

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Rapporto con le future generazioni: aspetti antropologici, etici e teologici

Michele ILLICETO
Ferdinando MENGA
Rachel MUERS
Domenico SCARAMUZZI
Luca TORRE

Luca ALBANESE
Gualtiero BASSETTI
Antonio BERGAMO
Vincenzo DI PILATO
Alexandru MĂLUREANU
Francesco SCARAMUZZI
Manuela TEDESCHI

1 ANNO V
GENNAIO / GIUGNO 2019

EDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indi-
irizzo [http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2019

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

SOMMARIO

FOCUS

FERDINANDO MENGA

Il tempo delle generazioni, i tempi della responsabilità.

Riflessioni sulla giustizia intergenerazionale

alla luce di un'etica dell'alterità..... » 5

MICHELE ILLICETO

Il diritto del futuro e la responsabilità del presente » 25

LUCA TORRE

I limiti del contrattualismo » 45

DOMENICO SCARAMUZZI

La responsabilità è dal futuro..... » 63

RACHEL MUERS

«The Poor Will Never Cease»: Theological-Textual

Configurations of Time, Responsibility and Justice » 81

ARTICOLI

GUALTIERO BASSETTI

La pace del Mediterraneo.

Vocazione e missione di una Chiesa mediterranea » 99

VINCENZO DI PILATO

Interiorità e socialità.

Alcune implicazioni antropologiche dell'atto di fede » 107

ANTONIO BERGAMO

Identità e appartenenza nella prospettiva

di un'antropologia trinitaria..... » 127

FRANCESCO SCARAMUZZI

Repetitorium Theologiae Fundamentalis. Una riflessione

sull'evoluzione della teologia fondamentale

a partire da un testo apologetico » 141

| | |
|---|-------|
| LUCA ALBANESE | |
| <i>La vigilanza canonica sugli enti ecclesiastici diocesani</i> | » 177 |
| ALEXANDRU MĂLUREANU | |
| <i>The Importance and Significance of Communication and Communion: Conceptual Framework and Theological Perspective</i> | » 199 |
| MANUELA TEDESCHI | |
| <i>Il grido di abbandono di Gesù in croce. Una lettura teologica alla luce del vissuto spirituale di A. von Speyr e C. Lubich</i> | » 215 |
| RECENSIONI..... | » 249 |

FERDINANDO G. MENGA*

Il tempo delle generazioni, i tempi della responsabilità. Riflessioni sulla giustizia intergenerazionale alla luce di un'etica dell'alterità

Es gibt [...] kein Vorletztes an sich, so also daß sich irgendetwas an sich als Vorletztes rechtfertigen könnte, sondern zum Vorletzten wird etwas erst durch das Letzte, das heißt in dem Augenblick, in dem es bereits außer Kraft gesetzt worden ist. Das Vorletzte ist also nicht Bedingung des Letzten, sondern das Letzte bedingt das Vorletzte. Das Vorletzte ist also nicht ein Zustand an sich, sondern ein Urteil des Letzten über das ihm Vorangegangene (D. Bonhoeffer).¹

1. Introduzione: le generazioni future come problema etico

L'ingiunzione a un radicale mutamento di atteggiamento di noi attuali abitanti del pianeta nei confronti di soggetti a venire appare, a ragione, come una delle parole d'ordine fondamentali all'interno del dibattito pubblico corrente. Nonostante alcuni recenti rigurgiti negazionisti circa l'allarmante pericolo connesso al cambiamento climatico globale² – si veda, fra questi, l'assai influente posizione sostenuta ultimamente dal presidente degli Stati Uniti d'America, Donald Trump –, pare indubbio che soltanto un repentino e consistente cambio di rotta nelle correnti politiche ambientali potrà contribuire alla realizzazione delle premesse minime affinché anche le generazioni future possano

* Institut für Ethik, Ev.-Theologische Fakultät - Universität Tübingen. Docente associato di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università della Campania «Luigi Vanvitelli» (ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it).

¹ «Non esiste [...] un penultimo in sé, tale da poter dunque essere giustificato in sé come penultimo; una cosa diventa penultima solo attraverso l'ultima, cioè nel momento in cui è già stata messa fuori gioco. Il penultimo non è quindi condizione dell'ultimo, bensì questo condiziona quello. Il penultimo non è quindi uno stato in sé, bensì un giudizio dell'ultimo su quanto lo precede» (D. BONHOEFFER, «Die letzten und die vorletzten Dinge», in Id., *Werke*, 6: *Ethik*, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, München 1998, 151; trad. it. «Le cose ultime e penultime», in Id., *Etica*, Queriniana, Brescia 2010).

² Cf. N. ORESKES – E.M. CONWAY, *Merchants of Doubt*, Bloomsbury Press, New York 2010.

godere di una vita degna d'essere vissuta. In questo si palesa uno dei nodi centrali a cui noi contemporanei dobbiamo far fronte se vogliamo porci per davvero all'altezza di quanto richiede una riflessione radicale sulla relazione etica, politica e anche simbolica nel rapporto fra le generazioni. E la posta in gioco qui si presenta di carattere tanto più elevato e complesso quanto più dilatata si manifesta l'estensione temporale in base alla quale è da pensarsi un siffatto rapporto. In effetti – come ben ci ha insegnato, prima di tutti, Hans Jonas³ –, se in tempi passati si rivelava ancora giustificabile condensare l'interrogativo morale nei termini di una relazione intergenerazionale di carattere ristretto, oggi questo non è più possibile, dal momento che l'aumentata capacità tecnologica acquisita e la correlata incidenza degli effetti di stampo irreversibile sono tali da provocare un vero e proprio cambio epocale nella riflessione etica: si tratta, infatti, di pensare una responsabilità non solo orientata ai futuri vicini, ma, a ben guardare, anche a quelli lontani.

Tuttavia, per quanto possa sorprenderci, a una più attenta analisi, un senso d'obbligo a non danneggiare le generazioni a venire, sebbene diffusamente percepito e intuitivamente recepito come ineludibile, pare non tradursi in discorsi teorici e pratici davvero all'altezza di accoglierlo. Lo studioso americano Stephen Gardiner, nel suo importante libro *A Perfect Moral Storm*,⁴ definisce una situazione problematica del genere nei termini di una «tempesta morale perfetta». Lo stato di perfezione di tale tempesta è dato, secondo questo autore, da una serie di elementi correlati convergenti nella difesa di una priorità del presente a scapito del futuro. In estrema sintesi, è l'alleanza fra, da un lato, una mancanza di teorie etiche seriamente capaci di giustificare solidamente una responsabilità intergenerazionale e, dall'altro, una serie di prassi sociali e istituzionali tutte concentrate a favorire i presenti, a condurre a un lassismo assolutamente deleterio per le sorti dei futuri – lassismo che, secondo Gardiner, altro non fa che acuire ulteriormente quella che definisce una vera e propria «tirannia dei contemporanei»⁵ nei confronti degli abitanti a venire del pianeta.

Da qui affiorano i due punti principali di cui in questo contributo voglio occuparmi, ripercorrendo peraltro, in modo sintetico, alcune delle

³ Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1979 (trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990); Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1992 (trad. it. *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, Mimesis, Milano-Udine 2011).

⁴ Cf. S. GARDINER, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford 2011.

⁵ *Ivi*, 36.

tappe fondamentali della riflessione da me già effettuata in argomento.⁶ In primo luogo, intendo soffermarmi su come le teorie etiche *mainstream* rivelino le loro carenze nel rispondere adeguatamente a quanto un'etica segnatamente orientata al futuro esige. Il secondo punto introduce, invece, la questione chiave: se un discorso etico incentrato sul presente non si mostra capace di rispondere coerentemente a un'esigenza etica radicalmente rivolta al futuro, come può configurarsi un paradigma etico alternativo che viene incontro a tale esigenza?

L'ipotesi che vorrei qui avanzare è la seguente: per accogliere in modo radicale l'appello a una responsabilità nei confronti dei futuri è necessario abbandonare la strategia fondativa che cerca di estendere il presente al futuro, e intraprendere il percorso di un'etica che trasgredisce il primato del presente, accogliendo invece l'appello dell'alterità stessa del futuro. Si tratta, in altri termini, di un'etica che, al posto di fondarsi sull'*ora e qui* di un tempo e luogo presente e dei presenti, si rivolge piuttosto al trascendimento di un tempo altro e di un luogo altro da cui deriva la sua stessa propulsione motivazionale.

La prospettiva qui indicata solo apparentemente manifesta un carattere meramente speculativo. La pulsante concretezza a cui essa rimanda affiora, invece, in particolar modo, non appena – in compagnia di autori come Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida e Bernhard Waldenfels lungo la traiettoria dell'etica fenomenologica,⁷ ma già anche

⁶ Riprendo qui, in particolar modo, le riflessioni dei miei seguenti saggi: F.G. MENGA, «Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica», in *Diritto & Questioni Pubbliche. Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica* 14(2014), 711-793; ID., «Cose dell'«altro mondo». L'atopia della giustizia intergenerazionale quale sfida all'etica, alla politica e al diritto», in *Sociologia del diritto* 3(2017), 29-57; ID., «Problemi aperti di giustizia intergenerazionale: risposte ai miei critici», in *Etica & Politica / Ethics & Politics* 20(2018)1, 273-303; e la mia monografia: ID., *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

⁷ Individuare in modo appropriato ed esteso questo motivo nel pensiero degli autori citati implicherebbe un'approfondita indagine della maggior parte delle loro opere. Mi limito a segnalare, qui, i testi per me più significativi per il tema al centro di questo contributo: E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961 (trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980); ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967 (trad. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998); ID., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974 (trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983); J. DERRIDA, *Donner le temps, 1: La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991 (trad. it. *Donare il tempo. La falsa moneta*, Raffaello Cortina, Milano 1996); ID., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993 (trad. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina, Milano 1994); ID., *Force de loi: le «fondament mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris 1994 (trad. it. *Forza di legge. «Il fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino

Simone Weil, Karl Jaspers e Günther Anders sotto altri profili⁸ – ci rivolgiamo a un certo modo alternativo di configurare l'esperienza dell'obbligo morale: un obbligo non primariamente fondato sulla razionalità degli interessi, delle ragioni o della correlazione a diritti, ma costitutivamente incentrato su un appello radicale dell'altro che esige incondizionatamente un essere responsabili prima ancora che la macchina delle ragioni si metta in moto. Un'esperienza del genere, lungi dal detenere un carattere meramente astratto, si mostra estremamente vissuta proprio se calata – e non è un caso – nel contesto della questione intergenerazionale, in cui la vivida concretezza sta nel semplice fatto che, là dove finiscono le ragioni, gli interessi e gli obblighi correlati a diritti dei presenti nei confronti dei futuri, non per questo si estingue il sentimento profondamente percepito di risposta a un'ingiunzione di responsabilità.

2. Breve *excursus* sulle teorie morali, politiche e giuridiche legate alla questione intergenerazionale

Per individuare il predominio di una semantica del presente nei discorsi dedicati alla responsabilità intergenerazionale è necessario partire da un'indagine che non può ignorare l'incidenza fondamentale data dal contesto d'insorgenza stesso del problema. Non si può cioè prescindere dal fatto che la questione intergenerazionale, non appena è stata riconosciuta in tutta la sua peculiare portata e difficoltà teorica, abbia trovato il suo primo luogo di accoglienza e di 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

2003); B. WALDENFELS, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994; Id., *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002; Id., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006; Id., *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009; Id., *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2012; Id., *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015.

⁸ In riferimento a questi autori il mio interesse si concentra soprattutto sulle seguenti opere: S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Gallimard, Paris 1949 (trad. it. *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990); K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politische Bewußtsein in unserer Zeit*, Piper, München 1958 (trad. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1960); G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen, 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956 (trad. it. *L'uomo è antiquato, 1: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).

appieno sia la configurazione specifica delle premesse a partire dalle quali il tema intergenerazionale è stato formulato e continua a essere formulato (a tutt'oggi), sia anche i profili delle varie difficoltà ad esso connesse.

La teoria contrattualista, come è noto, prevede, fra le sue premesse fondamentali, l'esistenza di soggetti orientati al perseguimento dell'interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo.⁹ Le generazioni future, tuttavia, sono caratterizzate proprio dal fatto di non esistere ancora e non poter cooperare,¹⁰ a meno che non si voglia intendere per generazioni future quelle che si sovrappongono parzialmente a quelle presenti. Attraverso una tale strategia, però, 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.¹¹ 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.¹²

A questo ostacolo teorico, che può essere definito ostacolo della non-esistenza dei soggetti futuri, se ne aggiunge un altro: quello dell'asimmetria. In effetti, l'altro rilievo problematico che emerge nell'impostazione contrattualista 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

⁹ Mi limito qui a riportare le riflessioni di carattere maggiormente paradigmatico all'interno dell'assai nutrito dibattito in tale ambito: cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-London 1971 (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1989), §§ 24, 44; D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986.

¹⁰ Cf. S. GARDINER, «A Contract on Future Generations?», in A. GOSSERIES – L.H. MEYER (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, 81ss; R.P. HISKES, *The Human Right to a Green Future. Environmental Rights and Intergenerational Justice*, Cambridge University Press, New York 2009, 50ss.

¹¹ Cf. B. BARRY, «Circumstances of Justice and Future Generations», in R. SIKORA – B.M. BARRY (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia 1978; GARDINER, *A Perfect Moral Storm*, 123, 170-174.

¹² Cf. BARRY, «Circumstances of Justice and Future Generations»; G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, Laterza, Roma-Bari 1995, c. 3; W. BECKERMAN, «The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice», in J. TREMMEL (a cura di), *Handbook of Intergenerational Justice*, Elgar, Cheltenham 2006, 53-71.

insignificante, capacità d'influenza di quest'ultime sulla prima. Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti rappresenta un ulteriore ostacolo in seno all'impostazione contrattualista.¹³

Le cose risultano altrettanto problematiche anche per l'impostazione utilitarista, la quale 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 d'universalità e d'irrelevanza temporale su cui essa fonda l'utilità o la felicità da massimizzare.¹⁴ In effetti, mentre tali caratteri sembrano tenere nel caso del calcolo di felicità totale o media in un contesto limitato al presente o al vicino futuro, non altrettanto accade quando si tratta di tenere conto di generazioni appartenenti a un futuro distante.¹⁵ 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 (o, se vogliamo, alle preferenze/necessità future).

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 o metafisico. In generale, queste teorie, di cui Emmanuel Agius¹⁶ e, in certa misura, Hans Jonas¹⁷ offrono probabilmente le formulazioni più limpide, sostengono di derivare la responsabilità di esseri attuali nei confronti di esseri futuri a partire da una comunanza d'essenza o di genere. Il problema fonda-

¹³ Cf. KOBAYASHI, «Atomistic Self and Future Generations», in T.C. KIM – R. HARRISON (a cura di), *Self and Future Generations: An Intercultural Conversation*, White Horse Press, Cambridge 1999, 13ss; GARDINER, «A Contract on Future Generations?», 81ss.

¹⁴ Cf. H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics* [1874], Macmillan, London-New York 1907, 414.

¹⁵ Cf. J. PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1980; A. DE-SHALIT, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, London-New York 1995, c. 3.

¹⁶ Cf. soprattutto E. AGIUS, «Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought», in ID. ET ALII (a cura di), *Future Generations and International Law*, Earthscan, London 2006, 3-12.

¹⁷ Cf. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, c. 4, §§ 4-7; ID., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 128-146. Cf. anche G.S. KAVKA, «The Futurity Problem», in R.I. SIKORA – B. BARRY (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia 1978, 191-196; e H.P. VISSER'T HOOFT, *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer, Dordrecht 1999, 122, 133ss, 149ss.

mentale collegato a queste impostazioni 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 d'essenza con altri soggetti appartenenti alla medesima specie ne dovrebbe discendere necessariamente un obbligo morale nei loro confronti? Diversi autori, tra cui Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida e Bernhard Waldenfels, sotto molteplici profili, hanno messo in dubbio un tale postulato e illustrato la sua indifendibilità. Essi mostrano non soltanto come il richiamo etico alla responsabilità verso altri insorga ancor prima di ogni costrizione ontologica e definizione d'essenza ma, per di più, come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo nella misura in cui resta collegata alla singolarità irripetibile del richiamo da cui emerge, sfuggendo così ad ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica o costrizione contrattuale.¹⁸

Ma la critica nei confronti di tali impostazioni metafisico-sostanzialistiche non si limita soltanto alla loro carenza argomentativa in termini di fondazione motivazionale. Altro punto spinoso è che le teorie sostanzialistiche spingono necessariamente a una ferma preferenza dei presenti rispetto ai futuri, bypassando la questione della giustizia distributiva di carattere intergenerazionale.¹⁹ In base a siffatte teorie non si riesce a evincere il perché non si dovrebbe adottare, difatti, una soluzione tale per cui ai *titolari* d'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, 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.

Probabilmente la teoria consequenzialista sviluppata da Derek Parfit esibisce una delle linee argomentative più solide a sostegno della difficoltà fondamentale che incontra ogni giustificazione della respon-

¹⁸ Questo tipo di problematicità è quello che ravviso anche nel discorso giustificativo proposto ultimamente da Michele Illiceto, il quale, nonostante un'esplicita attenzione al carattere etico della relazionalità intergenerazionale, fa cortocircuitare, in ultima istanza, ogni aspetto etico-fenomenologico della relazione su un previo e più originario sostrato ontologico. Cf. a proposito M. ILLICETO, «Il diritto di chi non c'è: tra ontologia della possibilità e principio della generatività», in *Etica & Politica / Ethics & Politics* 20(2018)1, in part. 212ss.

¹⁹ Cf. W. JENKINS, *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Georgetown University Press, Washington, DC 2013, 286s.

sabilità intergenerazionale. Con il suo celebre percorso argomentativo noto con il nome di *Non-Identity Problem*, Parfit in effetti pone un serio ostacolo a obblighi rivolti verso soggetti futuri.²⁰ Come è noto, egli parte dalla premessa di forme d'obbligo basate su azioni che possono essere soggette a un giudizio di responsabilità solo se provocano effettivamente un danno a qualcuno. Tuttavia, proprio perché queste azioni che provocano danno sono esattamente quelle che producono anche l'identità stessa di determinati soggetti futuri altrimenti inesistenti se venissero attuate azioni alternative, questi ultimi soggetti non possono condannare coloro che hanno provocato loro danno per il fatto stesso che comportamenti alternativi avrebbero comportato l'esistenza di altri soggetti.

Per cogliere a pieno il precipitato etico-pratico di un tale ragionamento, poniamo che la generazione attuale debba decidere se adottare una politica energetica A di austerità per i presenti ma benefica per soggetti futuri oppure una politica B di maggiore spreco tale però da dare maggior beneficio ai presenti a detrimento dei futuri. La conclusione che si raggiunge, seguendo Parfit, è la seguente: la politica di spreco B non è comunque condannabile, poiché, se i soggetti futuri, che essa genera, la condannassero, finirebbero per condannare i medesimi comportamenti che soltanto producono la loro esistenza. Preferendo perciò una politica diversa, tali soggetti, in fondo, non farebbero altro che assumere la preferenza di non esistere affatto. Conclusione: nella misura in cui un qualsiasi comportamento presente garantisce un'esistenza appena degna d'essere vissuta per soggetti futuri, costoro non sono nella condizione di poter imputare responsabilità alcuna nei confronti di suddetti comportamenti, giacché questi ultimi sono gli unici generanti l'esistenza stessa dei soggetti giudicanti.

In estrema sintesi, quindi, tutte le difficoltà relative al modo in cui le teorie etiche tradizionali hanno affrontato e affrontano il problema degli obblighi verso le generazioni future risultano essere, nel loro complesso, tali da rispecchiare i limiti di un'impostazione fondamentalmente centrata sul *primato della temporalità presente*:²¹ primato di ciò che è empiricamente esistente 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; oppure ancora il primato di un futuro che deve la configurazione della sua esistenza a partire da stati

²⁰ Cf. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, 351-379 (trad. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1985).

²¹ Cf. KOBAYASHI, «Atomistic Self and Future Generations», 13ss; R. MUERS, *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, T&T Clark, London 2008, c. 1.

di fatto totalmente dipendenti dal presente. Volendo ricorrere nuovamente all'efficace formulazione di Gardiner sopra menzionata, ecco perché si può ben definire questa impostazione generale nei termini di una vera e propria «tirannia dei contemporanei».²²

Questa problematicità ingenerata dal predominio di una semantica tutta incentrata sulla contemporaneità non può che acuirsi, non appena dall'ambito di un discorso etico sulle generazioni future si passa a quello di marca prettamente politica e giuridica.

In effetti, una delle maggiori critiche che diversi studiosi hanno mosso al meccanismo democratico è proprio quella di non riuscire a rispondere adeguatamente all'emergenza ambientale e intergenerazionale a causa del presentismo che la avviluppa²³ e che si radica nella natura stessa del dispositivo della sovranità popolare e dell'auto-determinazione collettiva, cioè quello di un esercizio del potere dei «cittadini presenti» che non può che essere fundamentalmente orientato «a beneficio dei presenti»²⁴ (o al massimo dei futuri più prossimi).

Proiettandoci all'interno del contesto giuridico e del relativo discorso calibrato attorno al rapporto che i consociati intrattengono fra di loro in termini di diritti e correlativi obblighi, l'eventuale trasgressione del presentismo a favore di vincoli intergenerazionali, come si può ben intuire, palesa una medesima se non addirittura maggiore problematicità.²⁵ Si verifica qui esattamente quella che Gustavo Zagrebelsky definisce la «rottura della contemporaneità»,²⁶ «la base su cui

²² GARDINER, *A Perfect Moral Storm*, 36.

²³ Cf. D. THOMPSON, «Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship», in *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13(2010)1, 17-37; D. JAMIESON, *Reason in a Dark Time. Why the Struggle against Climate Change Failed – and What It Means for our Future*, Oxford University Press, Oxford 2014, 96ss; J. BOSTON, *Governing for the Future. Designing Democratic Institutions for a Better Tomorrow*, Emerald, Bingley 2016, cc. 1-4.

²⁴ THOMPSON, «Representing Future Generations», 17.

²⁵ Questa difficoltà è messa in evidenza da diversi studiosi in seno al discorso giuridico. In particolar modo da R. BIFULCO, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano 2008, c. 3; A. GOSSERIES, «Lo scetticismo sui diritti delle generazioni future è giustificato?», in R. BIFULCO – A. D'ALOIA (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli 2008, 29-39; A. D'ALOIA, «Generazioni future (dir. cost.)», in *Enciclopedia del Diritto*, Annali, vol. IX, Giuffrè, Milano 2016, 331-390; G. ZAGREBELSKY, *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016, c. 15. Per ulteriori approfondimenti sulla questione rinvio a F. CIARAMELLI, «Responsabilità per le generazioni future: la funzione del diritto», in F. CIARAMELLI – F.G. MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017, 15-35.

²⁶ ZAGREBELSKY, *Senza adulti*, 86.

finora si è presentata la vigenza delle norme [...] del diritto».²⁷ Da ciò se ne trae allora una sola conseguenza nell'ambito di un discorso giuridico di profilo intergenerazionale: l'esigenza di tematizzare la questione dei «Diritti delle generazioni future», più che rivendicare una maggiore attenzione, risulta addirittura essere – come prosegue ancora l'autore – «una di quelle espressioni improprie che usiamo per nascondere la verità».²⁸ Si tratta di una verità tanto semplice dal punto di vista giuridico, quanto irricevibile e (a tratti) ripugnante sotto il profilo di una morale comune: «Le generazioni future, proprio in quanto tali, non hanno alcun diritto soggettivo da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inferto, persino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto violazione di un qualche loro "diritto" in senso giuridico».²⁹

Per Zagrebelsky ne risulta dunque che l'unica possibilità di affrontare adeguatamente «il tema dei diritti delle generazioni future»³⁰ è quella di dirottarlo verso la «categoria del dovere».³¹ Una tale dimensione, per quanto abiti e possa essere registrata senz'altro lungo la linea di confine fra politica e costituzionalismo³² e possa essere affrontata in modo più o meno esplicito dal punto di vista giuridico,³³ non può però sottrarsi per principio all'esigenza di un'interrogazione preliminare e radicale di carattere «essenzialmente morale».³⁴ Quale che sia l'opzione intrapresa – ossia più o meno esplicitamente rivolta a un

²⁷ *Ivi*, 85.

²⁸ *Ivi*, 86.

²⁹ *Ivi*. Cf. anche A. SPADARO, «L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione», in BIFULCO – D'ALOIA (a cura di), *Un diritto per il futuro*, 71-111.

³⁰ ZAGREBELSKY, *Senza adulti*, 92.

³¹ *Ivi*, 87.

³² Cf. P. HÄBERLE, «A Constitutional Law for Future Generations – the "Other" Form of the Social Contract: the Generation Contract», in TREMMEL (a cura di), *Handbook of Intergenerational Justice*, 225s.

³³ Cf. E. BROWN WEISS, *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, United Nation University & Transnational Publishers, Tokyo-Dobbsferry, NY 1989; L. WESTRA, *Environmental Justice and the Rights of Unborn and Future Generations. Law, Environmental Harm and the Right to Health*, Earthscan, London 2006; A. PISANÒ, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Giuffrè, Milano 2012, 162ss; U. POMARICI, «Verso nuove forme dell'identità? Generazioni future e dignità umana», in CIARAMELLI – MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, 91-142.

³⁴ ZAGREBELSKY, *Senza adulti*, 92. Per una riflessione ricostruttiva generale sull'utilizzo della categoria di «dovere» in ambito di diritto intergenerazionale cf. BIFULCO, *Diritto e generazioni future*, 113s, 165-169. Sebbene insista su una caratterizzazione più marcatamente giuridica e altresì critica nei confronti dell'impostazione di Zagrebelsky, anche Tommaso Greco, in ultima istanza, lascia emergere l'importanza di una base eti-

discorso direttamente giuridico –, si viene quindi riproiettati nell'ambito di un'interrogazione etica preliminare³⁵ e nella correlata difficoltà trasmessa dal primato di una temporalità presente e dei presenti che non riesce a fornire piena legittimazione di una responsabilità genuinamente votata agli abitanti del pianeta in un futuro lontano. In ultima analisi, una tale interrogazione non può che registrare una situazione paradossale o comunque piuttosto singolare: il carattere di *futurità*, che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri, nel momento in cui viene affrontato, 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.

Due sembrano essere allora gli esiti inevitabili a partire da questa situazione di precarietà fondazionale, senza voler cedere a manierismi filosofici di una raffinatezza tanto ammirabile quanto poco incisiva ai fini della risoluzione dei problemi di fondo: 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.

Numerose sono le impostazioni che, con modalità e accentuazioni diverse, esibiscono *volens nolens* il ricorso a una tale intuizione morale³⁶ quale risorsa ultima per un'etica del futuro: da John Rawls³⁷ a David Gauthier³⁸ e da Brian Barry³⁹ a Bruce Auerbach,⁴⁰ fino a giungere all'estrema ammissione di Derek Parfit il quale, nonostante aver esibito l'argomentazione più poderosa contro la giustificabilità di una

co-antropologica preliminare (cf. T. GRECO, «Da dove vengono i diritti delle generazioni future?», in *Etica & Politica / Ethics & Politics* 20[2018]1, 249-261).

³⁵ Cf. S. GARDINER, «In Defense of Climate Ethics», in S. GARDINER – D.A. WEISBACH, *Debating Climate Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2016, 37.

³⁶ Su questa questione rinvio alle mie riflessioni in MENGA, «Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica».

³⁷ Cf. RAWLS, *A Theory of Justice*, §§ 4, 24, 44.

³⁸ Cf. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, 16, 303.

³⁹ Cf. BARRY, «Justice Between Generations», 276, 284.

⁴⁰ Cf. B.E. AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, Peter Lang, New York 1995, 209.

responsabilità intergenerazionale – il celebre *Non-Identity Problem*⁴¹ poc'anzi citato –, 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 alla responsabilità di carattere ineludibile.⁴²

Il problema spinoso, tuttavia, è che in ciascuna delle impostazioni appena citate, l'istanza dell'intuizione morale si rivela non soltanto estrinseca, ma, in ultima analisi, anche incoerente rispetto all'impianto teorico di volta in volta messo in campo. Articolandosi in fondo nel richiamo a una responsabilità incontrovertibile – oltre ragioni, interessi e calcoli –, un'intuizione del genere in effetti non trova una collocazione adeguata nella struttura argomentativa di tali teorie e le costringe inevitabilmente a contraddizioni interne insuperabili.⁴³

Ne consegue, pertanto, che l'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.

3. Trascendenza etica ed esposizione al futuro *dell'altro*

La proposta che vorrei qui avanzare, al fine di individuare l'impostazione richiesta, è quella di rivolgersi a una dimensione etica segnatamente improntata al primato dell'alterità a cui inerisce, peraltro, una peculiare riconfigurazione della portata temporale del futuro.

Un'impostazione del genere, come preannunciato, convoca all'appello la riflessione di autori quali Lévinas, Derrida e Waldenfels e si basa sull'esplicito presupposto di un soggetto, in generale, e un soggetto etico, in particolare, che 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 costitutiva relazione con l'altro, ossia, più precisamente, da una condizione tale per cui esso è già sempre interpellato da e chiamato a rispondere alle istanze dell'alterità ancora prima di poter perve-

⁴¹ Cf. PARFIT, *Reasons and Persons*, c. 16.

⁴² Cf. *ivi*, 447, 451ss.

⁴³ Per approfondimenti al riguardo rinvio alla mia monografia MENGA, *Lo scandalo del futuro*, cc. 3-5.

nire pienamente a se stesso e reclamare, dunque, una costituzione del rapporto etico a partire da un presupposto autoriflessivo.⁴⁴

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 una relazione d'eteronomia prima ancora che d'autonomia, di spossamento prima ancora che di autoreferenzialità, d'esposizione prima ancora che di autoriflessione, 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, prenderne le misure e decidere se stipularvi o meno un patto.⁴⁵ 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, atopia e asimmetria originarie. La situazione in cui si imbatte un soggetto genuinamente interpellato è, in altri termini, quella di trovarsi immancabilmente investito da una richiesta che gli giunge da un tempo altro rispetto al suo presente, da un luogo altro rispetto al suo luogo proprio e da una sollecitazione inevitabile, antecedente a qualsivoglia possibilità di previsione, elusione o anche propiziazione.

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 – come sembrano sostenere alcuni discorsi fedeli all'ipseità trascendentale o al *self-interest* quale unica opzione per la strutturazione del soggetto –, ma le si conferisce invece il suo più genuino carattere responsivo.⁴⁶ In tal modo, si passa a una soggettività connotata non più

⁴⁴ Su questa impostazione, cf. in generale LÉVINAS, *Totalité et infini*; J. DERRIDA, «Ho il gusto del segreto», in J. DERRIDA – M. FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, 100s; P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990 (trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993); WALDENFELS, *Sozialität und Alterität*, cc. 1, 2, 4, 5.

⁴⁵ Cf. LÉVINAS, *Totalité et infini*, 52s; DERRIDA, «Ho il gusto del segreto», 99s; WALDENFELS, *Antwortregister*.

⁴⁶ Su questa dimensione della soggettività, che è stata indagata in particolar modo da WALDENFELS – cf. *Antwortregister; Bruchlinien der Erfahrung; Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006 (trad. it. *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008), cc. 3 e 5 –, mi permetto di rinviare ai miei

dalla teticità del nominativo e dalla modalità temporale presente di un «io agisco» o «io sono responsabile», ma dal carattere della paticità: una soggettività cioè che, prendendo le mosse dal tempo e luogo eccentrici dell'ingiunzione dell'altro, si ritrova al dativo o all'accusativo di un «mi accade / mi interpella» qualcosa a cui non posso non rispondere.⁴⁷

In particolare, nel contesto dell'etica intergenerazionale è l'aspetto della *diacronia* quello che certamente detiene maggiore rilevanza e su cui, dunque, è necessario concentrare l'attenzione.

Se, però, non pone grandi difficoltà comprendere i termini in cui la relazione etica con l'alterità comporta una trasgressione del presente verso un passato inattingibile⁴⁸ – ogni appello da parte dell'altro, infatti, implica un'ingiunzione irrecuperabile, poiché l'altro ci ha già costretti a una risposta, prima ancora di poterlo trasformare in un qualcosa di disponibile alla nostra presa autoriflessiva e calcolatrice⁴⁹ –, 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 esercitata da quest'ultimo?

A mio avviso, la chiave di volta sta qui nel capire e nell'insistere sul fatto che un'autentica dimensione ingiuntiva o d'interpellazione etica non investe esclusivamente il passato, ma anche il futuro. Insomma, per quanto intuitivamente difficile da raffigurarsela, una forma d'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.⁵⁰

Una tale ingiunzione del futuro, per essere interpretata in modo originario e radicale, non può essere intesa dunque come il mero risul-

saggi F.G. MENGA, «La "passione" della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels», in *aut aut*(2003)316-317, 209-237; ID., «Né prima, né ultima parola. Il discorso dell'estraneo di Bernhard Waldenfels», postfazione all'ed. it. di WALDENFELS, *Fenomenologia dell'estraneo*, 157-179; ID., «The Experience of the Alien and the Philosophy of Response», in *Etica & Politica / Ethics & Politics* 13(2011)1, 7-15; ID., «Mediazione e contingenza. La logica della risposta nella fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels», in ID., *La mediazione e i suoi destini. Profili filosofici contemporanei fra politica e diritto*, ombre corte, Verona 2012, 62-95.

⁴⁷ Cf. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 134ss.

⁴⁸ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, 280 (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 1980).

⁴⁹ Cf. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 133.

⁵⁰ Cf. M. VERGANI, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2015, 104.

tato 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.

Esattamente in questa prospettiva siamo in grado di cogliere i motivi profondi per cui già autori come Günther Anders e più di recente Rachel Muers possono affermare a ragione che 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»⁵¹ o «fantasia morale».⁵²

Il futuro, di conseguenza, si connota in termini etici in modo costitutivo e non semplicemente supplementare, come avevano già teorizzato, sotto profili diversi, pensatori come Franz Rosenzweig,⁵³ Emmanuel Lévinas⁵⁴ e Vladimir Jankélévitch.⁵⁵

Ma, se ben riflettiamo, è proprio in tal modo che il futuro etico, che rompe la sincronia del tempo presente, mostra, assieme a un carattere di diacronia anche un tratto di trascendenza ed eccentricità originaria. Infatti, l'appello che ci ingiunge dal futuro e ci proietta al futuro esercita una pressione etica che, a ben vedere, proprio perché non disponibile alla presa del presente, sfugge all'individuazione entro un posto nel mondo. Questo futuro, anzi, in quanto appello che si annuncia sempre da un «altrove»⁵⁶ che irrompe nel mondo, resiste all'essere reso elemento od oggetto disponibile o configurabile dentro l'immanenza⁵⁷ di strate-

⁵¹ MUERS, *Living for the Future*, 19.

⁵² ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 273. Sebbene implichi una virata piuttosto consistente rispetto all'economia ristretta di queste pagine, nondimeno mi preme ricordare, in questo contesto, come anche Dietrich Bonhoeffer, nel suo discorso etico-eschatologico, ravveda la configurazione essenziale della realtà attuale nei termini di un penultimo su cui incide già sempre il «giudizio» della realtà ultima su di esso: cf. BONHOEFFER, «Das Vorletzte und das Letzte», 141s.

⁵³ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988 (trad. it. *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2013), parte II, libro 3; Id., «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"», in Id., *Das Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung*, Alber, Freiburg i.B.-München 2013 (trad. it. «Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a *La stella della redenzione*», in Id., *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991), 109ss.

⁵⁴ LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 139ss; Id., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991 (trad. it. *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998), 143-164, 177-197, 235-246.

⁵⁵ V. JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 3: *La volonté de vouloir*, Ed. du Seuil, Paris 1980, 37ss (trad. it. *Il non-so-che e quasi niente*, Marietti, Genova 1987).

⁵⁶ WALDENFELS, *Antwortregister*, 267.

⁵⁷ Cf. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 173.

gie contrattuali e deliberative o anche entro codificazioni formalizzabili e iterabili.

Non a caso Lévinas conferisce a questa dinamica di interpellazione dell'altro – e dell'altro dal futuro – la configurazione enigmatica di una «resistenza etica»,⁵⁸ resistenza esercitata da una trascendenza irriducibile ad ogni immanenza. Prescindendo da una colorazione religiosa ed escatologica, che un tale *topos* senz'altro esibisce,⁵⁹ la cosa importante che qui mi preme mantener ferma è che tale resistenza di cui parla Lévinas si traduce in un appello che si fa sentire nel mondo, eppure resta fuori dal mondo – sì, un appello proprio come quello di un'ingiunzione alla responsabilità verso un futuro che ancora non esiste, eppure, poiché comunque penetra nel mondo, ci inquieta e ci «sconvolge»⁶⁰ sotto forma di una fastidiosa e ineludibile intuizione morale.

Questa resistenza da parte della trascendenza che, però, in quanto tale, nulla può contro il potere del presente – tant'è che può al limite restare inascoltata⁶¹ – è così una sorta di *epoché* o sospensione etica del potere dei presenti e del presente al mondo. *Epoché* che sì inquieta il potere attraverso il comandamento etico – che in Lévinas si esprime mirabilmente nel «non ucciderai» trasmesso dal volto dell'altro⁶² –, eppure non per questo riesce davvero a scalfirlo, tant'è che quest'ultimo, a ben guardare, continua nel suo corso, come se nulla fosse avvenuto.⁶³ Si tratta, dunque, in termini ancora più precisi, di una sospensione tale per cui, sebbene nulla possa, ci rammenta però – se e quando l'ascoltiamo – un fatto fondamentale: che dinanzi all'alterità dell'altro semplicemente e letteralmente – come ci dice ancora Lévinas – «non poss[iamo] più potere».⁶⁴

Nell'ambito di un'etica intergenerazionale, ne deriva così la penetratività di un'ingiunzione alla responsabilità che proviene da un «altrove» del futuro e che non implica né onnipotenza né impotenza da parte di una trascendenza che incide escatologicamente sull'immanenza – né possibile ira, né silenzio di Dio⁶⁵ –, ma nudo e incondizionato ammo-

⁵⁸ *Ivi*.

⁵⁹ Per approfondire questa traiettoria del discorso si vedano le assai istruttive pagine di JENKINS, *The Future of Ethics*, c. 7.

⁶⁰ LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 204.

⁶¹ Cf. *ivi*, 207s.

⁶² Cf. *ivi*, 173.

⁶³ Cf. *ivi*, 206s.

⁶⁴ *Ivi*, 173.

⁶⁵ Mi è qui soltanto possibile accennare, senza poterlo affrontare, l'importante portato della logica escatologica sulla questione delle generazioni future. Un tale tema andrebbe declinato non soltanto in termini filosofici, ma anche in prospettiva teologico-sistemica attraverso un confronto, per lo meno, con autori quali Bultmann, Teilhard de Chardin, von Balthasar, Rahner, Moltmann, Pannenberg e Ratzinger. Faccio cenno

nimento al potere attraverso il comandamento etico stesso: un comandamento che tanto esorta e sconvolge il potere, quanto neppure si rende in grado di opporvisi, tant'è che quest'ultimo, se vuole, può benissimo perpetuarsi nella pratica di una «tirannia dei contemporanei»,⁶⁶ come se nessuna opposizione a esso si fosse mai palesata. Suonano così le parole di Lévinas che ben ci illustrano lo sconvolgimento che questo appello provoca e che però nulla può, giacché esso non si gioca affatto dentro l'arena dei poteri di questo mondo:

Lo sconvolgimento sconvolge l'ordine [di volta in volta dato] senza turbarlo seriamente. Entra in esso in modo talmente impercettibile che vi si è già ritirato, a meno che non lo si trattenga. S'insinua, si ritira ancor prima d'entrare. Resta solo per chi vuole dargli seguito. Altrimenti ripristina subito l'ordine che turbava.⁶⁷

A questa interpellazione trascendente, che implica un puro dovere difficile da pensare e da abitare, è però già anche Karl Jaspers a riferirsi, allorché nella sua riflessione filosofica sollecitata dall'evento epocale della bomba atomica,⁶⁸ parla proprio della necessità di un'«idea morale e spirito di sacrificio»⁶⁹ per il futuro che nasce dal «richiamo» stesso «del futuro».⁷⁰ Si tratta, per la precisione, di un'istanza che implica la dimensione di un *ethos* «incondizionato» «di carattere sovra-politico»,⁷¹ tale da fare da «forza motrice»⁷² e guida alle «istituzioni, legiferazioni e pianificazioni politiche»⁷³ e che, come tale, nel richiedere una vera e propria svolta etico-antropologica,⁷⁴ può affondare le sue radici solo in

all'importanza della questione anche nel mio saggio F.G. MENGA, «Barmherzigkeit – für wen? Ethische Rationalität auf dem Prüfstein einer Zukunftstranzendenz», in B. HÄFELE ET ALII (a cura di), *Transzendenz und Rationalität*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019, 171-188. Per un'acuta introduzione sulla questione dell'impatto simultaneamente filosofico e teologico del problema escatologico, si veda il bel volume di A. NITROLA, *Trattato di escatologia, 1: Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

⁶⁶ GARDINER, *A Perfect Moral Storm*, 36. Da questo si capisce bene il motivo per cui Lévinas, in *Totalité et infini*, definisce l'alterità del volto dell'altro, con cui il comandamento etico entra nel mondo, non come ciò che «sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere (*mon pouvoir de pouvoir*)» (LÉVINAS, *Totalité et infini*, 172).

⁶⁷ LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 208.

⁶⁸ Cf. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*.

⁶⁹ *Ivi*, 48.

⁷⁰ *Ivi*, 52.

⁷¹ *Ivi*, 51.

⁷² *Ivi*, 48.

⁷³ *Ivi*.

⁷⁴ Cf. *ivi*, 22.

una «realtà altra presente nell'uomo, che resta fuori portata [rispetto] alle realtà sensibili». ⁷⁵

Come si evince, anche qui, come nel discorso di Lévinas, si delineano i tratti di un richiamo all'obbligo radicale che non trova vero e proprio posto nel mondo e che, pur non potendo molto sulle strategie e le istituzioni di potere del mondo stesso, si lascia nondimeno avvertire in modo incondizionato. Mi piace definirla perciò come diacronia che si insinua nel mondo, eppure non ha alcuna possibilità d'individuazione nel mondo; sopraggiunge come comandamento etico iperbolico, eppure non ha mai avuto neppure per un attimo la forza di comporsi come presenza per imporsi come forza nello schieramento delle forze. Per questo, può essere ben definita nei termini di una trascendenza silenziosa eppure concreta dell'appello del futuro.

4. Due brevi innesti... per concludere

Delineato in questo modo un tale contesto di appellatività etica del futuro, mi si consenta di chiudere questo contributo con due brevi innesti o rimandi conclusivi che confluiscono, sebbene a partire da prospettive assai diverse, sul medesimo senso di relazione alla trascendenza – senso che pare rendersi ineludibile ogniqualvolta ne va di un rapporto genuino con l'avvenire.

Il primo innesto rinvia al giro di pagine di Zagrebelsky precedentemente segnalato, proprio allorché l'autore intravede la necessaria introduzione della categoria di un dovere senza diritti al fine di una solida giustificazione di obblighi verso le generazioni future. Per avvalorare la sua prospettiva, Zagrebelsky riporta un brano assai pregnante di Simone Weil estrapolato da *L'enracinement*. Le righe richiamate recitano come segue:

La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è subordinata e relativa. Un diritto non è efficace di per sé, ma soltanto attraverso l'obbligo al quale esso corrisponde. [...] L'oggetto dell'obbligo, nell'ambito delle cose umane, è sempre l'essere umano in quanto tale. Esiste obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano. ⁷⁶

⁷⁵ *Ivi*, 48. Che una tale realtà non debba essere però immediatamente confusa con o necessariamente ricondotta a un'istanza di carattere religioso Jaspers lo chiarisce in modo inequivocabile; cf. *ivi*, 71 e 73s.

⁷⁶ WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 6 (citato da ZAGREBELSKY, *Senza adulti*, 88).

Sebbene Zagrebelsky, nel riprendere questo passo, non lasci emergere immediatamente il terreno su cui la Weil fonda la sua stessa riflessione, non si può tuttavia prescindere qui da una sua esplicitazione se se ne vogliono capire fino fondo estensione e portata. Difatti, se, per questa autrice, c'è qualcosa come un obbligo genuino e primordiale prima di ogni diritto è solo in virtù del peculiare luogo in cui esso si radica: non il terreno dell'immanenza, ma, proprio come per un albero capovolto, una verticalità interpellante. Per usare le sue parole stesse: «una realtà situata fuori del mondo».⁷⁷ Si tratta, insomma, di rilevare, in tale contesto, una vera e propria radice atopica della responsabilità somma. Atopia di un altrove che viene incontro e contamina l'immanenza e lo spazio della presenza.

Atopia a cui, a ben guardare, corrisponde sempre e anche una provenienza acronica, come non si è mancato di registrare in queste pagine. Ed è proprio su questo punto che, con un sapore tutto escatologico, trova spazio il secondo innesto sopra preannunciato. Si tratta di un celebre frammento di Karl Rahner, il cui *incipit* concentra l'attenzione su quanto segue:

Ma che cos'è allora il futuro? Esattamente il misterioso opposto di ciò che siamo soliti chiamare futuro e che, invero, snaturiamo riducendolo a pezzo di presente attraverso la nostra anticipazione pianificatrice e conoscitrice [...]. Il futuro non è ciò verso cui andiamo, ma ciò che a partire da esso stesso viene a noi incontro.⁷⁸

⁷⁷ S. WEIL, «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain. Profession de foi», in EAD., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957 (trad. it. *Dichirarazione degli obblighi verso l'essere umano*, Roma, Castelveccchi 2013), 74. Giacché una migliore contestualizzazione della citazione weiliana può offrire al lettore una visione più complessiva della questione, mi permetto di riportare qui uno stralcio più ampio del brano da cui è tratta: «Vi è una realtà situata fuori del mondo [...]. A questa realtà corrisponde, al centro del cuore umano, l'esigenza di un bene assoluto che sempre vi abita e non trova mai alcun oggetto in questo mondo. [...] Come la realtà di questo mondo è l'unico fondamento dei fatti, così l'altra realtà è l'unico fondamento del bene. È unicamente da essa che discende in questo mondo tutto il bene suscettibile di esistere, [...] ogni giustizia, ogni legittimità, ogni ordine, ogni subordinazione del comportamento umano a degli obblighi. Il solo intermediario attraverso cui il bene può discendere da essa in mezzo agli uomini, sono quelli, tra gli uomini, che mantengono la propria attenzione e il proprio amore orientati verso quella realtà. [...] Non vi è altra possibile motivazione al rispetto universale per tutti gli esseri umani. Qualunque sia la forma di credenza o di incredulità che un uomo ha voluto abbracciare, colui il cui cuore è incline a praticare questo rispetto riconosce effettivamente una realtà diversa da quella di questo mondo» (*ivi*).

⁷⁸ K. RAHNER, «Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft [1967]», in ID., *Zur Theologie der Zukunft*, dtv, München 1971, 178 (trad. it. «Il

Questo ulteriore piccolo innesto conclusivo ci consente di ricomporre così il quadro complessivo della peculiare ed eccentrica cronotopia a cui mi sono riferito nell'intero corso di questo contributo e che pare non poter non intervenire ogniqualvolta si vuole pensare una responsabilità per le generazioni future in modo radicale e genuino. Si tratta, in ultima analisi, di una sorprendente quanto vertiginosa relazione con la trascendenza che viene incontro e incide – sebbene pur resti silenziosa – nella vita di ogni generazione, esponendola intimamente al suo altro.

Quali che siano le varie modulazioni o accezioni che a questo termine si vogliano dare – siano esse di stampo etico, politico, storico o finanche teologico⁷⁹ –, una cosa resta certa: con tale vulnerabile trascendenza, che nondimeno rende vulnerabile ogni volontà di potenza del presente e dei presenti, bisogna fare i conti.



Prendendo le mosse da un percorso già intrapreso sulla questione di come giustificare una giustizia di carattere intergenerazionale, il presente saggio si prefigge di mettere in risalto i termini in cui un'etica basata sui tratti dell'alterità e della trascendenza possa contribuire in modo fecondo al dibattito sulla responsabilità verso le generazioni future.



Drawing on previously deployed investigations on the question of how to justify a justice towards future generations, this essay attempts to highlight the important contribution that an ethical approach based on alterity and transcendence can deliver to the debate revolving around the issue of intergenerational responsibility.

**GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE – FUTURO – PRESENTISMO –
ALTERITÀ – TRASCENDENZA**

concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo», in ID., *Nuovi saggi III*, Edizioni Paoline, Roma 1969).

⁷⁹ Una visione d'insieme che collega, seppur sinteticamente, queste diverse dimensioni è quanto cerco di fornire nel mio articolo F.G. MENGA, «Per un umanesimo declinato al futuro. La condizione antropologica nel contesto di una giustizia intergenerazionale», in *Apulia Theologica* 1(2015)2, 305-350.