

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 Fundamental. 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

MICHELE ILLICETO*

Il diritto del futuro e la responsabilità del presente¹

Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la sopravvivenza della vita umana sulla terra (H. Jonas).

1. Responsabili della responsabilità

Nel complesso alveo dei grandi cambiamenti in atto, una delle questioni più cruciali che si va imponendo sempre più all'attenzione degli studiosi è il tema della responsabilità colta in tutti i suoi aspetti e nei suoi vari e diversi livelli. Una domanda che gira è: «responsabili di chi e perché?». Tra coloro dei quali siamo responsabili molti si rendono conto che ormai bisogna cominciare a fare rientrare anche le future generazioni. Noi, che siamo il futuro di chi è stato prima di noi, ora siamo il presente di chi, dal futuro, viene dopo di noi.

Ma ecco che subito comincia ad affacciarsi una difficoltà: come facciamo a essere responsabili di chi non c'è se non riusciamo a esserlo nei confronti di chi invece già c'è? È da questa domanda apparentemente paradossale che potrebbero prendere le mosse le argomentazioni di questa nostra discussione alla luce degli stimoli proposti da Ferdinando Menga nel suo libro *Lo scandalo del futuro*. La questione *intergenerazionale* è strettamente connessa a quella *intragenerazionale*, e viceversa. L'una non può essere assunta come scusa per defilarsi dall'altra. Per sviscerare le nostre riflessioni si propongono i seguenti punti al fine di impostare bene il problema.

Il primo punto riguarda il fatto che, a nostro avviso, il tema della *responsabilità* rimanda alla questione della *temporalità*. La responsabilità ha un inizio e una fine? Dove e con chi comincia e dove e con chi essa finisce? È circoscrivibile all'interno di un lasso di tempo, passato il quale le responsabilità decadono? È vero che siamo responsabili *del* tempo e

* Docente di Storia della filosofia moderna e contemporanea presso la Facoltà Teologica Pugliese - Bari (illicetomichele@libero.it).

¹ Il presente saggio è una rielaborazione di un precedente articolo pubblicato col titolo «Il diritto di chi non c'è: tra ontologia della possibilità e principio della generatività», in *Etica & Politica* 20(2018)1, 207-221.

nel tempo, ma di *quale* tempo si tratta? Di quale forma temporale siamo responsabili? Di quale estasi temporale? Del passato che non è più, ma che tuttavia è stato e che, proprio perché ancora rimane in noi producendo i suoi effetti, ci chiede di usarlo in modo responsabile? Siamo forse responsabili del solo presente che non può mai essere definitivamente catalogabile né catturabile in una fissità statica, e che, pur tuttavia, dipende da noi nel come costruirlo? E che presente sarebbe il nostro se fosse totalmente ripiegato su se stesso, senza legami col passato e senza legami col futuro? Inoltre, oggi, in un tempo nel quale in fondo è come se stessimo fuggendo dal futuro, come facciamo a dire che vi è anche una responsabilità verso l'estasi temporale del domani se questa non solo ancora non c'è, ma è molto probabile che, se continuiamo così, potrebbe non esserci affatto? O non è forse vero che, parafrasando il discorso che Epicuro faceva a proposito della morte, mentre il futuro sarà solo quando noi non ci saremo, il presente in cui siamo non ci dà il potere-diritto di inquisire su un qualcosa che ancora non è? Come facciamo a fare incontrare le due responsabilità – dell'oggi e del domani – se non si fanno incontrare le due temporalità? E, da ultimo, come possiamo pretendere di essere responsabili del futuro se a malapena riusciamo a essere responsabili del presente?

Come si può notare, da tutte queste domande scaturisce la necessità di *ripensare la struttura della temporalità per una nuova visione della responsabilità*. Infatti, se in gioco entrano anche le future generazioni, quale schema temporale bisogna assumere? Si tratta di vedere se è possibile dare al futuro, cioè al tempo che non c'è, al tempo che *ancora* non c'è, lo stesso peso etico che viene assegnato a quello presente. Come si può dare peso etico a ciò che ontologicamente ancora non è? È in rapporto a tale questione che si gioca l'eventualità di attribuire (giustificandoli) probabili diritti a chi non esiste. E poi: dobbiamo dire «a chi non esiste», o forse sarebbe più giusto dire «a chi non esiste ancora»?

In altri termini: ha (o ha più) diritto solo chi vive il presente o ha diritto anche chi abita il futuro? *Quanto pesa il futuro nella distribuzione dei diritti?* E, soprattutto, in quale misura chi viene dal futuro responsabilizza chi si trova nel presente, imponendo decisioni giuste? Detto altrimenti: come può qualcuno, che ancora non c'è, avere dei diritti se non è passibile di doveri proprio per il fatto che non c'è? Si può dire che si è responsabili di qualcuno anche esentando questo qualcuno dall'esserlo nei nostri confronti?

Come ben sottolinea Menga, utilitarismo e contrattualismo estromettono il futuro nelle decisioni etiche relative al presente, perché chi è nel futuro non partecipa né alla contrattazione né alla definizione di ciò che è utile. Le categorie di *utilità* e di *contratto* abbracciano solo la sfera temporale del puro presente, e pertanto risultano inadeguate a soddi-

sfare l'esigenza di fare entrare sulla scena etica i diritti di chi non ancora c'è. In definitiva, la logica contrattuale usa una semantica «connotata dalla temporalità del presente, dalla topologia della compresenza e dalla simmetria delle parti».²

Il secondo punto che ci serve per affrontare tale questione, e che riguarda una discussione squisitamente ontologica, ha come posta in gioco *il diritto che il futuro ha nel contribuire alla costituzione ontologica del soggetto chiamato a decidere nel suo presente*. In altri termini, si tratta di vedere se anche al futuro si può attribuire la categoria dell'essere o meno. *C'è un'ontologia del futuro?* E di quale tipo di futuro si tratta, visto che Waldenfels, citato da Menga, parla di un doppio futuro: *primario* e *secondario*?³ E ancora, il futuro ha una dimensione ontologica, o è solo immaginativa e possibilistica? Se la risposta a tali questioni è positiva, bisogna poi chiedersi quale tipo di essere si può assegnare al futuro. Infatti, se il futuro «è», è necessario vedere quale modalità d'essere gli spetta. Se invece «non è», bisogna definire il modo in cui intendere tale non-essere.

La questione allora la possiamo porre nei seguenti termini: *come va interpretato il «non-essere» di chi non c'è nella modalità delle future generazioni rispetto all'essere di chi invece c'è nella modalità delle presenti generazioni?* Si tratta di vedere se le future generazioni non sono affatto (come sostengono i sostenitori dell'utilitarismo e del contrattualismo) o il loro non-essere va letto come un non-essere che si dà nella forma di un *non-essere-ancora*? E se tale non-essere-ancora non si dà come una *forma assoluta* di non-essere, ma come sua *forma relativa*, come va intesa questa sua relatività? *Il relativo ha il diritto di contribuire a fondare qualcosa che poi deve essere assunto come giusto in modo assoluto?* E che significa non-essere relativo se non un non-essere che viene definito tale in rapporto a chi già c'è, il quale si attribuisce il potere di auto-conferirsi il diritto di assolutizzare la forma d'essere al presente? Ed è qui che le due questioni si intrecciano: *il non-essere relativo del futuro non relativizza forse anche il non-essere assolutizzato del presente di chi si è auto-conferito il potere di monarcare la temporalità?*

A questo punto si apre la strada a un terzo passaggio che fa entrare in scena una terza categoria: quella della *possibilità*. Infatti, secondo una certa tradizione, che va da Aristotele a E. Bloch, passando per Kierkegaard, il non-ancora è il modo d'essere della possibilità. Bisogna quindi chiedersi come viene modificato lo statuto epistemologico dell'etica

² Cf. F.G. MENGA, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e di Letteratura, Roma 2016, 100.

³ *Ivi*, 108.

se si fa entrare in gioco *l'ontologia della possibilità*? Detto altrimenti, in che modo *l'ontologia della possibilità* può sostenere e fondare un'etica della responsabilità che riguardi anche le future generazioni? Questo elemento ci fa fare un altro guadagno: lasciare da parte *l'ontologia della sostanza* (foriera di un pensiero forte ormai non più sostenibile), per obbligarci a sposare un tipo di ontologia (quella della possibilità) che ci consente anche di evitare la deriva di un pensiero debole ammalato dalla scelta del nichilismo.

Un quarto aspetto della questione è quello che porta a domandarci se esiste o meno un legame tra chi *non è* – nella forma delle generazioni future – e chi invece è nella forma della generazione presente. E se tale legame esiste, vedere su quale principio esso poggia e in che modalità si configura. Un tale principio che riguarda i legami – oggi diventati, come direbbe Bauman, *liquidi* – noi lo abbiamo trovato nel principio della *generatività*.

Da ultimo – non certo per importanza – tutto questo discorso presuppone l'acquisizione del punto di vista della *filosofia dell'alterità*, abbondantemente utilizzata da Menga per giustificare, tramite una fondazione e legittimazione di natura fenomenologica post-husserliana, la responsabilità nei confronti delle future generazioni. In altri termini, qui la questione riguarda la possibilità di classificare le generazioni future come una forma di alterità: *un'alterità di natura temporale*.

In definitiva, con questo nostro intervento, accanto alle argomentazioni proposte da Menga per legittimare una responsabilità nei confronti delle future generazioni, si vogliono apportare ulteriori motivazioni per rafforzare tale proposta. Lo si farà discutendo brevemente i punti elencati sopra:

- presentare un *nuovo schema della temporalità* dove il rapporto tra il presente e il futuro venga rivisitato alla luce della categoria del «non-ancora»;
- delineare un'*ontologia della possibilità* seguendo soprattutto la filosofia di un pensatore purtroppo oggi troppo presto dimenticato, quale è E. Bloch;
- introdurre il principio della *generatività* per ripensare in modo nuovo il rapporto intergenerazionale;
- approfondire e allargare il *principio dell'alterità* allo scopo non solo di attribuire alle future generazioni lo statuto di alterità (in chiave temporale), ma anche di esplicitare meglio in che modo l'altro che viene dall'altrove del futuro mi riguarda in termini di responsabilità.

Queste argomentazioni rappresentano ulteriori proposte teoretiche il cui scopo è rendere possibile procedere a una giustificazione e

fondazione della responsabilità delle generazioni di oggi nei confronti di quelle future.

2. L'ontologia della possibilità

A nostro avviso per giustificare l'etica della responsabilità verso le future generazioni si può utilizzare *l'ontologia della possibilità* così come è stata delineata dal filosofo E. Bloch nel suo *Das Prinzip Hoffnung*,⁴ un testo purtroppo dimenticato e volutamente messo da parte, liquidato come ormai *atopico* perché troppo *utopico*.

Questo per la sola ragione che non possiamo appiattire l'esistenza umana e naturale sul solo presente e sulla sola dimensione di ciò che è attuale, nel senso di ciò che è «in atto». Bisogna allargare l'orizzonte dell'essere, e delle rispettive decisioni etiche, alla dimensione della *possibilità*.

Che l'uomo non sia fatto di solo presente è una delle tesi difese da Bloch, laddove afferma che «l'uomo è ciò che ha ancora molte cose davanti a sé».⁵

A parere di Bloch la grande questione caduta in oblio non è, heideggerianamente, il problema dell'essere (la *Seinsfrage*), quanto piuttosto la categoria della possibilità:

È stupefacente quanto poco il poter-essere sia stato meditato e reso accessibile. La categoria del possibile, sebbene tanto nota e usata ogni momento, sul piano logico è stata una croce. Questa categoria è rimasta fino a ora certamente la più indeterminata fra i concetti che nel corso dei secoli la filosofia ha elaborato e ha portato alla nettezza. Certo essa è quella che meno è stata perseguita ontologicamente; perciò tradizionalmente la si incontra quasi soltanto nella logica formale.⁶

Ma che cosa è la possibilità e come essa partecipa al presente non solo a livello di costituzione ontologica ma anche nelle decisioni etiche? Tra le varie definizioni Bloch riporta come abbastanza adeguata quella di *Sigwart*, nel senso di «ciò che avviene al singolo nella misura in cui contiene la ragione parziale di ciò che sarà».⁷

Ciò-che-è contiene la ragione di ciò che ancora-non-è e la cui realizzazione dipende da fattori interni ed esterni:

⁴ E. BLOCH, *Il principio speranza*, trad. it. a cura di E. DE ANGELIS – T. CAVALLO, 3 voll., Garzanti, Milano 1994, vol. I, «Introduzione» (orig. 1954-1959).

⁵ *Ivi*, 289.

⁶ *Ivi*, 283.

⁷ *Ivi*, 284.

Possibilità significa qui infatti sia un potere interno, attivo, sia un poter-esser-fatto, esterno, passivo; dunque il poter-essere-diversamente si scinde nel poter-fare-diversamente e nel poter-diventare-diverso. Non appena questi due significati sono concretamente distinti, la condizione parziale interna si produce come possibilità attiva, cioè come facoltà, potenza e la condizione parziale esterna come possibilità in senso passivo, come potenzialità.⁸

Ora per Bloch il poter-essere ha delle conseguenze al pari dell'essere. Solo che tali conseguenze sono anticipate nello stesso essere, tanto che laddove questo è possibile, possono essere previste. Le conseguenze del poter-essere quindi sono *retrospettive*, o meglio *retroattive* e non *proiettive*. All'indietro sono anticipabili, e se sono anticipabili fanno parte del presente. Nessuna decisione (etica) fatta nel presente può ignorare le conseguenze anticipabili che, in virtù del possibile non ancora attuato, possono essere intraviste. Infatti, così egli scrive: «Il poter-essere non significherebbe quasi nulla se restasse privo di conseguenze».⁹

Se ciò è vero, allora di fronte a tali conseguenze bisogna rendere conto in anticipo di ciò che è puramente possibile. Bisogna che qualcuno risponda. Rispondere senza aspettare che il poter-essere si trasformi in essere, ma farlo nel momento in cui questo poter-essere si dà come implicitamente inscritto nel nostro stesso essere che è tipico del nostro essere-presente. Certo, come dice Bloch, questo possibile è sempre *sospeso*:

Nell'uomo come nel mondo, l'autentico è sempre in sospeso, in attesa, sempre nel timore di venir vanificato, sempre nella speranza di riuscire. Infatti ciò che è possibile può diventare sia nulla sia essere: in quanto non completamente condizionato, il possibile è il non già sicuro. Perciò appunto di fronte a questo essere in sospeso reale, di primo acchito è adeguata, se l'uomo non interviene, sia la paura sia la speranza, la paura nella speranza e la speranza nella paura.¹⁰

Viene da chiederci: sospeso o appeso? Appeso cioè alle nostre decisioni e quindi legato alle nostre attuali responsabilità. In tal modo il presente viene dal futuro come quella possibilità che, se effettuata, lo farà durare e lo porterà a compimento. Infatti, «l'effettualmente possibile comincia con il germe in cui è disposto ciò che verrà».¹¹

La differenza tra ciò che è e ciò che non-è-ancora non è *quantitativa*, ma solo *temporale*: esso si dà come *differimento*. Il possibile è solo un

⁸ *Ivi*, 272.

⁹ *Ivi*, 275.

¹⁰ *Ivi*, 289-290.

¹¹ *Ivi*, 278-279.

differito che comincia a esistere già nel non-differito del presente: «Il realmente possibile nel germe e nella disposizione non è mai qualcosa di bell'e compiuto e incapsulato, cui non resterebbe che crescere come qualcosa di presente in piccolo».¹²

Il possibile è l'*oltre* del già-dato. Esso esige un *oltrepassamento* quale forma del vero pensiero che è capacità di trascendere la *fattità* del puro presente:

Pensare significa oltrepassare (*Denken ist überschreiten*). Ma in modo che quanto è semplicemente presente non venga accantonato, e che non si scanti. Non nelle sue ambasce e nemmeno nel movimento per uscirne. Non nelle cause dell'ambascia, e nemmeno nelle avviasaglie di svolta che vi maturano. Perciò un reale oltrepassamento non va mai a finire nel vuoto pneumatico di un davanti-a-noi, dedito solo a esaltazioni e descrizioni astratte. Ma comprende il nuovo come mediato nel presente in movimento, sebbene per essere posto in libertà il nuovo sia estremamente esigente sul fatto che lo si voglia. Un oltrepassamento reale conosce e attiva la tendenza, che è dialettica nel suo decorso, insita nella storia. Nelle sue aspirazioni ogni uomo vive in primo luogo nel futuro, il passato viene solo in seguito e un vero presente non c'è ancora proprio quasi per niente. Il futuro contiene quel che si teme o quel che si spera; dunque secondo le intenzioni umane, qualora non le si frusti, contiene solo quel che si spera.¹³

In tal modo il futuro mette in movimento il presente come presente chiamato a rispondere. La responsabilità dell'estasi temporale è generata da un atto di *oltrepassamento* di cui il pensiero, inteso come *trascendimento* del puro dato della datità temporale, si fa garante. Se nel rapporto al passato il pensiero si dà nella forma heideggeriana del «Denken ist Danken»,¹⁴ nel rapporto con il futuro il pensiero si dà nella forma blochiana del «Denken ist überschreiten».¹⁵

E così l'ontologia della possibilità libera il tempo, e l'essere che in esso si dà, dall'ipoteca di un presente che vorrebbe rispondere di sé solo in termini contrattualistici e utilitaristici. Per fare ciò è però necessario un altro passaggio che anche a Bloch è mancato. Esso viene dal filone della *filosofia della relazione*.

¹² *Ivi*, 279.

¹³ *Ivi*, 6.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, trad. it. a cura di U. UGAZIO – G. VATTIMO, SugarCo, Milano 1996, 92.

¹⁵ BLOCH, *Il principio speranza*, I, 6.

3. La relazione come costitutivo ontologico e come criterio normativo etico

Come è noto, dietro ogni etica c'è sempre a suo fondamento una particolare visione antropologica, un modello di antropologia filosofica che ispira l'impianto etico dell'agire e del decidere. Che l'uomo sia definibile come un *essere-in-relazione*, ormai è un dato accettato da tutti. Un essere-in-relazione oltre che un *essere-di-relazione*.¹⁶ Famosa a riguardo è la definizione data da Heidegger, secondo il quale l'esserci è quell'essere nel cui essere vi è una relazione d'essere con il proprio essere.¹⁷ Ma anche Buber, Ricoeur, Lévinas e altri. In definitiva: l'essere della relazione caratterizza il modo di essere tipico dell'uomo.

Ora, *la relazione è evento di alterità*, perché nella relazione si-dà l'altro. *Si-dà* e non è-dato. Si noti la differenza: non *nella* relazione con l'altro (aspetto statico), ma *in* relazione con l'altro (aspetto dinamico). Ma anche io sono un altro, in quanto vengo da un altro. *Vengo da un altro che non ho scelto e sono in relazione a un altro che non ho scelto*. Questo vuol dire che io non scelgo l'altro, perché l'altro mi si *im-pone* attraverso la relazione costitutiva del mio essere in rapporto a lui. L'altro si presenta a me come un tale che mi si *im-pone* e non come un tale che viene *posto-da me*. Se da un lato non scelgo la relazione come modalità d'essere con l'altro, è anche vero che posso invece scegliere se dare seguito e compimento a tale relazione.

Tuttavia, contravvenendo alla relazione, io vado contro la mia natura di essere-in-relazione. *Non scelgo di essere-in-relazione ma posso scegliere di entrare in relazione*. Scelgo cioè di passare dal semplice essere-in relazione all'essere *nella* relazione. Tale scelta implica già un passaggio: dal piano ontologico al piano etico. E ciò che permette tale passaggio è la responsabilità.

Questo ci dice che la relazione, se da un lato si pone come un dato di costituzione ontologica, che mette mano a una *ontologia relazionale*, la quale sostituisce la vecchia e superata *ontologia sostanziale*, dall'altro fonda e giustifica la sua coniugazione in chiave etica. Se sul piano ontologico siamo *in* relazione senza averlo scelto di essere, sul piano etico siamo responsabili di ciò con cui siamo in relazione. Secondo il famoso assioma di Lévinas, anche la responsabilità non la si sceglie. Noi siamo responsabili perché siamo in relazione. *È la relazione (ontologica) che*

¹⁶ Per un approfondimento del tema della relazione in chiave antropologica mi permetto di rimandare a M. ILLICETO, *La persona: dalla relazione alla responsabilità. Lineamenti di ontologia relazionale*, prefazione di A. DANESE, Città Aperta, Troina (EN) 2008.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. CHIODI, Longanesi, Milano 1976, § 4, 28.

fonda la responsabilità (etica). In altri termini, la responsabilità traduce sul piano etico la relazione che invece mi costituisce sul piano ontologico.

Il primato dell'etica sull'ontologia, così tanto voluto da Lévinas, è rintracciabile solo a livello fenomenologico ma non a livello fondativo. La fenomenologia, d'altronde, può fondare solo rivelando ciò che ontologicamente si nasconde. Noi siamo responsabili *di* ciò con cui siamo in relazione per il semplice fatto che ciò con cui siamo in relazione ci costituisce proprio tramite la medesima relazione. E se è vero che ciò che ci istituisce ci vincola, la relazione diventa il criterio normativo a cui deve sottostare ogni agire etico. *La relazione normativizza la responsabilità, fondandola.*

Non esiste un soggetto irrelato. Né esiste un soggetto che prima si relaziona e poi si scopre responsabile. La relazione, come elemento ontologico, include già in sé la responsabilità come evento etico che la compie. L'etica della responsabilità si trova già inscritta implicitamente nella relazione ontologica. Essa si pone come elemento costitutivo originario della soggettività, la quale si trova, fin da subito, caratterizzata dalla intersoggettività.

Nella relazione, come dice Lévinas, siamo *esposti*, siamo *ostaggio*. Prima che nella responsabilità, è già nella relazione che l'altro si rende presente a me. Fin dentro di me. Se la responsabilità trova l'altro fuori di me, la relazione mi fa trovare l'altro già dentro di me. Prima che io risponda, l'altro rientra nel raggio della mia relazione: non come altro catturato, ma come altro a cui rispondere, in quanto mi *appella* e mi *interpella* per il semplice fatto che egli c'è. Non è l'Essere che mi appella – come vorrebbe Heidegger – ma l'altro quale modalità d'essere di quell'Essere che è comune anche al mio medesimo essere.

In tale contesto il tempo non costituisce un limite. Esso potrebbe essere un limite solo se si assumesse il punto di vista dell'utile e del contratto. Per tale ragione, l'incapacità dell'utilitarismo e del contrattualismo a fondare un'etica per il futuro si ritrova nel fatto che in modo erroneo incapsulano la categoria della temporalità (di per sé non incapsulabile) in quelle dell'utilità e della contrattualità. Contrattualità e utilità sono categorie figlie di una temporalità appiattita sul solo presente. Ma se facciamo entrare in scena la categoria della *relazione* e della *possibilità* tale schema temporale risulta inadeguato a soddisfare l'intero statuto ontologico dell'essere temporale dell'uomo.

Invece, dal nostro punto di vista che è quello del paradigma relazionale, anche l'altro che si trova in un'estasi temporale diversa dalla mia, mi interpella, perché il suo appello trascende il tempo in cui si darà. Anzi, il suo appello stesso lo precede. Il suo appello, che sembra venire dal futuro, in fondo viene dal mio presente: dal mio-presente-essere-per-lui. L'altro mi interpella a partire dal mio essere-per-lui e non già dal suo essere, che di fatto ancora non è, e che non è solo perché non si

è ancora realizzato. In tal senso, l'altro, che è preceduto dal suo appello, in tal modo fonda la mia responsabilità per lui.

A dire il vero questa operazione che stiamo qui proponendo è riscontrabile nelle argomentazioni di Menga, specialmente quando propone di passare dalla *teticità* del nominativo alla *paticità* dell'accusativo o del dativo.¹⁸

Ma chi è l'altro? E in quante e quali forme di alterità l'altro si coniuga? *L'altro è l'altra parte di me*. Rispondere *di* lui e *a* lui è rispondere anche a me. L'altro mi interpella già fin dentro il mio stesso io. Non siamo responsabili di ciò che scegliamo, ma siamo chiamati a scegliere ciò di cui siamo responsabili. Per questo la *responsabilità*, come dice Lévinas, precede la *libertà*.

Se si correla la responsabilità alla relazione, si finisce con il correlare la responsabilità all'alterità, secondo il principio che può essere così formulato: *tanta relazione tanta responsabilità*. Si può dire che: *dove c'è relazione ivi c'è responsabilità* e questo accade solo se riconosciamo alla relazione il ruolo di svolgere una dimensione costitutiva-costituente dell'uomo. Ed è proprio quello che fa Menga, sulla scia di Lévinas, Ricoeur e Waldenfels.¹⁹

E poiché non siamo in relazione solo con ciò che siamo *ora*, ma anche con ciò che, nella forma della possibilità, sarà *domani*, ne deriva che siamo responsabili non solo dell'essere nella forma attuale del presente, ma anche dell'essere che si dà nella forma possibile del futuro. *Che cosa sarebbe infatti un presente se non rendesse possibile un futuro?* Nel tempo non c'è limite alla responsabilità per il semplice fatto che la responsabilità trascende le tre estasi temporali. Come a dire che come il nostro essere-oggi è dovuto al comportamento (responsabile o irresponsabile) di chi ci ha preceduto, allo stesso modo noi oggi siamo obbligati a porre la questione sul modo (responsabile o irresponsabile) con cui dobbiamo comportarci nei confronti di chi verrà dopo di noi. E perché questa esigenza? Per il semplice fatto che la relazione deve avere un altro importante carattere: deve essere una *relazione generativa*.

4. Il principio della generatività

Relazione e possibilità da sole non bastano. Ambedue non sono finalizzate a se stesse. Il *principio della relazione* e l'*ontologia della possibilità* rimandano a un'altra dimensione che fa entrare in scena le future generazioni. Tale dimensione è dichiarata nel termine stesso «genera-

¹⁸ MENGA, *Lo scandalo del futuro*, 101.

¹⁹ *Ivi*, 99.

zione»: si tratta del *principio della generatività* che prendiamo in prestito dalle considerazioni che in questi ultimi anni vanno facendo gli studiosi Mauro Magatti e Chiara Giaccardi.²⁰ Secondo questo principio si può affermare che *tutto ciò che esiste, esiste perché è stato generato ed esiste per generare*. Si può dunque sostenere che, se da un lato il presente è tale perché è stato reso possibile da un passato, dall'altro esso si compie solo se è capace di garantirsi un futuro. Solo se il presente è visto come presente generato dal passato può essere assunto come un presente chiamato a generare il futuro.

Accostando e intrecciando insieme il *principio della relazione* con quello della *generatività*, si ha che se il primo permette di individuare un nesso relazionale (un legame che già include e appella) tra le varie generazioni, a sua volta il *principio di generatività* permette alla relazione di esplicitarsi come di fatto essa è: cioè una relazione generativa, la quale tende al compimento di quel fine che consente ad ogni estasi temporale di non appiattirsi in modo autoreferenziale nel proprio arco temporale. La generatività lega le tre estasi temporali molto meglio del semplice *essere-in-relazione*. Infatti, siamo stati tutti generati (passato-presente) e siamo a nostra volta chiamati a generare (presente-futuro). Nessuno ha il diritto né il potere di fermare il processo della generatività al proprio essere stato generato. Il primo diritto delle future generazioni è quello di essere generate, in quanto il processo di generatività si estende anche a loro proprio attraverso la nostra attuale capacità di generare resa possibile dal fatto che siamo stati generati. E così si ha che se siamo stati *generati senza averlo scelto, siamo chiamati a generare scegliendo*.

Se questa prospettiva ha una sua validità allora si può sostenere che i diritti fondamentali oltrepassano la sfera temporale del puro presente. Sono ascrivibili ad ogni forma di presenza umana. E se lo scopo del presente è avere un futuro, allora i diritti che vengono dal futuro fondano i doveri di noi che abitiamo il presente.

Infatti, secondo il principio della *generatività* non si può non generare. Certo si può anche non farlo, ma ciò sarebbe un andare contro la nostra natura – appello scritto nel nostro costitutivo *essere-per* –, la quale ci chiede di perpetuare la nostra specie. La facoltà di generare ci obbliga a farlo. Tale obbligo ci mette davanti alla possibilità che le future generazioni – generate dalle precedenti, cioè dalla nostra – abbiano il diritto a essere generate. Si evince quindi che il primo diritto delle future generazioni è quello di essere generate. Il diritto a esistere. Come quello di avere un presente. Se noi non fossimo capaci di farlo, non saremmo responsabili del loro possibile non venire al mondo. Ma poiché siamo abilitati a

²⁰ Cf. M. MAGATTI – C. GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo, unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014.

farlo, allora non possiamo sottrarci a tale responsabilità che genera in noi l'obbligo di dare loro non solo un futuro, ma anche un futuro vivibile, all'altezza della dignità umana pari alla nostra. D'altronde, tale obbligo verso le future generazioni è un modo per disobbligarci verso le precedenti generazioni, grazie alle quali noi oggi siamo al mondo. Se è vero che il nostro venire al mondo è in perenne debito nei confronti di chi ci ha preceduto, è ancor più vero che siamo in debito anche nei confronti di chi dal futuro ci chiede (attraverso la categoria della possibilità) di dare loro quello che noi a nostra volta abbiamo ricevuto (gratuitamente).

Secondo il *principio di generatività* ogni generazione si trova a essere investita di un *triplice debito*: quello nei confronti della generazione che l'ha preceduta, quello nei confronti di sé medesima in quanto chiamata a rispondere del proprio presente, e infine quello nei confronti della generazione che la seguirà, in quanto questa è implicitamente già contenuta nella possibilità attuale che la generazione presente ha di generare. Rompere o disconoscere questa relazione intergenerazionale potrebbe essere considerato come un ulteriore elemento irrazionale tipico di questa nostra epoca post-moderna, caratterizzata da narcisismo e edonismo. E chi rompe con il proprio essere-in-debito si sente sempre e soltanto in credito.

Se il nostro presente è stato reso possibile da un passato responsabile, nei confronti del quale siamo in debito, allora il nostro presente è a sua volta responsabile nei confronti di un futuro che è iscritto in noi nella forma della possibilità generativa.

Se tutto ciò è vero, ecco che sul piano etico si ha un passaggio importante sottolineato da H. Jonas, e cioè che l'imperativo della nuova etica (del futuro) implica non tanto la kantiana coerenza dell'azione privata (della massima) con il principio universale (l'imperativo) di una Legge, quanto piuttosto la coerenza tra gli effetti dell'agire e la continuità della presenza umana nell'avvenire. Scrive a riguardo Jonas:

Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe pressappoco così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», oppure, tradotto in negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita», oppure, semplicemente: «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra», o ancora, tradotto nuovamente in positivo: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà».²¹

²¹ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993, 16.

5. Una nuova strutturazione del tempo: il paradigma Adamo/Eva

Ora, tutto questo impianto di natura ontologica deve essere coniugato in chiave etica. Per arrivare a una giustificazione della responsabilità in chiave etica verso le future generazioni è infatti necessario anche un ripensamento dello schema temporale, o meglio una «riconfigurazione etica della temporalità».²²

Oltre alle ragioni esposte da Menga, ciò è reso necessario dal fatto che il potere immenso che la tecnica²³ ci ha messo nelle mani è tale che l'uso che ne facciamo oggi, in certi campi, ha conseguenze dirette e immediate sul futuro. La tecnica ha accorciato la distanza tra le tre estasi temporali, in modo particolare tra presente e futuro. Per questa ragione alcuni hanno notato il cambio di rotta che nel rapporto tra presente e futuro si è verificato, come cioè il futuro da promessa si sia trasformato in minaccia.²⁴

Tutte queste considerazioni esigono in modo ancora più urgente la necessità di legittimare la responsabilità del presente verso ciò che è futuro. Allora la domanda è: come il potenziale tecnico ha modificato il rapporto temporale tra presente e futuro? E, in definitiva, quale struttura temporale adottare per un'etica della responsabilità che abbracci anche le generazioni future?

Si tratta di ripensare il tempo a partire dal peso che ha il futuro nella costituzione del soggetto. Infatti, il futuro è tale che «detiene una forza tale da irrompere nel nostro presente richiamandoci a una responsabilità verso di esso».²⁵

Quello dell'altro temporale costituisce, come dice Menga, citando Derrida, un luogo in cui risiede «una domanda [che] proviene dall'avvenire».²⁶ In tal modo, dare al non-ancora il diritto ad aver un suo spazio ontologico nella linea della temporalità significa pensare «non un farsi incontro al futuro, ma un futuro che viene dalla sua parte».²⁷

Qui vale la proposta, fatta da Waldenfels e ripresentata da Menga, di articolare in modo diverso la temporalità, ripensando il peso che può avere il futuro anteriore:

²² MENGA, *Lo scandalo del futuro*, 116.

²³ Cf. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

²⁴ Cf. M. BENASAYAG – G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004.

²⁵ MENGA, *Lo scandalo del futuro*, 105.

²⁶ *Ivi*.

²⁷ *Ivi*.

Solo sulla base di questa 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 d'ingiunzione, ci ha già anche costretti a una risposta immediatamente responsabile verso di esso.²⁸

È chiaro che per fondare una nuova semantica della responsabilità che non risponda del solo presente, ma anche di ciò che il presente stesso rende possibile (rendendolo presente nella forma del non-ancora) come suo compimento che dona senso, è necessario che il riferimento al futuro tenga conto della distinzione tra futuro semplice e futuro anteriore:

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 (*Zweiter 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.²⁹

Come è noto per discutere della temporalità, in Occidente noi abbiamo avuto due schemi narrativi con i quali si è organizzata la temporalità: quello ebraico (e successivamente cristiano) e quello greco. Sofferamoci brevemente su qualche considerazione a riguardo.

Nello schema ebraico delle grandi narrazioni c'è un inizio e una fine, un principio e un fine, un cominciamento e un compimento, un «prima» e un «dopo». Apparentemente sembra che ciò che viene prima sia più importante di ciò che viene dopo, come se il dopo fosse figlio di ciò che viene prima. Eppure, a ben vedere, se valorizziamo alcuni schemi narrativi della temporalità, si nota che ciò che viene dopo in fondo viene prima. Si ha una narrazione lineare, ma non tanto lineare da essere necessariamente sequenziale. Secondo un metodo che definiremmo dell'anticipazione posticipata, la linearità subisce un'interruzione, una sospensione. Si intrufola una novità. Una sorpresa. Una quasi deviazione.

Ad esempio, si pensi alla creazione della donna nel secondo racconto del libro della Genesi (2,21-22), dove si narra che la donna viene creata dopo Adamo. Eppure, se si legge bene questo versetto, si nota che, in fondo, proprio perché viene dopo, la donna è come se venisse prima, perché porta a compimento non solo il puro esserci soli-

²⁸ *Ivi*, 107.

²⁹ *Ivi*, 108.

tario di Adamo, ma l'intera solitudine di tutto il creato. Non per nulla Dio stesso si riposa solamente dopo aver creato Eva. Qui emerge uno schema temporale secondo il quale il «dopo» non è affatto la semplice e diretta conseguenza di ciò che lo precede, ma si pone rispetto ad esso in primo luogo come un'eccedenza, e in secondo luogo come il compimento di ciò che viene «prima».

Non si tratta solo di una sequenza lineare, dove il prima e il dopo sono collegabili o staccabili. Adamo, infatti, non è la causa di Eva, mentre Eva certamente è la sorpresa di Adamo. Nel tempo di Eva, Adamo è come sospeso. Nel tempo di Eva si compie una retrocessione temporale di Adamo. È come se non avesse più il tempo. Un «suo» tempo. Questa retrocessione temporale è indicata dalla metafora del *torpore* che Dio fa cadere su Adamo.

Adamo dorme, mentre Eva nasce. Gli nasce *dentro*. Gli nasce *oltre*. Gli nasce venendo da *Altrove*. Eva era già scritta nella ferita della sua mancanza. Nello spazio buio del suo desiderio di generare. Di farsi generazione ospitale per chi non pensava sarebbe venuto. Un futuro sentito ma mascherato, *tracciato* ma non reso ancora evidente. La futura Eva (il dopo non anticipabile) era già collocata nel presente (apertamente posticipato) di Adamo. Ecco la nuova struttura temporale che, a nostro modo di vedere, emerge da tale racconto: *l'oltre* – come luogo dell'*altro* – è *dentro*. E il dentro non è chiuso, ma è un dentro aperto all'*oltre* che lo eccede e lo sorprende. Eva (il futuro) è in Adamo (il presente).

Adamo – che qui viene da noi eletto a metafora di ogni generazione impossibilitata a incapsularsi nella propria autoreferenzialità – non basta a Adamo. E quale generazione basta a se stessa? Nessuna. L'essenza di ogni generazione consiste nell'essere generativa e quindi di lasciare uno spazio in cui far venire l'altro che come possibilità già ci interpella. La nuova strutturazione temporale esige che *si cominci a pensare non più soltanto a un'ospitalità in senso spaziale ma anche a un'ospitalità in senso temporale*. Per cui, da un tempo inchiodato al possesso del proprio presente si dovrebbe passare a un tempo ospitale, e quindi responsabile nei riguardi di quell'eccedenza che ne costituisce la linfa vitale.

A un Adamo senza tempo, Eva, venendo, restituisce il tempo. Lo sveglia. È Eva che restituisce a Adamo il tempo che gli era stato sospeso. Nel tempo di Eva – che al tempo di Adamo non c'era – torna anche il tempo di Adamo. I due tempi si incontrano nel reciproco ospitarsi. Terreno fertile di un reciproco risponderci. Proprio perché l'uno nell'altro, possono rispondere l'uno dell'altro e l'uno all'altro.

Ma lo schema temporale della relazione Adamo-Eva chiama in causa un terzo elemento: l'azione del Creatore: Dio. L'elemento Dio – come elemento terzo – lo possiamo ritradurre e identificarlo – seguendo

Lévinas – con il terzo della responsabilità: «Se non rispondo di me, chi risponderà di me? E se rispondo solo per me, sono ancora io? (Talmud di Babilonia, Trattato Avot 6a)».³⁰

In definitiva, nello schema ebraico-cristiano, il futuro interpella il presente, perché il senso del presente è di avere un futuro.

In quella greca, la narrazione temporale è tale che ogni estasi temporale si dà nel circolo dell'eterno ritorno (come l'ha definita Nietzsche), dove accade una sorta di contaminazione tra passato, presente e futuro, fino a fare scomparire le tre estasi temporali. Al contrario in quella ebraica e cristiana lo schema temporale che collega le tre estasi temporali è tale che il senso – e il compimento – di ciò che viene prima si trova in ciò che viene dopo. Questo significa che ciò che viene dopo riguarda sin dall'inizio ciò che viene prima. Il futuro indebita il presente, a sua volta indebitato con il passato. Il presente, inoltre, lega in modo indissolubile il futuro al passato, nel momento in cui permette di agganciarsi a un compimento che non si è ancora attuato.

Nel chiudere questa breve riflessione sulla dimensione temporale della responsabilità etica, e applicando questa impostazione al nostro discorso, emerge che ogni generazione è dentro l'altra generazione, e per questo siamo responsabili di chi, pur essendo *oltre* e *altro*, o addirittura in un *altrove* non ancora configurato, è tale che noi ce lo portiamo dentro nella forma della possibilità. Siamo responsabili dell'altro temporale che come futuro abita il nostro presente come colui che porterà a compimento tutto ciò per il quale ci stiamo dimenando e affaticando.

6. Conclusioni aperte. Dall'a-topia all'u-topia

Quali punti sono emersi fin qui?

In primo luogo, si impone la necessità di pensare l'alterità nella forma della temporalità, per poter avere, da un lato, una fondazione etica della stessa temporalità, e, dall'altro, arrivare a una nuova semantica della responsabilità che risponda anche di ciò che è puramente possibile. Questo sta a significare che, un eventuale discorso circa la possibilità di trovare una legittimazione a fondare la responsabilità nei confronti delle nuove generazioni, esige che accanto all'alterità spaziale e prossimale (topica e atopica) venga collocata anche l'alterità temporale (diacronica e asimmetrica).

³⁰ E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. MOSCATO, il Melangolo, Genova 1985, 131. Sulla massima ripresa da Lévinas, cf. ID., *Detti dei rabbini*, introduzione, traduzione e note di A. MELLO, Qiqajon, Magnano (BI) 1993, 69-70.

Infatti, fin quando l'appello dell'altro mi giunge da una relazione sincronica e topologicamente raggiungibile, vanno bene le varie argomentazioni finora apportate dalle etiche tradizionali. La questione sorge quando ci imbattiamo in quel tipo di alterità che viene dal futuro: l'alterità che si dà nella forma della temporalità e che Menga giustamente vede come caratterizzata dalla *diacronia* e dall'*atopia*. In quest'ottica la natura dell'appello cambia del tutto.³¹

Un *secondo punto* riguarda la necessità di vedere in modo del tutto nuovo la *soggettività*. Non più una soggettività autoreferenziale o egologicamente incentrata sul proprio «io» eletto a luogo costitutivo-fondativo unico ed esclusivo. Seguendo l'ermeneutica del sé proposta da Ricoeur in *Sé come un altro*,³² il soggetto non scompare né si impone. Infatti, afferma Menga, «la diacronia e l'atopia dell'appello dell'altro non conducono alla comparsa o dissoluzione del soggetto, ma piuttosto lo configurano attraverso il doppio motivo del pathos e della risposta».³³

Il soggetto non è chiamato a rispondere solo di ciò che ha posto, imponendo la propria soluzione (modello impositivo tipico di un pensiero forte), ma è chiamato a rispondere anche di ciò che è incatturabile e indisponibile, ma che comunque lo riguarda, proprio a partire dal suo stesso originarsi, connotato da una costituzione di tipo relazionale.

Terzo punto: un nuovo modo di intendere la temporalità. Ciò è reso necessario dal fatto che la morale fino a ora è stata sempre pensata come impostata sul primato del presente topologico e cronologico. Ma poiché il futuro è diventato un elemento fondamentale del presente, lavorare sul presente significa interrogarsi sul futuro. Il potere tecnologico acquisito è tale che ogni scelta fatta oggi ha sempre degli effetti sul domani. Proprio perché il legame tra presente e futuro è diventato sempre più inestricabile e profondo, il modo di pensare la temporalità va rivisto al fine di prendere in considerazione le nuove istanze etiche che da tale rivisitazione derivano.

Questo esige che il soggetto vada pensato come strutturato non solo dalla contemporaneità e simultaneità, ma anche dalla diacronia e dalla atopia. Infatti, Menga cita Waldenfels a proposito della diacronia in termini di potenza. Parla di qualcuno che «ancora non è, eppure già si trova in potenza».³⁴ L'atopia e la diacronia sono quindi originarie. Si danno insieme all'adesso nella forma del non-ancora. Proprio perché si danno insieme ci riguardano. Il fatto che siano nella forma del non-

³¹ MENGA, *Lo scandalo del futuro*, 101.

³² P. RICOEUR, *Sé come un altro*, trad. it. a cura di D. IANNOTTA, Jaca Book, Milano 1993.

³³ MENGA, *Lo scandalo del futuro*, 102.

³⁴ *Ivi*, 102, nota 11.

ancora non ci dispensa dal fatto che esse ci riguardino in termini di responsabilità. Noi non siamo solo responsabili di ciò che di compiuto si dà adesso, ma anche di tutto ciò che l'adesso rende possibile attraverso il principio della *generatività*. Se ciò che è possibile è presente nell'adesso, noi siamo responsabili, nel presente, di tale possibile. Ecco allora una nuova categoria: la categoria della possibilità.

Questo però potrebbe apparire un modo mascherato per incapsulare la diacronicità di ciò che ancora non si è dato nella sincronia dell'attualità di ciò che invece è già dato. Infatti, l'estraneo che mi giunge dal futuro trascende lo stesso livello di possibilità, in quanto come dice Waldenfels egli può «trasgredire la cornice delle possibilità date». ³⁵ Se reputo originarie l'*atopia* e la *diacronia* finisco per trasformarle in *sincronia* e *sintopia*.

Come si può superare tale difficoltà? Lasciando tutto questo nello statuto di possibilità. Infatti, tra le possibilità io riconosco quella della stessa trasgressione delle medesime possibilità. Il carattere di previsione delle possibilità non deve depotenziare lo statuto del possibile come ciò che può essere trasgredito.

E qui la nostra proposta: aggiungere a tali categorie quella dell'*utopia*. Il soggetto rimane eticamente esposto solo se all'*atopia* e alla diacronia aggiungiamo anche l'*utopia*. È infatti il carattere u-topico che salva il carattere a-topico da un'eventuale cattura calcolante o da un'eventuale rimozione deresponsabilizzante. La validità della responsabilità etica da attribuire al soggetto costituito da una relazione, che non è solo fenomenologica ma ancor più ontologica, esige la non disponibilità dell'altro a essere catturato in qualsiasi forma di previsione. È nell'*utopia* che siamo esposti.

Per tale ragione, al di là della calcolabilità (in termini di contrattualità e di utilità), non ci può essere vera etica senza esposizione, e quindi non c'è vera *a-topia* senza autentica *u-topia*. È solo in questa chiave che possiamo fare nostra la provocazione lanciata da Jonas, quella secondo cui: «Noi non abbiamo il diritto di scegliere o anche solo rischiare il non-essere delle generazioni future in vista dell'essere di quelle attuali». ³⁶

³⁵ *Ivi*, 102.

³⁶ JONAS, *Il principio responsabilità*, 17.



L'articolo affronta il tema della responsabilità nei confronti delle future generazioni attraverso tre passaggi: un ripensamento della temporalità attraverso l'ontologia della possibilità per una rifondazione etica del legame tra presente e futuro; un ripensamento della responsabilità attraverso l'ontologia della relazionalità e della categoria della generatività; una analisi della responsabilità in chiave u-topica (molto più che a-topica) nei confronti delle generazioni future.



The article deals with the issue of responsibility towards future generations through three steps: a rethinking of temporality through the "ontology of the possibility" for an ethical refounding of the link between present and future; a rethinking of responsibility through the "ontology of relationality" and the category of "generativity"; an analysis of the responsibility in a u-topical (much more than a-topical) key towards future generations.

NON-ANCORA – UTOPIA – GENERATIVITÀ – DEBITO – RELAZIONE