

Rispondere all'appello di coloro che (ancora) non ci sono: sul carattere iperfenomenico della giustizia intergenerazionale

(Responding to the Appeal of Those Who Are not [yet] There: On the Hyperphenomenal Character of Intergenerational Justice)

Ferdinando G. Menga

University of Campania Luigi Vanvitelli - IT

Abstract

Intergenerational justice represents a crucial theme in the on-going debate in ethics, politics and law. In what follows, I would like to show that a determined phenomenological perspective drawing from the motive of alterity can shed new light on such a topic. Importantly, my concern will be to display how this approach can provide a thorough justificatory underpinning for a responsibility towards future generations, while denouncing the main shortcomings that mainstream approaches reveal when dealing with this issue.

Keywords: intergenerational justice, phenomenology, alterity, future generations

Abstract

La giustizia intergenerazionale rappresenta un tema cruciale nel dibattito in corso in ambito etico, politico e giuridico. Di seguito vorrei mostrare come una determinata prospettiva fenomenologica che

attinge dal motivo dell'alterità possa gettare nuova luce su tale argomento. È importante sottolineare che la mia preoccupazione sarà quella di mostrare come questo approccio possa fornire una giustificazione approfondita a sostegno della responsabilità nei confronti delle generazioni future, denunciando al contempo le principali carenze che gli approcci tradizionali rivelano quando si affronta questo problema.

Parole chiave: giustizia intergenerazionale, fenomenologia, alterità, generazioni future

1. Introduzione

La crescente preoccupazione per temi quali l'emergenza ambientale e il cambiamento climatico, l'esigenza di uno sviluppo sostenibile, ma anche la protezione del comune patrimonio genetico e culturale – sempre più minacciati dalla *hybris* tecnologica –, sono tutte voci al centro dell'odierno dibattito pubblico e delle varie agende politiche nazionali e internazionali orientate a rispondere al problema riguardante la responsabilità nei confronti delle generazioni future (Menga 2021a: introd.). La domanda che, in effetti, ora in forma più esplicita ora in forma più implicita, campeggia in tutti questi ambiti è la seguente: come lasciare in eredità una vita degna d'essere vissuta tanto ai nostri successori, quanto agli abitanti del pianeta di un futuro lontano? Come provvedere, insomma, ad uno spazio di sopravvivenza – e forse anche di effettiva pensabilità – per l'umano a venire?

Questo pressante interrogativo che, peraltro, anche la nostra Carta costituzionale ha di recente inserito tra le tutele fondamentali a cui l'ordinamento deve rispondere¹. sollecita indubbiamente tutta una

¹ Mi riferisco, al riguardo, alla modifica additiva inserita all'art. 9. Circa le problematiche che la questione intergenerazionale ingenera nel contesto appena menzionato e, in generale, in ambito politico-istituzionale mi intrattengo nei miei contributi: Menga 2022: 74 e sg.; Menga 2023a: 359 e sg.

serie di risposte politiche ed economiche di non facile attuazione. Ma, al contempo, innesca anche una certa registrazione d'imbarazzo, poiché, per quanto da un lato la percezione di una tale responsabilità per il futuro mostri un carattere piuttosto trasversale ed esteso – diffusione che oggi giorno trova quale emblematico veicolo la protesta giovanile globale (Imperatore & Leonardi 2023) –, dall'altro, non con la medesima determinazione ed uniformità pare essere accolta dalla trattazione teorica rivolta a determinare la giustificabilità o fondatezza stessa di tale responsabilità.

Si rende perciò necessaria una riflessione supplementare, i cui lineamenti e problematicità generali vorrei qui presentare, al fine, peraltro, di far affiorare proprio il modo in cui una certa riflessione fenomenologica può fornire un utile contributo descrittivo e concettuale al riguardo².

Per circoscrivere l'impatto problematico del futuro nell'alveo di un'indagine riguardante la responsabilità intergenerazionale, vorrei soffermarmi su due questioni centrali.

In primo luogo, prendendo le mosse dallo stato dell'arte del dibattito attuale, mi preme analizzare con attenzione se e in che termini le teorie etiche predominanti siano – o non siano – in grado di rispondere adeguatamente a quanto un'etica orientata al futuro esige. Volendo anticipare la traiettoria di questa riflessione, si tratterà di segnalare come proprio suddette teorie non riescano davvero ad accogliere l'appello alla responsabilità che soggetti futuri impongono. Una tale incapacità, come vedremo, sarà da far risalire esattamente alla semantica "presentistica" che sottende a tutti i discorsi morali predominanti.

² Proprio in riferimento a una impostazione fenomenologica della questione, mi permetto di rinviare al volume Fritsch, Menga, van der Post 2024 (in corso di pubblicazione), in cui è contenuto il mio saggio *Absences That Matter. Phenomenological Insights on (the Predicaments of) Intergenerational Justice* (Menga 2024).

Di qui consegue il secondo punto, che introduce la questione fondamentale: se un discorso etico incentrato sulla semantica della presenza non si mostra in grado di rispondere coerentemente a un'esigenza etica radicalmente rivolta al futuro, come può configurarsi un paradigma etico alternativo che corrisponde a tale esigenza di dare voce all'umanità futura? La risposta che vorrei qui proporre è la seguente: per accogliere in modo genuino l'appello a una responsabilità nei confronti dei futuri è necessario abbandonare la strada 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 sul primato di un tempo presente e dei presenti, si rivolge piuttosto alla trascendenza di un tempo altro da cui deriva la sua stessa propulsione motivazionale.

Questa prospettiva, per quanto speculativa possa sembrare, tale non è. Anzi, proprio rivolgendoci al contributo che una determinata piega della tradizione fenomenologica contemporanea ci ha mostrato, si lascia cogliere in tutta la sua concretezza strutturale. In particolare, sono stati autori come Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida e Bernhard Waldenfels ad aver evidenziato, in diversi modi, la traiettoria di siffatta etica fenomenologica³ rivolta a un modo alternativo di connotare l'esperienza dell'obbligo morale: un obbligo non primariamente basato sulla razionalità degli interessi, delle ragioni o della correlazione a diritti, ma costitutivamente incentrato su un'ingiunzione 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

³ Tematizzare in modo adeguato questo motivo nelle dottrine degli autori citati imporrebbe un'analisi circostanziata, che trascende l'economia del presente contributo. Mi limito a segnalare, qui, i testi più significativi per il tema al centro di questo articolo: Lévinas 1961; 1967; 1974. Derrida 1991; 1993; 1994. Waldenfels 1994; 2002; 2006a; 2009; 2012; 2015; 2022: cap. 9.

estremamente vissuta proprio se calata – e non è un caso – nel contesto della questione intergenerazionale, in cui l'estrema concretezza sta nel semplice fatto che, là dove si "inceppano" le ragioni, gli interessi e gli obblighi correlati a diritti – elementi tutti collocabili entro una sfera del presente e dei presenti nei confronti dei futuri –, non per questo viene meno il senso profondo di responsabilità.

2. Le impostazioni *mainstream* sulla responsabilità intergenerazionale e i maggiori problemi etici, politici e giuridici correlati

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 derivare, nel loro complesso, come poc'anzi accennato, dai limiti di un'impostazione fondamentalmente centrata sul *primato della temporalità presente*⁴.

La teoria contrattualista prevede, fra le sue premesse fondamentali, l'esistenza di soggetti reali orientati al perseguimento dell'interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo⁵. Le generazioni future, tuttavia, sono caratterizzate proprio dal fatto di non esistere ancora, a meno che non si voglia intendere per generazioni future quelle che si intersecano con quelle presenti. Così facendo, però, come è stato notato da diversi autori (Barry 1978: 204–248; Auerbach 1995; Gardiner 2011: 170 e sg.), 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 presente⁶. Pertanto, se si tiene fermo il fatto che il

⁴ Su questa valutazione critica si vedano, per lo meno, Kobayashi 1999: 17–20; Muers 2008: cap. 1; Gardiner 2011: 36 e sg., 41 e sg.

⁵ Mi limito qui a segnalare le principali riflessioni paradigmatiche in ambito di teoria contrattualista intergenerazionale: Rawls 1971 (in part. §§ 24, 44); Gauthier 1986.

⁶ Su questo punto mi intrattengo con più dettaglio in Menga 2023b: 194 e sg.

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 (Barry 1978; Pontara 1995: cap. 3).

A questo ostacolo teorico, che può essere definito ostacolo della non-esistenza dei soggetti futuri, si aggiunge quello dell'asimmetria. In effetti, l'ulteriore 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 insignificante – capacità di influenza di quest'ultime sulla prima. Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti rappresenta, dunque, un'ulteriore *impasse* all'impostazione contrattualista (Kobayashi 1999: 13 e sg.; Gardiner 2009: 81 e sg.).

Per altro verso, anche la teoria utilitarista deve rispondere a una sfida teorica assai ardua nel momento in cui si trova ad affrontare la questione intergenerazionale, e ciò proprio in ragione dei caratteri di universalità e di irrilevanza temporale su cui essa fonda l'utilità o la felicità da massimizzare. 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 lontano futuro (Passmore 1980; de-Shalit 1995: cap. 3). 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* è 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.

Le cose non cambiano poi di molto se ci si riferisce all'impostazione giusnaturalista. Infatti, una medesima pretesa universalista e di carattere meta-temporale è quella che soggiace anche a quelle teorie che cercano di fondare e giustificare una responsabilità intergenerazionale sulla base di presupposti di tipo sostanzialista. In generale, queste teorie, di cui Emmanuel Agius (Agius 1986; 1990: 27–48; 1998: 103–122; 2006: 3–12) e, in certa misura, Hans Jonas (Jonas 1979: cap. 4, § 5; 1992: 136 e sg.) offrono le formulazioni più limpide, sostengono di derivare la responsabilità di esseri attuali nei confronti di esseri futuri a partire da una comunanza di essenza o di genere.

Il problema fondamentale 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 di essenza con altri soggetti appartenenti alla medesima specie ne dovrebbe discendere necessariamente un obbligo morale nei loro confronti⁷? Diversi autori, provenienti da diverse tradizioni di pensiero, hanno messo in dubbio un tale postulato e illustrato la sua indifendibilità. Essi hanno mostrato non soltanto come il richiamo etico alla responsabilità verso altri sia tale da insorgere ancor prima di ogni costrizione ontologica e definizione di essenza ma, per di più, come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo nella misura in cui resta collegata alla singolarità irripetibile del richiamo da cui emerge, sfuggendo così a ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica o costrizione

⁷ Tematizzo questo problema in Menga 2021b: cap. 3.

contrattuale⁸.

Questa problematicità ingenerata dal predominio di una semantica tutta incentrata sulla temporalità presente 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 avviluppa⁹ e che si radica nella natura stessa del dispositivo della sovranità popolare e dell'auto-determinazione collettiva (Thompson 2010: 17; Thompson 2005: 246). In ambito intergenerazionale, la democrazia si tramuta, così, per dirla con Stephen Gardiner, in una «tirannia dei contemporanei» (Gardiner 2011: 36) che finisce per esercitare «una profonda e sistematica ingiustizia» nei confronti delle generazioni future.

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 responsabilità intergenerazionale, come si può ben intuire, palesa una medesima se non addirittura maggiore problematicità¹⁰. Si verifica qui esattamente quella che Gustavo Zagrebelsky definisce la «rottura della contemporaneità», «la base su cui finora si è presentata la vigenza delle norme [...] del diritto» (Zagrebelsky 2016: 86)¹¹.

⁸ Lungo tale traiettoria interpretativa, oltre ai già citati Lévinas, Derrida e Waldenfels, si vedano anche le riflessioni di Hannah Arendt (Arendt 1958: 7 e sg., 46 e sg.) e Giorgio Agamben (Agamben 2001: 39).

⁹ Cfr. Thompson 2005: 245–261; 2010: 17–37. Gardiner 2011: 143 e sg. Jamieson 2014: 96 e sg. Fritsch 2005: 27 e sg.

¹⁰ Su questo tema si vedano soprattutto le riflessioni in Tremmel 2006: 187–214; Bifulco 2008; Bifulco & D'Aloia 2008: IX–XXXV; Spadaro 2008: 71–80.

¹¹ Su questo si veda anche Spadaro 2008: 74, 76.

Da ciò se ne trae allora un'unica ed immancabile conseguenza nell'ambito di un discorso 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 Zagrebelsky – «una di quelle espressioni improprie che usiamo per nascondere la verità» (*Ib.*). Si tratta di una verità tanto semplice dal punto di vista giuridico quanto inquietante 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 (*Ib.*).

Per Zagrebelsky ne risulta dunque che l'unica possibilità di affrontare adeguatamente "il tema dei diritti delle generazioni future" è quello di dirottarlo verso la «categoria del dovere» (92). Una tale dimensione, per quanto abiti e possa essere registrata senz'altro lungo la linea di confine fra politica e costituzionalismo e possa essere affrontata in modo più o meno esplicito dal punto di vista giuridico, non può però sottrarsi per principio all'esigenza di un'interrogazione preliminare e radicale di carattere «essenzialmente morale» (*Ib.*).

Quale che sia la piega del discorso intrapresa, si viene quindi riproiettati nell'alveo di un'interrogazione etica preliminare e la 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, dunque, 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 ad 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.

In generale, questa situazione di precarietà fondazionale conduce a due esiti alternativi. Si tratta o di 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 di 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 a 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.

Molteplici sono le impostazioni che, con modalità e accentuazioni diverse, esibiscono il ricorso a una tale intuizione morale¹² quale risorsa ultima per un'etica del futuro: da John Rawls (Rawls 1971: §§ 4, 24, 44) a David Gauthier (Gauthier 1986: 16, 303) e da Brian Barry (Barry 1977: 276, 284) a Bruce Auerbach (Auerbach 1995: 209), fino a giungere all'estrema ammissione di Derek Parfit il quale, nonostante aver esibito l'argomentazione più poderosa contro la giustificabilità di una responsabilità intergenerazionale – il celebre *Non-Identity Problem* (Parfit 1984: cap. 16) –, 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 (447, 451 e sg.).

¹² Su questa questione rinvio alle mie riflessioni in Menga 2016: *passim*.

L'ostacolo fondamentale che tuttavia ciascuna delle impostazioni appena citate deve affrontare è dato dal fatto che 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 – che si esprime 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 insuperabili¹³.

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 in un'impostazione etico-filosofica radicalmente altra.

3. Fenomeno dell'alterità radicale del futuro e trascendenza etica

La proposta che vorrei qui enucleare, al fine d'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 fenomenologica 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

¹³ Per approfondimenti al riguardo rinvio a Menga 2021b: capp. 2-3.

fin dall'inizio dalla sua costitutiva relazione con l'altro, ossia da una condizione tale per cui esso è già sempre interpellato da e chiamato a rispondere alle istanze dell'alterità ancora prima di poter pervenire pienamente a sé stesso e reclamare, dunque, una costituzione del rapporto etico a partire da un presupposto autoriflessivo¹⁴.

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 spossessamento prima ancora che d'autoreferenzialità, d'esposizione prima ancora che d'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 come un elemento disponibile entro un campo di presenza, sì da poterne prendere le misure e decidere se stipularvi o meno un patto (Levinas 1961: 52 e sg.; Derrida 1997: 99 e sg.; Waldenfels 1994). 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 della presenza, della compresenza dei soggetti e quindi anche 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

¹⁴ Su questa impostazione, si vedano in generale Lévinas 1961; Derrida 1997: 100 e sg.; Ricoeur 1990; Waldenfels 2015: capp. 1, 2, 4, 5.

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 intendiamo, dunque, in questo senso il motivo dell'appello dell'alterità, non si fa saltare affatto la possibilità di una soggettività etica in quanto tale – come sembrano sostenere invece alcune impostazioni fedeli all'ipseità trascendentale o al *self-interest* quale unica opzione per la strutturazione del soggetto –, ma le si conferisce piuttosto il suo più genuino carattere responsivo¹⁵. In tal modo, riferendoci esplicitamente alla dottrina di Waldenfels, si passa a una soggettività connotata non più dalla teticità del nominativo e dalla modalità temporale presente di un "io agisco" o "io sono responsabile", ma dal carattere del *pathos*: una soggettività cioè che, prendendo le mosse dal tempo e luogo eccentrici dell'ingiunzione dell'estraneo, si ritrova al dativo o all'accusativo di un "mi accade/mi interpella" qualcosa a cui non posso non rispondere (Lévinas 1974: 134 e sg.).

In particolare, nel contesto dell'etica intergenerazionale, è l'aspetto di questa eccentrica *diacronia* a necessitare una disamina più circostanziata. Certamente, non pone grandi difficoltà comprendere i termini in cui la relazione etica con l'alterità comporti una trasgressione del presente, se tale trasgressione è pensata nel senso di un passato inattuabile (Merleau-Ponty 1945: 280): 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 presente e disponibile alla nostra presa autoriflessiva e calcolatrice (Lévinas 1974: 133). Questione molto più complessa è

¹⁵ Su questa dimensione della soggettività, indagata in particolar modo da Waldenfels (cfr. Waldenfels 1994; Waldenfels 2002; Waldenfels 2006b: capp. 3 e 5), mi permetto di rinviare ai miei saggi: Menga 2003: 209–237; Menga 2008: 157–179; Menga 2011: 7–15; Menga 2020: 317–330.

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 percepire e nell'insistere sul fatto che un'autentica dimensione d'ingiunzione 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 esso¹⁶.

Un tale richiamo del futuro, per essere interpretato in modo originario e radicale, non può essere inteso dunque come il mero risultato di una prestazione immaginativa da parte del soggetto nella sua presenza a sé. Ma, al contrario, deve essere compreso 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 artatamente 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» (Muers 2008: 19) o «fantasia morale» (Anders 1956: 273). Il futuro, di conseguenza, si connota in termini etici in modo

¹⁶ Questo nucleo concettuale costituisce la tesi di fondo che articolo a livello soggettivo, intersoggettivo e istituzionale nel mio volume Menga 2021b: parte seconda.

costitutivo e non semplicemente supplementare, come avevano già teorizzato, sotto profili diversi, pensatori come Franz Rosenzweig (1988; 2013: 109 e sg.), Emmanuel Lévinas (1974: 139 e sg.) e Vladimir Jankélévitch (1980: 37 e sg.).

Ma, se ben riflettiamo, è proprio in tal modo che il futuro etico, che rompe la sincronia dello spazio-tempo presente, mostra, assieme a un carattere di diacronia anche un tratto di trascendenza, eccentricità ed eccedenza originarie, sì da lasciarcelo comprendere al meglio nei termini di un vero e proprio «iper-fenomeno»¹⁷, per usare una terminologia che ci proviene nuovamente dalla dottrina fenomenologica di Waldenfels. In effetti, 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, vuoi si pensi a questo posto come presenza in fieri – pretesa di presenza – oppure ancora come latenza in attesa di pieno dispiegamento alla presenza. Questo futuro, anzi, in quanto appello che si annuncia sempre da un «altrove» (Waldenfels 1994: 267) che irrompe nel mondo, resiste all'essere reso elemento presente od oggetto disponibile e configurabile dentro l'immanenza (*Ib.*) di strategie contrattuali e deliberative o anche entro codificazioni formalizzabili e iterabili.

Non a caso Lévinas conferisce a questa dinamica d'ingiunzione dell'altro – e dell'altro dal futuro – la configurazione enigmatica di una «resistenza etica» (*Ib.*) – resistenza esercitata da una trascendenza irriducibile a ogni immanenza, assenza effettuale refrattaria a qualsivoglia presa da parte della (o collocazione entro la) presenza.

Prescindendo qui da una colorazione religiosa ed escatologica, che

¹⁷ Waldenfels connota nel modo seguente la dinamica manifestativa dell'«iperfenomeno»: in tutto ciò che si mostra, si annuncia di più di ciò che si mostra» (Waldenfels 2015: 255).

un tale *topos* senz'altro esibisce¹⁸, il punto che ora è importante mantener fermo è che tale resistenza di cui parla Lévinas non risulta nell'espressione di un potere più forte che ostacola le forze presenti in campo o le forze nel campo della presenza. Ciò implicherebbe di nuovo la predisposizione di un conflitto che si svolge sul piano della presenza, uno schieramento di forze assolutamente riconducibile a quanto, per esempio, un assetto contrattuale e deliberativo può senz'altro accogliere. Una tale resistenza si traduce, invece, 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» (Lévinas 1967: 204) sotto forma di una fastidiosa e ineludibile intuizione morale.

Questa resistenza da parte della trascendenza dell'altro futuro che, però, in quanto tale, nulla può contro il potere del presente – tant'è che noi presenti in questo mondo *possiamo* al limite lasciarla inascoltata (207) – si rivela così una sorta di *epoché* o sospensione etica del potere dei presenti e del presente al mondo. Una sospensione tale per cui, sebbene nulla possa, ci rammenta – se e quando l'ascoltiamo – un fatto fondamentale: che dinnanzi all'alterità dell'altro semplicemente e letteralmente «*non poss[iamo] più potere*» (173).

Nel contesto di un'etica intergenerazionale, ne risulta così la penetratività di un richiamo 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 Dio¹⁹ –, ma nudo e

¹⁸ Per approfondire questa traiettoria del discorso si vedano le assai istruttive pagine di Jenkins 2013: cap. 7. Cfr. anche Menga 2021b: 233 e sg.

¹⁹ In questa sede, non posso che limitarmi a rinviare all'importante portato della logica escatologica sulla questione delle generazioni future. Un tale tema andrebbe declinato tanto in termini filosofici, quanto in prospettiva teologico-sistemica. Faccio cenno alla questione nei miei saggi: Menga 2019: 183–200; Menga 2021b: 255 e sg.

incondizionato ammonimento al potere attraverso il comandamento etico stesso: un comandamento che tanto esorta e sconvolge il potere, quanto neppure lo scalfisce, tant'è che quest'ultimo, se vuole, può benissimo perpetuarsi nella pratica di una «tirannia dei contemporanei» (Gardiner 2011: 36)²⁰, come se nessuna opposizione a esso si fosse mai palesata. Per dirla con le magnifiche parole di Lévinas:

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 (Lévinas 1967: 208).

Si delineano in tal modo, a mio avviso, proprio i tratti di un'ingiunzione radicale del futuro e dei futuri 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 forma incondizionata. Mi piace definirla 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 imporsi a qualsivoglia schieramento di forze.

4. Conclusione: "in presenza" o "da remoto"?

Se così stanno le cose, mi chiedo, allora, quanto più una tale sensibilità

²⁰ 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 1961: 172).

etica per l'assenza e la ritrosia possa servire oggi per resistere a tutte quelle forme di ingiustizia perpetrate e, al contempo, mascherate proprio nel relegare fuori dal mondo ciò di cui non si vuol ascoltare l'appello. Questi luoghi fuori dal mondo – o meglio, costretti fuori dal mondo della presenza e della visibilità per non scalfire la nostra buona coscienza – sono innumerevoli: dai fondali di un Mediterraneo disseminato di corpi, fino a tutti quei non-luoghi in cui l'umano, proprio grazie alla sua a-topia incollocabile ed inosservabile nel mondo, può essere spogliato di tutti i diritti e privato di ogni dignità (Waldenfels 2006a: 186)²¹.

Per dirla allora con Waldenfels, non è forse oggi più che mai di una «*tele-morale*»²², come quella che ci proviene da un'etica improntata alla trascendenza del futuro, che abbiamo bisogno al fine di salvaguardare, per quanto possibile, quelle tracce di assenza che ancora hanno la forza di parlarci (prima che di esse si cancelli ogni traccia)? Mi scorrono qui davanti agli occhi le immagini di un bel documentario dedicato al dramma delle innumerevoli morti a largo dell'isola di Lampedusa (dal titolo assai indovinato *Lontano dagli occhi*)²³, in cui il regista, dando voce proprio a quelli che possono essere definiti gli addetti alle tracce – vigili del fuoco, medici legali, funzionari comunali: raccoglitori, identificatori, custodi delle tracce –, lascia trasparire in tutta la sua irriducibilità l'imperativo ultimo – e forse per questo già sempre primo – di un'etica della cura²⁴. Cura, però, non rivolta alla presenza, non votata ad un essere-al-mondo già assicurato, ma all'assenza e alla vulnerabilità radicale, ovvero a tracce nel mondo

²¹ Riguardo a un'etica della vulnerabilità improntata alla possibilità stessa d'apparizione o non-apparizione sulla sfera pubblica si vedano le riflessioni di Judith Butler (Butler 2006: 19–49).

²² In particolare, Waldenfels approfondisce i tratti di una tele-morale in ambito intergenerazionale in Waldenfels 2022: 227 e sg.

²³ Titolo, questo, che evidentemente gioca con il *refrain* della celebre canzone di Sergio Endrigo: *Lontano dagli occhi, lontano dal cuore*.

²⁴ Su questo punto mi intrattengo con più dettaglio in Menga 2023: cap. 2.

che non sono mai state propriamente al mondo. Si tratta, insomma, di un'etica che, attraverso il gesto estremo di strappare all'assenza ultimativa, rappresentata da un oblio senza possibilità di lutto, presenze mai registrate al mondo, cerca di restituire a queste ultime tracce di una dignità mai riconosciuta. E questo proprio attraverso il tentativo di preservarne vestigia reclamabili²⁵.

Mi chiedo, pertanto, in ultima battuta, se non sia, per caso, più che la presenza e la vicinanza, l'assenza e la lontananza dell'altro («*lontano dagli occhi*!»), proprio come quella paradigmatica di un'etica per il futuro, a custodire e preservare la dismisura più genuina della responsabilità. Probabilmente solo a partire da questa dismisura a misura di futuro e d'assenza si può essere in grado, poi, di decostruire anche tutti i tentativi di iper-normalizzazione di procedure di giustizia esclusivamente contrattualistiche. Procedure, queste, che si mettono in moto solo là dove l'altro è già collocato e visibile nel mondo, ma poco o nulla sanno dirci sul luogo in cui si gioca il destino stesso di ogni esistenza: il luogo cioè del margine in penombra lungo il quale si articola – volta per volta e mai una volta per tutte – il possibile/impossibile entrare-nel-mondo.

Bibliografia

Agamben, G. (2001). *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.
 Agius, E. (1986). *The Rights of Future Generations. In Search of an Intergenerational Ethical Theory*. Leuven: Catholic University of Leuven.
 Agius, E. (1990). From Individual Rights to Collective Rights, to the Rights of Mankind. In Agius E. *et al.* (a cura di). *Our Responsibilities Towards Future Generations*. Malta: Gutenberg Press.

²⁵ Proprio dal punto di vista dei professionisti addetti alla raccolta delle tracce, straordinarie e toccanti al riguardo sono le riflessioni testimoniali di C. Cattaneo (2018).

Agius, E. (1998). *The Earth Belongs to All Generations: Moral Challenges of Sustainable Development*. In Agius, E., Chircop, L. (a cura di). *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*. Westport: Praeger.

Agius, E. (2006). *Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought*. In Agius, E. et al. (a cura di). *Future Generations and International Law*. London: Earthscan Publications.

Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Auerbach, B. E. (1995). *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*. New York: Peter Lang.

Barry, B. (1978). *Circumstances of Justice and Future Generations*. In Sikora, I. R., Barry, B. (a cura di). *Obligations to Future Generations*. Philadelphia: Temple University Press.

Bifulco, R. (2008). *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*. Milano: Franco Angeli.

Bifulco, R., A. D'Aloia, (2008). *Le generazioni future come nuovo paradigma del diritto costituzionale*. In Id. (a cura di). *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*. Napoli: Jovene.

Butler, J. (2006). *Violence, Mourning, Politics*. In Ead. *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. London: Verso, 19–49.

Cattaneo, C. (2018). *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*. Milano: RaffaelloCortina.

Derrida, J. (1991). *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1994). *Force de loi: le "fondament mystique de l'autorité"*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1997). Ho il gusto del segreto. In Derrida, J., Ferraris, M. *Il gusto del segreto*. Roma: Laterza.

de-Shalit, A. (1995). *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*. London: Routledge.

Fritsch, M. (2005). Democracy, Climate Change, and Environmental Justice. *Mosaic*, 48(3): 27–45.

Fritsch, M., Menga, F.G., van der Post, R. eds. (2024), *Phenomenology and Future Generations: Generativity, Justice, and Amor Mundi*, SUNY Press, New York (in press).

Gardiner, S. M. (2009). A Contract on Future Generations? In Gosseries, A., Meyer, L. H. (a cura di). *Intergenerational Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Gardiner, S. M. (2011). *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford: Oxford University Press.

Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.

Imperatore, P., Leonardi, E., (2023). *L'era della giustizia climatica. Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*. Napoli: Orthotes.

Jamieson, D. (2014). *Reason in a Dark Time. Why the Struggle against Climate Change Failed – and What It Means for our Future*. Oxford: Oxford University Press.

Jankélévitch, V. (1980). *La volonté de vouloir*. In Id. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tomo 3. Paris: Seuil.

Jenkins, W. (2013). Intergenerational Risk and the Future of Love. In *The Future of Ethics: Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Jonas, H. (1992). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische*

Vermutungen. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Kobayashi, M. (1999). Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective. In Kim, T.-Ch., Harrison, R. (a cura di). *Self and Future Generations: An Intercultural Conversation*. Cambridge UK: The White Horse Press.

Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.

Lévinas, E. (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.

Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.

Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset.

Menga, F. G. (2003). La "passione" della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels. *aut aut*, 316-317: 209–237.

Menga, F. G. (2008). Né prima, né ultima parola. Il discorso dell'estraneo di Bernhard Waldenfels. In Waldenfels, B. *Fenomenologia dell'estraneo*. Milano: Raffaello Cortina.

Menga, F. G. (2011). The Experience of the Alien and the Philosophy of Response. *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 13(1): 7–15

Menga, F. G. (2016). *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Menga, F. G. (2019). Barmherzigkeit – für wen? Ethische Rationalität auf dem Prüfstein einer Zukunftstranzzendenz. In Gräb-Schmidt, E., Häfele, B., Hölzchen, C. (a cura di). *Transzendenz und Rationalität*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Menga, F. G. (2020). Bernhard Waldenfels. Phänomenologie des Fremden und unhintergehbare Kontingenz von Weltordnungen In Keiling, T. (a cura di). *Phänomenologische Metaphysik. Konturen eines Problems seit Husserl*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Menga, F. G. (2021a). *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e*

le responsabilità del presente. Roma: Donzelli.

Menga, F. G. (2021b). *Etica intergenerazionale*. Brescia: Morcelliana.

Menga, F. G. (2022). Dare voce alle generazioni future. Riflessioni filosofico-giuridiche su rappresentanza e riconoscimento a margine della recente modifica dell'articolo 9 della Costituzione italiana. *BioLaw Journal / Rivista di BioDiritto*, 2: 73–92.

Menga, F. G. (2023a). Istituire il futuro. La giustizia intergenerazionale quale posta in gioco dello spazio pubblico. *Filosofia e Teologia*, (3).

Menga, F. G. (2023b). When the Generational Overlap Is the Challenge Rather Than the Solution. On Some Problematic Versions of Transgenerational Justice. *The Monist*, 106(2): 194–208.

Menga, F. G. (2023c). *Cura*. Milano: RCS-Corriere della Sera.

Menga, F. G. (2024). Absences That Matter. Phenomenological Insights on (the Predicaments of) Intergenerational Justice. In Fritsch, M., Menga, F. G., Post, R. van der (a cura di). *Phenomenology and Future Generations: Generativity, Justice, and Amor Mundi*. New York: SUNY Press (in corso di pubblicazione).

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Muers, R. (2008). *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*. London: T&T Clark.

Passmore, J. (1980). *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Rosenzweig, F. (1988). *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rosenzweig, F. (2013). Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung". In Id. *Das Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung*. Freiburg:

Alber.

Spadaro, A. (2008). L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione. In R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di). *Un diritto per il futuro*. Cit.

Thompson, D. (2005). Democracy in Time: Popular Sovereignty and Temporal Representation. *Constellations*, 12(2): 245–261.

Thompson, D. (2010). Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13(1): 17–37.

Tremmel, J. (2006). Establishing Intergenerational Justice in National Constitutions. In Id. (a cura di). *Handbook of Intergenerational Justice*. Cheltenham: Elgar.

Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2006a). *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2006b). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2009). *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2012). *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.

Waldenfels B. (2015). *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2022). Fremde Zukunft und Ansprüche künftiger Generationen. In Id., *Globalität, Lokalität, Digitalität. Herausforderungen der Phänomenologie*. Berlin: Suhrkamp.

Zagrebelsky, G. (2016). *Senza adulti*. Torino: Einaudi.