelativo. In effetti, si potrebbe essere ben tentati di interpretare questa ritrosia da parte delle *mainstream theories* ad approfondire una tale categoria come il mantenimento di una vitale posizione oscillatoria tale per cui, se da un lato esse elargiscono senz'altro al luogo eccentrico dell'intuizione morale una necessaria concessione, riconoscono così la sola ed effettiva capacità di fornire vera giustificazione per una responsabilità intergenerazionale, dall'altro lato, proprio esimendosi dall'approfondirne la portata, cercano, in qualche modo, di dissimulare ancora di fronte a se stesse ciò che esse intuiscono, eppure non sono disposte a riconoscere fino in fondo, ovvero il fatto che tale luogo eccentrico, se ampliato ed esteso fino alle sue più estreme implicazioni, ne scuoterebbe dal profondo l'intero impianto.

Peraltro, affrancandoci dalla fatica di speculazioni ulteriori, l'immediato riscontro dell'incidenza di una tale trascendenza dalla declinazione orizzontale e simultaneamente verticale si fa già sentire nella tonalità emotiva stessa che compenetra diversi pronunciamenti internazionali sulla responsabilità intergenerazionale. Infatti, nonostante il carattere spiccatamente e volutamente secolarizzato di questi ultimi, a una loro attenta lettura, si ottiene la chiara percezione di un loro consegnarsi e affidarsi a una semantica, in qualche misura, iperbolica: proprio come quella che si presenta, ad esempio, sotto l'egida di una «responsabilità solenne» che, se da un lato trasmette incisività e un impulso etico incondizionato, dall'altro non trova però la sua collocazione adeguata in nessuna concrezione argomentativa. Si rimanda, a tal proposito, alla

¹⁰⁶ LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 216.

¹⁰⁷ Intrigo Dio-soggetto-altro che Lévinas definisce anche nei termini di «illeità» (Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 214ss).

limpida formulazione contenuta in capo al documento della *United Nation Conference on the Human Environment* del 1972. Qui si legge:

Man has the fundamental right to freedom, equality and adequate conditions of life, in an environment of a quality that permits a life of dignity and well-being, and he bears a *solemn responsibility* to protect and improve the environment for present and future generations.¹⁰⁸

La semantica della «solennità» sembra così richiamare in una forma assai indicativa e pregnante quell'intreccio o chiasma della responsabilità in cui una dimensione trascendente dal basso e una dall'alto si coimPLICANO intimamente, dischiudendo, in tal modo, il genuino spazio per un contributo sia filosofico che teologico.

Anche Paul Ricœur, a chiusura di uno dei suoi illuminanti commenti al tema dell'altro nella filosofia lévinassiana, pare avere sott'occhio il medesimo intreccio, allorquando scrive:

Forse il filosofo in quanto filosofo deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare [...] o Dio – Dio vivente, Dio assente [...]. Su questa aporia dell'altro si arresta il discorso filosofico.¹⁰⁹

Senza dubbio, si può registrare e maneggiare questo arrestarsi come limite interno della o alla filosofia. Oppure – come ho provato a mostrare in queste pagine – si può interpretarlo come un necessario indugiare su una soglia discorsiva assolutamente irriducibile, sulla quale coabitano congiuntamente filosofia e teologia, separandosi e al contempo connettendosi. È esattamente su questa soglia che il richiamo alla responsabilità per l'umano futuro manifesta insieme la sua dimensione orizzontale e simultaneamente verticale, annunciando proprio in quella piega la sua posta in gioco più intima e radicale.

¹⁰⁸ UNITED NATIONS ENVIRONMENTAL PROGRAMME, *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, Stockholm, 5th-16th June 1972 (corsivi aggiunti). Analoghi rimandi alla semantica della «solennità» o della «responsabilità solenne» sono reperibili in numerosi documenti e dichiarazioni ufficiali di carattere internazionale. Si vedano fra gli altri: UNITED NATIONS AND INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE, *Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*, San Francisco, 26th June 1945, preambolo; UNESCO, *Declaration on the Responsibilities of the Present Generations Towards Future Generations*, Paris, 12th November 1997, preambolo.

¹⁰⁹ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, 409.

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- AGIUS E., *The Rights of Future Generations. In Search of an Intergenerational Ethical Theory*, Catholic University of Leuven, Leuven 1986.
- , «From Individual Rights to Collective Rights, to the Rights of Mankind», in E. AGIUS – S. BUSUTIL ET AL. (a cura di), *Our Responsibilities Towards Future Generations*, Gutenberg Press, Malta 1990, 27-48.
- , «The Earth Belongs to All Generations: Moral Challenges of Sustainable Development», in E. AGIUS – L. CHIRCOP (a cura di), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Praeger, Westport 1998, 103-122.
- , «Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought», in E. AGIUS – S. BUSUTIL ET AL. (a cura di), *Future Generations and International Law*, Earthscan Publications, London 2006, 3-12.
- AGIUS E. – BUSUTIL S. ET AL. (a cura di), *Our Responsibilities Towards Future Generations*, Gutenberg Press, Malta 1990.
- , (a cura di), *Future Generations and International Law*, Earthscan Publications, London 2006.
- AGIUS E. – CHIRCOP L. (a cura di), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Praeger, Westport 1998.
- ARENDT H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1958.
- , *The Life of the Mind*, 2 voll., A Haverst Book, San Diego-New York-London 1978.
- , *Was ist Politik?*, a cura di U. LUTZ, Piper Verlag, München-Zürich 1993.
- ARNESON R.J., «Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition», in *Political Studies* 39(1991)1, 36-54.
- ARRHENIUS G., «Mutual Advantage Contractarianism and Future Generations», in *Theoria* 65(1999)1, 25-35.
- AUERBACH B.E., *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, Peter Lang, New York 1995.
- BAIER A., «The Rights of Past and Future Persons», in E. PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Prometheus Books, Buffalo (NY) 1981, 171-189.
- BARRY B., «Justice between Generations», in P.M.S. HACKER – J. RAZ (a cura di), *Law, Morality, and Society*, Clarendon Press, Oxford 1977, 268-284.
- , «Circumstances of Justice and Future Generations», in R.I. SIKORA – B. BARRY (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia 1978, 204-248.
- , *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1989.
- , «Sustainability and Intergenerational Justice», in A. DOBSON (a cura di), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999, 93-117.
- BAUMGARTNER C., *Umweltethik – Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems*, Mentis, Paderborn 2005.
- BEDORF T., *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Suhrkamp, Berlin 2010.

- BIRNBACHER D., «Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31(1977), 385-401.
- , «What Motivates Us to Care for the (Distant) Future?», in A. GOSSERIES – L.H. MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, 273-300.
- BISCHOF S., *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, Herder, Freiburg-Wien 2004.
- BLOEHL J. (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Fordham University Press, New York 2000.
- BONNICI U.M., «Monotheistic Religions and Intergenerational Justice», in E. AGIUS – L. CHIRCOP (a cura di), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Praeger, Westport 1998, 3-6.
- BROWN-WEISS E., *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, United Nation University-Transnational Publishers, Tokyo-Dobbsferry (NY) 1989.
- BURKE E., *Reflections on the Revolution in France* (1790), a cura di L.G. MITCHELL, Oxford University Press, Oxford-New York 2009.
- BUTLER J., «Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism», in J. BUTLER – E. LACLAU – S. ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London-New York 2000, 11-43.
- CALLAHAN D., «What Obligations Do We Have to Future Generations?», in E. PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Prometheus Books, Buffalo (NY) 1981, 73-85.
- CAPUTO J.D., «Adieu - sans Dieu: Derrida and Lévinas», in J. BLOEHL (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Fordham University Press, New York 2000, 276-311.
- CARE N.S., «Future Generations, Public Policy and the Motivation Problem», in *Environmental Ethics* (1982)4, 195-213.
- , «Future Generations and the Motivation Problem», in T.-C. KIM – J.A. DATOR (a cura di), *Creating a New History for Future Generations*, Institute of the Integrated Study of Future Generations, Kyoto 1994, 293-305.
- CIARAMELLI F., *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Ousia, Bruxelles 1989.
- , «The Riddle of the Pre-Original», in A.T. PEPERZAK (a cura di), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*, Routledge, London-New York 1995, 87-94.
- DEROO N., *Futurity in Phenomenology: Promise and Method in Husserl, Lévinas, and Derrida*, Fordham University Press, New York 2013.
- DERRIDA J., *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983.
- , «Donner la mort», in J.M. RABATÉ – M. WETZEL (a cura di), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris 1992, 11-108.
- , «Force de loi: le fondement mystique de l'autorité / Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», in *Cardozo Law Review* 11(1990)5-6, 920-1045.
- , *Donner le temps, 1: La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991.
- , *L'Autre Cap*, Galilée, Paris 1991.
- , *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997.
- , «Ho il gusto del segreto», in J. DERRIDA – M. FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, 5-108.

- DE-SHALIT A., *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, London-New York 1995.
- DE VRIES H., «Adieu, adieu, a-Dieu», in A.T. PEPPERZAK (a cura di), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*, Routledge, London-New York 1995, 211-220.
- DOBSON A. (a cura di), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999.
- DURANTE M., *Comunità e alterità nell'opera di Emmanuel Lévinas. Il terzo, la legge, la giustizia. 1: Ermeneutica e trascendenza*, Thélème, Torino 2001.
- EDELGLASS W., «Rethinking Responsibility in an Age of Anthropogenic Climate Catastrophe», in W. EDELGLASS – J. HATLEY – C. DIEHM (a cura di), *Facing Nature. Lévinas and Environmental Thought*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA) 2012, 209-228.
- EDELGLASS W. – HATLEY J. – DIEHM C. (a cura di), *Facing Nature. Lévinas and Environmental Thought*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA) 2012.
- ELLIOT R., «Future Generations, Locke's Proviso, and Libertarian Justice», in *Journal of Applied Philosophy* 3(1986)2, 217-227.
- , «Contingency, Community and Intergenerational Justice», in N. FOTIOT – J.C. HELLER (a cura di), *Contingent Future Persons. On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997, 157-170.
- ESPOSITO R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- , *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- ESTERBAUER R., *Transzendenz-«Relation». Zum Transzendenz in der Philosophie Lévinas'*, Passagen, Wien 1992.
- , «Zeit als "geduldiges Warten auf Gott". Zur Konzeption von Transzendenz in "Totalität und Unendlichkeit"», in N. FISCHER – J. SIROVÁTKA (a cura di), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, Meiner, Hamburg 2013, 159-185.
- FISCHER N. – SIROVÁTKA J. (a cura di), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, Meiner, Hamburg 2013.
- FLATSCHER M., «Antwort als Verantwortung. Zur Dimension des Ethisch-Politischen in Waldenfels' Phänomenologie der Responsivität», in *Etica & Politica / Ethics & Politics* 13(2011)1, 99-133.
- GARDINER S.M., «A Contract on Future Generations», in GOSSERIES – MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, 77-118.
- GAUTHIER D., *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- GIBBS R., *Why Ethics? Signs of Responsibility*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- GLOVER J., *Causing Death and Saving Lives*, Penguin, Harmondsworth 1977.
- GOLDING M.P., «Obligations to Future Generations» (1971), in E. PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Prometheus Books, Buffalo (NY) 1981, 61-72.
- GOSSERIES A., «What Do We Owe the Next Generation(s)?», in *Loyola of Los Angeles Law Review* 35(2001), 293-354.
- , «Theories of Intergenerational Justice: a Synopsis», in *Surv. Perspect. Integr. Environ. Soc.* (2008)1, 39-49 (www.surv-perspect-integr-environ-soc.net/1/39/2008).

- , «Three Models of Intergenerational Reciprocity», in A. GOSSERIES – L.H. MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, 119-146.
- GOSSERIES A. – MEYER L.H. (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009.
- HATLEY J., «The Anarchical Goodness of Creation: Monotheism in Another's Voice», in W. EDELGLASS – J. HATLEY – C. DIEHM (a cura di), *Facing Nature. Lévinas and Environmental Thought*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA) 2012, 253-278.
- HEGEL G.W.F., *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* (1832-45), in Id., *Werke*, vol. 12, a cura di E. MOLDENHAUER – K.M. MICHEL, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.
- HEILBRONER R.L., *An Inquiry into Human Prospect*, Norton, New York-London 1974.
- HUBIN D.C., «Justice and Future Generations», in *Philosophy & Public Affairs* 6(1976)1, 70-83.
- HUME D., *A Treatise of Human Nature* (1739), a cura di D. FATE NORTON – M.J. NORTON, Oxford University Press, Oxford-New York 2001.
- , *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), a cura di T.L. BEAUCHAMP, Oxford University Press, Oxford-New York 1998.
- JEFFERSON T., *Letter to James Madison* (6 Sept. 1789), in M.D. PETERSON (a cura di), *The Portable Thomas Jefferson*, Penguin Books, New York 1975, 444-451.
- JONAS H., «Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics», in *Social Research* 40(1973)1, 31-54.
- , *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1979.
- JÜNGEL E., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Mohr Siebeck, Tübingen 1990, 2003.
- KANT I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Akademie Ausgabe, De Gruyter, Berlin 1923.
- , *Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* (1797), in Id., *Werke* (in sechs Bänden), vol. 4, a cura di W. VON WEISCHEDEL, WBG, Darmstadt 1956.
- , *Der Streit der Fakultäten* (1798), in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Akademie Ausgabe, De Gruyter, Berlin 1917.
- KARNEIN A., *A Theory of Unborn Life. From Abortion to Genetic Manipulation*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.
- KAVKA G.S., «Rawls on Average and Total Utility», in *Philosophical Studies* 27(1975)4, 237-253.
- , «The Futurity Problem», in R.I. SIKORA – B. BARRY (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia 1978, 180-203.
- , «The Paradox of Future Individuals», in *Philosophy & Public Affairs* 11(1981)2, 93-112.
- KIM T.-C. – HARRISON R. (a cura di), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse Press, Cambridge (UK) 1999.
- KOBAYASHI M., «Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective», in T.-C. KIM – R. HARRISON (a cura di), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse Press, Cambridge (UK) 1999, 7-61.

- , «Holistic Self and Future Generations: A Revolutionary Solution to the Non-Identity Problem», in T.-C. KIM – R. HARRISON (a cura di), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse Press, Cambridge (UK) 1999, 131-214.
- KUMAR R., «Who Can Be Wronged?», in *Philosophy & Public Affairs* 31(2003)2, 99-118.
- , «Wronging Future People: A Contractualist Approach», in GOSSERIES – MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice* 251-272.
- KÜNG H., «World Peace – World Religions – World Ethic», in E. AGIUS – L. CHIRCOP (a cura di), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Praeger, Westport 1998, 69-81.
- LASLETT P., «The Conversation between the Generations» (1972), in P. LASLETT – J.S. FISHKIN (a cura di), *Philosophy, Politics, and Society*, Fifth Series, Basil Blackwell, Oxford 1979.
- LASLETT P. – FISHKIN J.S. (a cura di), *Philosophy, Politics, and Society*, Fifth Series, Basil Blackwell, Oxford 1979.
- , «Introduction: Processional Justice», in P. LASLETT – J.S. FISHKIN (a cura di), *Justice between Age Groups and Generations*, Yale University Press, New Haven-London 1992, 1-23.
- (a cura di), *Justice between Age Groups and Generations*, Yale University Press, New Haven-London 1992.
- LECALDANO E., «Una nuova concezione della responsabilità morale per affrontare le questioni dell'etica pratica dal XXI secolo», in *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 8(2012), 31-46.
- LÉVINAS E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961.
- , *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967.
- , *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972.
- , *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974.
- , *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982.
- , «The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Lévinas», in R. BERNASCONI – D. WOOD (a cura di), *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, Routledge, New York-London 1988, 168-180.
- , *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991.
- , «De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec E. Lévinas», entretiens avec R. Kearney, in *Esprit* (1997)234, 121-140.
- LLEWELYN J., *Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge, London-New York 1995.
- , *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Lévinas*, Indiana University Press, Bloomington 2002.
- MANDERSON D., *Proximity, Lévinas, and the Soul of Law*, McGill-Queen's University Press, Montréal & Kingstone-London-Ithaca 2006.
- MARION J.L., «The Voice without Name: Homage to Lévinas», in J. BLOECHL (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Fordham University Press, New York 2000, 224-242.
- MARITAIN J., *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, Harmattan, Paris 1945.
- MERCIECA J., «God as the Guardian of Future Generations», in E. AGIUS – L. CHIRCOP (a cura di), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Praeger, Westport 1998, 6-8.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- , *Le visible et l'invisible*, a cura di C. LEFORT, Gallimard, Paris 1964.
- METZ J.B., *Zur Theologie der Welt*, Topos TB, Mainz 1968, 1973.

- MEYER L.H. (a cura di), *Intergenerational Justice*, Ashgate, Aldershot 2012.
- MEYER L.H. – ROSER D., «Enough for the Future», in A. GOSSERIES – L.H. MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, 219-248.
- MOLTMANN J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloher Verlagshaus, München 1985.
- , *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1989.
- , *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloher Verlagshaus, München 1995.
- , *Ethik der Hoffnung*, Gütersloher Verlagshaus, München 2010.
- MUERS R., *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, T&T Clark, London 2008.
- MULGAN T., *Future People. A Moderate Consequentialist Account of our Obligation to Future Generations*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- NANCY J.-L., *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.
- NARVESON J., «Utilitarianism and New Generations», in *Mind* 76(1967), 62-72.
- NEWMAN M., «Sensibility, Trauma, and the Trace: Lévinas from Phenomenology to the Immemorial», in J. BLOECHL (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Fordham University Press, New York 2000, 90-129.
- NIETZSCHE F., *Also Sprach Zarathustra* (1885), in Id., *Werke*, KSA (Kritische Studienausgabe), a cura di G. COLLI – M. MONTINARI, de Gruyter, Berlin-New York 1980.
- NOZICK R., *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford 1974.
- PAGE E., «Global Warming and the Non-Identity Problem», in T.-C. KIM – R. HARRISON (a cura di), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse Press, Cambridge (UK) 1999, 107-130.
- PAINE T., *Rights of Man* (1791), in Id., *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings*, a cura di M. PHILP, Oxford University Press, Oxford-New York 2008.
- PALOMBELLA G., «Reasons for Justice, Rights and Future Generations», in *EUJ Working Papers Law* 7(2007), 1-21.
- PARFIT D., *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- PARTRIDGE E. (a cura di), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Prometheus Books, Buffalo (NY) 1981.
- PASSMORE J., *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1974, 1980.
- PEPERZAK A.T. (a cura di), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*, Routledge, London-New York 1995.
- , «The Significance of Lévinas's Work for Christian Thought», in J. BLOECHL (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Fordham University Press, New York 2000, 184-199.
- PERPICH D., *The Ethics of Emmanuel Lévinas*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2008.
- POMARICI U., «Responsabilità verso le generazioni future», in L. CHIEFFI (a cura di), *Bioteologie e tutela del valore ambientale*, Giappichelli, Milano 2003, 39-65.
- PONTARA G., *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1995.

- RAWLS J., *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 1971.
- , *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
- RICHARDS D.A.J., *A Theory of Reasons for Action*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.
- ROBBINS J., «Tracing Responsibility in Lévinas's Ethical Thought», in A.T. PEPERZAK (a cura di), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*, Routledge, London-New York 1995, 173-183.
- ROBERTS M.A. – WASSERMAN D.T. (a cura di), *Harming Future Persons. Ethics, Genethics, and the Nonidentity Problem*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2009.
- ROEMER J.E. – SUZUMURA K. (a cura di), *Intergenerational Equity and Sustainability*, Palgrave, Basingstoke 2007.
- ROUTLEY R. – ROUTLEY V., «Nuclear Energy and Obligations to the Future», in *Inquiry* 21(1978), 133-179.
- SEVERSON E., *Lévinas's Philosophy of Time. Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA) 2013.
- SIDGWICK H., *The Methods of Ethics* (1874), Macmillan, London-New York 1907.
- SIKORA R.I. – BARRY B. (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia 1978.
- SIMMONS J.A., *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2011.
- , «Toward a Relational Model of Anthropocentrism: A Lévinasian Approach to the Ethics of Climate», in W. EDELGLASS – J. HATLEY – C. DIEHM (a cura di), *Facing Nature. Lévinas and Environmental Thought*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA) 2012, 229-252.
- SIROVÁTKA J., «Die Asymmetrie im Bezug zum Anderen und zu Gott. Ethische Ungleichheit und "Illéité"», in N. FISCHER – J. SIROVÁTKA (a cura di), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, Meiner, Hamburg 2013, 231-253.
- SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), a cura di K. SUTHERLAND, Oxford University Press, Oxford-New York 1993.
- SMITH M., «Environmental Risks and Ethical Responsibility: Arendt, Beck, and the Politics of Acting into Nature», in *Environmental Ethics* 28(2006), 227-246.
- , «The Earthly Politics of Ethical An-archē: Arendt, Lévinas, and Being with Others», in W. EDELGLASS – J. HATLEY – C. DIEHM (a cura di), *Facing Nature. Lévinas and Environmental Thought*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA) 2012, 161-190.
- STEINER H., «The Rights of Future Generations», in D. MACLEAD – P.G. STEINER (a cura di), *Energy and the Future*, Rowman & Allanheld, Totowa, NJ 1983, 151-165.
- STEINER H. – VALLENTYNE P., «Libertarian Theories of Intergenerational Justice», in A. GOSSERIES – L.H. MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, 50-76.
- STOELLGER P., «Fremdwahrnehmung. Die Menschenwürde des Fremden und die Fremdheit der Menschenwürde», in P. BAHR – H.M. HEINING (a cura di), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 367-403.

- , *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer «categoria non grata»*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- SUMNER L.W., «Classical Utilitarianism and the Problems of Population Policy», in R.I. SIKORA – B. BARRY (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia 1978, 91-111.
- THOMPSON J., *Intergenerational Justice. Rights and Responsibility in an Intergenerational Polity*, Routledge, New York-London 2009.
- , «Identity and Obligation in a Transgenerational Polity», in A. GOSSERIES – L.H. MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, 25-49.
- THOMPSON T.H., «Are We Obligated to Future Others?», in E. PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Prometheus Books, Buffalo (NY) 1981, 195-202.
- TOADVINE T., «Enjoyment and Its Discontents. On Separation from Nature in Lévinas», in W. EDELGLASS – J. HATLEY – C. DIEHM (a cura di), *Facing Nature. Lévinas and Environmental Thought*, Duquesne University Press, Pittsburgh (PA) 2012, 161-189.
- TREMEL J. (a cura di), *Handbook of Intergenerational Justice*, Elgar, Cheltenham 2006.
- UNESCO, *Declaration on the Responsibilities of the Present Generations Towards Future Generations*, Paris, 12th November 1997.
- UNITED NATIONS AND INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE, *Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*, San Francisco, 26th June 1945.
- UNITED NATIONS ENVIRONMENTAL PROGRAMME, *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, Stockholm, 5th-16th June 1972.
- VANNI M., *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, CNRS Editions, Paris 2004.
- VISKER R., «The Price of Being Dispossessed: Lévinas's God and Freud's Trauma», in J. BLOEHL (a cura di), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Fordham University Press, New York 2000, 243-275.
- VISSER'T HOOFT H.P., *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer, Dordrecht 1999.
- WALDENFELS B., *Ordnung im Zwielicht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987.
- , *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.
- , *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995.
- , *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997.
- , *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.
- , *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.
- , *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.
- , *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.
- , *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.
- , *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009.
- , *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2012.
- , *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015.

- WALZER M., *Obligations*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1970.
- WENZLER L., «“Gott sieht das Unsichtbare und sieht, ohne gesehen zu werden”», in N. FISCHER – J. SIROVÁTKA (a cura di), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, Meiner, Hamburg 2013, 255-274.
- WHITE L.T., «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», in *Science* 155(1967)3767, 1203-1207.
- WHITESIDE K.H., «Hannah Arendt and Ecological Politics», in *Environmental Ethics* 16(1994), 339-358.
- WISSENBURG M., «An Extension of the Rawlsian Savings Principle to Liberal Theories of Justice in General», in A. DOBSON (a cura di), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999, 173-198.
- WOHLMUTH J., *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2005.



Il presente intervento colloca la questione antropologica all'interno di una riflessione attorno alla dimensione etica del futuro. Nello specifico, mi propongo, da un lato, di mostrare quanto una determinata prospettiva fenomenologica, incentrata sul primato dell'alterità, possa gettare nuova luce sull'interrogazione circa i lineamenti giustificazionali per una responsabilità intergenerazionale e, dall'altro, di evidenziare i profili attraverso cui, proprio in linea con tale impostazione, un certo discorso etico-teologico si mostri in grado di apportare un contributo assai rilevante alla questione medesima.



This essay focuses on the anthropological element deeply involved in any consideration regarding the ethical dimension of the future. Particularly, I seek to show, on the one hand, in which terms a peculiar phenomenological perspective, rooted on the primacy of otherness, can best be able to shed new light on the questioning concerning the general categories employed for justifying an intergenerational responsibility. On the other, I attempt to outline the features by means of which, in line with such a mainstay, a particular form of ethico-theological discourse may arise, thereby offering a promising contribution to the issue.

GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE – FUTURITÀ – ALTERITÀ –
TRASCENDENZA – FENOMENOLOGIA