

# PER UN'ANTROPOLOGIA DELLA RESPONSABILITÀ INTERGENERAZIONALE ETICA, POLITICA E DIRITTO IN QUESTIONE

**FERDINANDO G. MENGA**

*Dipartimento di Giurisprudenza, Università della Campania "Luigi Vanvitelli"*  
ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

## **ABSTRACT**

This paper focuses on some major conceptual predicaments the issue of intergenerational responsibility poses. The main point which it is raised is that a genuine thinking of a justice for future generations – besides all argumentative adjustments it imposes on mainstream theories – requires a true and proper ethico- and legal-anthropological revolution. In the last two sections of the paper such a radical break will be also analyzed by addressing tenets coming from a phenomenology of transcendence and futurity pivoting around Levinas's scholarship.

## **KEYWORDS**

Intergenerational responsibility/justice, anthropology, transcendence, futurity, Lévinas.

## **1. IL PRIMATO ETICO DELLA QUESTIONE ANTROPOLOGICA**

Una delle acquisizioni teoriche che è penetrata e man mano si è fatta sempre più spazio all'interno di un determinato filone della riflessione antropologico-filosofica contemporanea può essere compresa nei termini di una decisa virata dall'ambito dell'ontologia a quello dell'etica. In effetti, per lo meno a partire dalle preziose riflessioni critiche di Emmanuel Lévinas<sup>1</sup>, è stato ben evidenziato come le disastrose e aberranti pratiche della violenza che hanno funestato il secolo scorso – e che si sono articolate attraverso strategie dell'esclusione, spersonalizzazione e disumanizzazione dell'altro – non sono affatto espressione di un'estemporanea regressione all'interno della civiltà, ma piuttosto l'intrinseco precipitato dell'aspirazione a un dominio *ontologizzante* che sta alla base della cultura stessa dell'Occidente – aspirazione, questa, volta alla costante ricerca di una determina-

<sup>1</sup>Cfr. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, pp. 71 ss.

zione totalizzante e, perciò stesso, alla messa in opera di dispositivi di assimilazione o eliminazione di ogni alterità che a tale pretesa assolutizzante cerca di resistere o sottrarsi<sup>2</sup>.

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

Tuttavia, qui subito una certa registrazione d'imbarazzo si fa sentire, poiché, per quanto da un lato la percezione di una tale responsabilità per il futuro dell'umano mostri un carattere piuttosto uniforme ed esteso - diffusione che oggi giorno trova quale emblematico veicolo la protesta globale condotta da Greta Thunberg e i movimenti dei *Fridays for Future*, dall'altro, non della stessa determinazione ed uniformità pare essere investita la dimensione teorica concernente la giustificabilità o fondatezza stessa di tale responsabilità, per non parlare poi delle risposte politico-istituzionali che dovrebbero articolarla.

Si rende perciò necessaria una riflessione supplementare, i cui lineamenti e problematicità generali vorrei qui presentare, seppur con la brevità che un sintetico contributo impone. Nello specifico, la mia indagine si propone di toccare alcuni luoghi fondamentali della questione, concentrandosi soprattutto su

<sup>2</sup> Sul carattere eminentemente totalizzante/totalitario della determinazione ontologica dell'umano, si è intrattenuta anche Hannah Arendt (*The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1958, pp. 7 ss.). Più di recente questa linea del discorso è stata sviluppata, sotto profili diversi, da autrici e autori come Judith Butler ("Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", in Ead., E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London-New York 2000, pp. 11-43), Giorgio Agamben (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995) e Roberto Esposito (*Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007).

un'interrogazione di carattere teorico-fondativo. Accanto alla dimensione etico-antropologica, si passeranno in rassegna anche importanti problematiche di stampo politico-istituzionale, per concludere il percorso con alcuni spunti etico-teologici, la cui decisività si renderà manifesta proprio nei termini di un discorso votato a una visione della trascendenza che connette in una futura dell'umano e appello alla responsabilità.

## 2. RESPONSABILITÀ E TEMPORALITÀ FUTURA: ALCUNE QUESTIONI GUIDA

Al fine di circoscrivere la portata temporale 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.

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?<sup>3</sup> 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. E non lo è in particolar modo se - in compagnia di autori come Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida e Bernhard Waldenfels lungo la traiettoria dell'etica fenomenologica,<sup>3</sup> ma già anche Simone Weil, Karl Jaspers e Günther Anders sotto altri pro-

<sup>3</sup> Far affiorare in modo adeguato questo motivo nel pensiero degli autori citati imporrebbe un'analisi circostanziata della maggior parte delle loro opere. Mi limito a segnalare, qui, i testi per me più significativi per il tema al centro di questo contributo: E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur*

fili<sup>4</sup> – ci rivolgiamo a un certo 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 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 finiscono 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.

### 3. LA DIFFICOLTÀ DI PENSARE UNA RESPONSABILITÀ VERSO I FUTURI PER L’ETICA, LA POLITICA E IL DIRITTO

Il predominio di una semantica del presente nei discorsi dedicati alla responsabilità verso le generazioni future può essere rintracciato, anzitutto, attraverso un’indagine che prende le mosse dal contesto d’insorgenza stesso del problema. Da quando è stata riconosciuta in tutta la sua portata e difficoltà teorica, la questione intergenerazionale, in effetti, ha trovato il suo luogo di accoglienza e di elaborazione all’interno di tre impostazioni dominanti il cui baricentro è da rinvenirsi proprio in una filosofia della presenza. Queste impostazioni sono rappresentate dalla teoria contrattualista, utilitarista e metafisico-giusnaturalista. Ma vediamo meglio in che termini, tanto la configurazione specifica delle premesse a partire dalle quali il tema intergenerazionale è stato formulato – e continua a essere formulato (a tutt’oggi) –, quanto la caratura delle difficoltà a esso correlate, siano intrise, in tali prospettive, di un linguaggio di matrice presentistica.

*l’extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; Id., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; Id., *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*, Nijhoff, La Haye 1974; J. Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991; Id., *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; Id., *Force de loi: le “fondament mystique de l’autorité”*, Galilée, Paris 1994; B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994; Id., *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002; Id., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006; *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009; Id., *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2012; Id., *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015.

<sup>4</sup> Rispetto a queste autrici e autori la mia attenzione si rivolge soprattutto alle seguenti opere: S. Weil, *L’enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humaine*, Gallimard, Paris 1949; K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politische Bewußtsein in unserer Zeit*, Piper, München 1958; G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956.

La teoria contrattualista, come è noto, prevede, fra le sue premesse di fondo, l'esistenza di soggetti orientati al perseguimento dell'interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo<sup>5</sup>. Le generazioni future, tuttavia, si contraddistinguono proprio per il fatto di non esistere ancora e non poter cooperare<sup>6</sup>. Pertanto, 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 assenti e quindi impossibilitate a negoziare, ad accordarsi e a rivendicare diritti<sup>7</sup>. A questo primo ostacolo teorico, che può essere definito ostacolo della non-esistenza dei soggetti futuri, se ne aggiunge un secondo: l'ostacolo dell'asimmetria. In effetti, l'altro rilievo problematico che inerisce all'impostazione contrattualista della questione intergenerazionale è quello dell'evidente disparità fra il potere che la generazione attuale ha d'incidere sul destino delle generazioni future e l'inesistente, se non pressoché insignificante, capacità d'influenza di quest'ultime sulla prima. In che modo, in effetti, soggetti futuri, propriamente assenti, potrebbero mai avere la forza d'imporre alcunché ai contemporanei presenti? Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti costituisce, dunque, un ulteriore ostacolo all'impostazione contrattualista<sup>8</sup>.

Ma anche la teoria utilitarista deve rispondere a una sfida teorica alquanto improba nel momento in cui si trova ad affrontare la problematica di una responsabilità intergenerazionale, e ciò proprio in ragione dei caratteri d'universalità e d'irrelevanza temporale su cui essa fonda l'utilità o la felicità da massimizzare<sup>9</sup>. In

<sup>5</sup> Mi limito qui a riportare le riflessioni di carattere maggiormente paradigmatico all'interno dell'assai nutrito dibattito in tale ambito: cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-London 1971, §§ 24, 44; D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986. Per approfondimenti mi permetto di rinviare al mio volume: F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 39-59.

<sup>6</sup> Cfr. S. Gardiner, "A Contract on Future Generations?", in A. Gosseries, L.H. Meyer (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, pp. 81 ss.; Id., *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 123, 170-4; R.P. Hiskes, *The Human Right to a Green Future. Environmental Rights and Intergenerational Justice*, Cambridge University Press, New York 2009, pp. 50 ss. Si veda anche B. Barry, "Circumstances of Justice and Future Generations", in R.I. Sikora, B. Barry (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia 1978, pp. 204-248.

<sup>7</sup> Cfr. B. Barry, "Circumstances of Justice and Future Generations", cit.; G. Pontara, *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1995, cap. 3; W. Beckerman, "The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice", in J. Tremmel (a cura di), *Handbook of Intergenerational Justice*, Elgar, Cheltenham 2006, pp. 53-71.

<sup>8</sup> Cfr. M. Kobayashi, "Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective", in T.-Ch. Kim, R. Harrison (a cura di), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse Press, Cambridge UK 1999, pp. 13 ss.; S. Gardiner, "A Contract on Future Generations?", cit., pp. 81 ss.

<sup>9</sup> Cfr. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874), Macmillan, London-New York 1907, p. 414.

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<sup>10</sup>. In tal modo, l'ostacolo principale che incontra la teoria utilitarista in sede di etica intergenerazionale, a prescindere dai molti altri punti critici e risvolti problematici, è quello della difficoltà di stimare adeguatamente a partire dalla conoscenza presente sia *ciò che* e sia anche *la misura di ciò che* può essere valutato come utilità o danno in un futuro remoto. Questa sfida può essere definita come sfida dell'indeterminatezza o ignoranza rispetto al futuro.

Per altro verso, anche l'impostazione giusnaturalista si trova avviluppata in difficoltà strutturali di enorme rilevanza nel momento in cui vuole affrontare la sfida di un'etica del futuro. Infatti, una medesima pretesa universalista e di carattere meta-temporale è quella che soggiace a quelle teorie che cercano di fondare e giustificare una responsabilità intergenerazionale sulla base di presupposti di tipo sostanzialista o metafisico. In generale, queste teorie, di cui Emmanuel Agius<sup>11</sup> e, in certa misura, Hans Jonas<sup>12</sup> offrono probabilmente le formulazioni più limpide, sostengono di derivare la responsabilità di esseri attuali nei confronti di esseri futuri a partire da una comunanza d'essenza o di genere. Il problema 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 d'essenza con altri soggetti appartenenti alla medesima specie ne dovrebbe discendere necessariamente un obbligo morale nei loro confronti? Diversi autori, tra cui i sopracitati Lévinas, Derrida e Waldenfels, sotto molteplici profili, hanno messo in dubbio un tale postulato e illustrato la sua indefendibilità. Essi mostrano non soltanto come il richiamo etico alla responsabilità verso altri insorga ancor prima di ogni costrizione ontologica e definizione d'essenza ma, per di più, come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo nella misura in cui resta collegata alla singolarità irripetibile del richiamo da

<sup>10</sup> Cfr. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1980; A. de-Shalit, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, London-New York 1995, cap. 3.

<sup>11</sup> Cfr. E. Agius, "Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought", in E. Agius *et al.* (a cura di), *Future Generations and International Law*, Earthscan, London 2006, pp. 3-12.

<sup>12</sup> Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, cap. 4, §§ 4-7; Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 2011, pp. 128-146. Cfr. anche G.S. Kavka, "The Futurity Problem", in R.I. Sikora, B. Barry (a cura di), *Obligations to Future Generations*, cit., pp. 191-196; e H.P. Visser 't Hooft, *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer, Dordrecht 1999, pp. 122, 133 ss., 149 ss.

cui emerge, sfuggendo così a ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica o costrizione contrattuale.

Ma la critica nei confronti di tali impostazioni metafisico-sostanzialistiche non si limita soltanto alla loro carenza argomentativa in termini di fondazione motivazionale. Altro punto spinoso è che le teorie sostanzialistiche spingono necessariamente ad una ferma preferenza dei presenti rispetto ai futuri, aggirando la questione della giustizia distributiva di carattere intergenerazionale<sup>13</sup>. In base a siffatte teorie non si riesce a evincere il perché non si dovrebbe adottare, difatti, una soluzione tale per cui agli umani temporalmente lontani non si possano o non si debbano preferire quelli – o almeno quelli più indigenti – appartenenti al presente. Peraltro, una soluzione del genere, che assicura precedenza ai contemporanei – o meglio, ai presenti rispetto ai futuri –, sarebbe tanto più adeguata a un'impostazione metafisica, quanto più può dichiarare di seguirne l'argomentazione caratteristica secondo cui i titolari d'umanità contemporanei esprimono una realizzazione in atto dell'essenza umana, rispetto invece a una mera realizzazione in potenza attribuibile a esseri futuri.

In estrema sintesi, quindi, tutte le difficoltà relative al modo in cui le teorie etiche tradizionali hanno affrontato e affrontano il problema degli obblighi verso le generazioni future risultano essere, nel loro complesso, tali da rispecchiare i limiti di un'impostazione fondamentalmente centrata sul primato di una temporalità della presenza<sup>14</sup>: primato di ciò che è empiricamente esistente solo al presente e di soggetti che sono sincronicamente presenti gli uni agli altri; primato di una causalità che conosce solo una rilevanza etica del presente verso il futuro, ma non il contrario; primato di una possibilità di determinare uno stato etico solo a partire da informazioni presenti. Per dirla con un'efficace formulazione di Stephen Gardiner, si può ben definire questa impostazione nei termini di una vera e propria “tirannia dei contemporanei”<sup>15</sup>.

Questa problematicità ingenerata dal primato di una semantica tutta incentrata sulla presenza non può che acutizzarsi, non appena dal campo di un discorso etico sulle generazioni future si passa a quello di stampo prettamente politico e giuridico.

In effetti, una delle maggiori critiche che diversi studiosi hanno mosso al meccanismo democratico è proprio quella di non riuscire a fornire adeguata risposta all'emergenza ambientale e intergenerazionale a causa del “presentismo” che la

<sup>13</sup> Cfr. W. Jenkins, *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Georgetown University Press, Washington DC 2013, pp. 286 s.

<sup>14</sup> Cfr. M. Kobayashi, “Atomistic Self and Future Generations”, cit., pp. 13 ss.; R. Muers, *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, T&T Clark, London 2008, cap. 1.

<sup>15</sup> S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*, cit., p. 36.

avviluppa<sup>16</sup> e che si radica nella natura stessa del dispositivo della sovranità popolare e auto-determinazione collettiva, cioè quello di un esercizio del potere dei “cittadini presenti” che non può che essere fondamentale orientato “a beneficio dei presenti”<sup>17</sup> (o al massimo dei futuri più prossimi).

Proiettandoci all’interno del contesto giuridico e del relativo discorso calibrato attorno al rapporto che i consociati intrattengono fra di loro in termini di diritti e correlativi obblighi, l’eventuale trasgressione del presentismo a favore di vincoli intergenerazionali, come si può ben intuire, palesa una medesima se non addirittura maggiore problematicità<sup>18</sup>. Si verifica qui esattamente quella che Gustavo Zagrebelsky definisce la “rottura della contemporaneità”<sup>19</sup>, “la base su cui finora si è presentata la vigenza delle norme [...] del diritto”<sup>20</sup>. Da ciò se ne trae allora una sola conseguenza nell’ambito di un discorso giuridico di profilo intergenerazionale: l’esigenza di tematizzare la questione dei “Diritti delle generazioni future”, più che rivendicare una maggiore attenzione, risulta addirittura essere – come prosegue ancora l’autore – “una di quelle espressioni improprie che usiamo per nascondere la verità”<sup>21</sup>. Si tratta di una verità tanto semplice dal punto di vista giuridico, quanto irricevibile e (a tratti) ripugnante sotto il profilo di una morale comune: “le generazioni future, proprio in quanto tali, non hanno alcun diritto soggettivo da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inferto, persino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto violazione di un qualche loro ‘diritto’ in senso giuridico”<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 143 ss. e Id., “In Defense of Climate Ethics”, in Id., D.A. Weisbach, *Debating Climate Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 25 s.; D. Thompson, “Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship”, in “Critical Review of International Social and Political Philosophy” 13, 1, 2010, pp. 17-37; D. Jamieson, *Reason in a Dark Time. Why the Struggle against Climate Change Failed – and What It Means for our Future*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 96 ss.; J. Boston, *Governing for the Future. Designing Democratic Institutions for a Better Tomorrow*, Emerald, Bingley 2016, capp. 1-4.

<sup>17</sup> D. Thompson, “Representing Future Generations”, cit., p. 17.

<sup>18</sup> Questa difficoltà è messa in evidenza da diversi studiosi in seno al discorso giuridico. In particolare modo cfr. R. Bifulco, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano 2008, cap. 3; A. Gosseries, “Lo scetticismo sui diritti delle generazioni future è giustificato?”, in R. Bifulco, A. D’Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli 2008, pp. 29-39; A. D’Aloia, “Generazioni future (dir. cost.)”, in “Enciclopedia del Diritto”, Annali, vol. IX, Giuffrè, Milano 2016, pp. 331-390; G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016, cap. 15. Per ulteriori approfondimenti sulla questione rinvio a F. Ciaramelli, “Responsabilità per le generazioni future: la funzione del diritto”, in Id., F.G. Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all’etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017, pp. 15-35; U. Pomarici, *Dignità a venire. La filosofia del diritto alla prova del futuro*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019, in particolare pp. 15-102.

<sup>19</sup> G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 86.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>22</sup> *Ibid.*



Per Zagrebelsky ne risulta dunque che l'unica possibilità di affrontare adeguatamente “il tema dei diritti delle generazioni future”<sup>23</sup> è quella di dirottarlo verso la “categoria del dovere”<sup>24</sup>. Una tale dimensione, per quanto possa essere affrontata in modo più o meno esplicito dal punto di vista giuridico<sup>25</sup>, non può però sottrarsi per principio all'esigenza di un'interrogazione preliminare e radicale di carattere “essenzialmente morale”<sup>26</sup>. Si viene, in tal modo, riproiettati nell'ambito di un'interrogazione etica di fondo<sup>27</sup> e nella correlata difficoltà trasmessa dal primato di una temporalità presente e dei presenti che non riesce a fornire piena legittimazione di una responsabilità genuinamente votata agli abitanti del pianeta in un futuro lontano. L'interrogazione, che si viene a condensare, non può che registrare una situazione paradossale o comunque piuttosto singolare: il carattere di *futurità*, che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri, nel momento in cui viene affrontato, si trova a essere ridotto o totalmente ricondotto a quanto se ne può elaborare a partire da una semantica del presente o della sua estensione in termini di meta-temporalità.

#### 4. LA RESISTENZA ETICA DELL'UMANO FUTURO

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.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>25</sup> Cfr. E. Brown Weiss, *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, United Nation University & Transnational Publishers, Tokyo-Dobbsferry NY 1989; L. Westra, *Environmental Justice and the Rights of Unborn and Future Generations. Law, Environmental Harm and the Right to Health*, Earthscan, London 2006; A. Pisanò, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 162 ss.; U. Pomarici, “Verso nuove forme dell'identità? Generazioni future e dignità umana”, in F. Ciaramelli, F.G. Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., pp. 91-142.

<sup>26</sup> G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 92. Per una riflessione ricostruttiva generale sull'utilizzo della categoria di “dovere” in ambito di diritto intergenerazionale cfr. R. Bifulco, *Diritto e generazioni future*, cit., pp. 113 s., 165-169.

<sup>27</sup> Cfr. S. Gardiner, “In Defense of Climate Ethics”, cit., p. 37.

Molteplici sono le impostazioni che, con modalità e accentuazioni diverse, esibiscono il ricorso a una tale intuizione morale<sup>28</sup> quale risorsa ultima per un'etica del futuro: da John Rawls<sup>29</sup> a David Gauthier<sup>30</sup> e da Brian Barry<sup>31</sup> a Bruce Auerbach<sup>32</sup>, 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*<sup>33</sup> –, 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<sup>34</sup>.

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 insuperabili<sup>35</sup>.

Ne consegue, pertanto, che l'accoglienza del nucleo fondamentale di siffatta intuizione morale, ossia l'appello a una responsabilità radicale e originaria verso il futuro e verso individui futuri, debba essere ricercata necessariamente in un'impostazione etico-filosofica radicalmente altra.

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 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

<sup>28</sup> Su questa questione rinvio alle mie riflessioni in: F.G. Menga, "Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica", in "Diritto & Questioni Pubbliche. Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica" 14, 2014, pp. 711-793.

<sup>29</sup> Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., §§ 4, 24, 44.

<sup>30</sup> Cfr. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, cit., pp. 16, 303.

<sup>31</sup> Cfr. B. Barry, "Justice Between Generations", in P.M.S. Hacker, J. Raz (a cura di), *Law, Morality, and Society*, Clarendon Press, Oxford 1977, pp. 276, 284.

<sup>32</sup> Cfr. B.E. Auerbach, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, Peter Lang, New York et al. 1995, p. 209.

<sup>33</sup> Cfr. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, cap. 16.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 447, 451 ss.

<sup>35</sup> Per approfondimenti al riguardo rinvio a F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., capp. 3-5.

e autopresenza di tipo egologico-trascendentale a cui aderirebbe, poi, anche la possibilità dell'entrata in una relazione etica con altri (presenti o futuri che siano). Siffatto soggetto va inteso, invece, come connotato fin dall'inizio dalla sua costitutiva relazione con l'altro, ossia 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 se stesso e reclamare, dunque, una costituzione del rapporto etico a partire da un presupposto autoriflessivo<sup>36</sup>.

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, disciude 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<sup>37</sup>. 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 fa segno, invece, proprio nella direzione opposta di una diacronia, atopia e asimmetria originarie. La situazione in cui si imbatte un soggetto genuinamente interpellato è, in altri termini, quella di trovarsi immancabilmente investito da una richiesta che gli giunge da un tempo altro rispetto al suo presente, da un luogo altro rispetto al suo luogo proprio e da una sollecitazione inevitabile, antecedente a qualsivoglia possibilità di previsione, elusione o anche propiziazione.

Se 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

<sup>36</sup> Su questa impostazione, si vedano in generale E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit.; J. Derrida, "Ho il gusto del segreto", in Id., M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 100 s.; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris 1990; B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, cit., capp. 1, 2, 4, 5.

<sup>37</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., pp. 52 s.; J. Derrida, "Ho il gusto del segreto", cit., pp. 99 s.; B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit.

conferisce piuttosto il suo più genuino carattere responsivo<sup>38</sup>. In tal modo, 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’altro, si ritrova al dativo o all’accusativo di un “*mi* accade/*mi* interPELLa” qualcosa a cui non posso non rispondere<sup>39</sup>.

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 inattingibile<sup>40</sup>: 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<sup>41</sup>. Questione molto più complessa è invece quella di raffigurarsi come una medesima relazione etica possa implicare anche una trasgressione estatica del presente da parte del futuro. In che senso, infatti, il futuro può sottrarsi alla presa del presente, risultando così in un’effrazione etica esercitata da quest’ultimo?

A mio avviso, la chiave di volta sta qui nel 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 esso<sup>42</sup>.

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 im-

<sup>38</sup> Su questa dimensione della soggettività, che è stata indagata in particolar modo da Waldenfels (cfr. *Antwortregister*, cit.; *Bruchlinien der Erfahrung*, cit.; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, capp. 3 e 5), mi permetto di rinviare ai miei saggi: F.G. Menga, “La ‘passione’ della risposta. Sulla fenomenologia dell’estraneo di Bernhard Waldenfels”, in “aut aut” 316-317, 2003, pp. 209-237; Id., “Né prima, né ultima parola. Il discorso dell’estraneo di Bernhard Waldenfels”, Postfazione all’ed. it. di B. Waldenfels, *Fenomenologia dell’estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 157-179; Id., “The Experience of the Alien and the Philosophy of Response”, in “Etica & Politica/Ethics & Politics” 13, 1, 2011, pp. 7-15; Id., “Mediazione e contingenza. La logica della risposta nella fenomenologia dell’estraneo di Bernhard Waldenfels”, in Id., *La mediazione e i suoi destini. Profili filosofici contemporanei fra politica e diritto*, ombre corte, Verona 2012, pp. 62-95.

<sup>39</sup> Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*, cit., pp. 134 ss.

<sup>40</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 280.

<sup>41</sup> Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*, cit., p. 133.

<sup>42</sup> Cfr. M. Vergani, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all’altro*, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 104.

maginativa 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 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”<sup>43</sup> o “fantasia morale”<sup>44</sup>. Il futuro, di conseguenza, si connota in termini etici in modo costitutivo e non semplicemente supplementare, come avevano già teorizzato, sotto profili diversi, pensatori come Franz Rosenzweig<sup>45</sup>, Emmanuel Lévinas<sup>46</sup> e Vladimir Jankélévitch<sup>47</sup>.

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 ed eccentricità originarie. Infatti, l'appello che ci ingiunge dal futuro e ci proietta al futuro esercita una pressione etica che, a ben vedere, proprio perché non disponibile alla presa del presente, sfugge all'individuazione entro un posto nel mondo, 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”<sup>48</sup> che irrompe nel mondo, resiste all'essere reso elemento presente od oggetto disponibile e configurabile dentro l'immanenza<sup>49</sup> 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”<sup>50</sup> - resistenza esercitata da una trascendenza irriducibile a ogni immanenza, assenza effettuale sfuggente qualsivoglia presa da parte della (o collocazione entro la) presenza. Prescindendo qui da una colorazione religiosa ed escatologica, che un tale

<sup>43</sup> R. Muers, *Living for the Future*, cit., p. 19.

<sup>44</sup> G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, cit., p. 273.

<sup>45</sup> Cfr. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, Teil II, Buch 3; Id., *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum “Stern der Erlösung”*, in Id., *Das Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung*, Alber, Freiburg i.B.-München 2013, pp. 109 ss.

<sup>46</sup> Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 139 ss.; Id., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, pp. 143-164, 177-197, 235-246.

<sup>47</sup> Cfr. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 3: *La volonté de vouloir*, Éd. du Seuil, Paris 1980, pp. 37 ss.

<sup>48</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., p. 267.

<sup>49</sup> Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, p. 173.

<sup>50</sup> *Ibid.*

*topos* senz'altro esibisce e che indagheremo nello spazio delle ultime pagine di questo contributo<sup>51</sup>, 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”<sup>52</sup> 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<sup>53</sup> – 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 possiamo/ più potere*”<sup>54</sup>.

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 Dio<sup>55</sup> –, ma nudo e 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

<sup>51</sup> Per approfondire questa traiettoria del discorso si vedano le assai istruttive pagine di W. Jenkins, *The Future of Ethics*, cit., cap. 7.

<sup>52</sup> E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., p. 204.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>55</sup> Mi è qui soltanto possibile accennare, senza poterlo affrontare, l'importante portato della logica escatologica sulla questione delle generazioni future. Un tale tema andrebbe declinato non soltanto in termini filosofici, ma anche in prospettiva teologico-sistemica attraverso un confronto, per lo meno, con autori quali Bultmann, Teilhard de Chardin, von Balthasar, Rahner, Moltmann, Panenberg e Ratzinger. Faccio cenno all'importanza della questione anche nel mio saggio: F.G. Menga, “Barmherzigkeit – für wen? Ethische Rationalität auf dem Prüfstein einer Zukunftstranszendenz”, in E. Gräb-Schmidt, B. Häfele, C. Hölzchen (a cura di), *Transzendenz und Rationalität*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019, pp. 183-200. Per un'acuta introduzione sulla questione dell'impatto simultaneamente filosofico e teologico del problema escatologico, si veda il bel volume di A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. Vol 1: *Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

una “tirannia dei contemporanei”<sup>56</sup>, 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<sup>57</sup>.

Si delineano qui i tratti di un'ingiunzione radicale del futuro che non trova vero e proprio posto nel mondo e che, pur non potendo molto sulle strategie e le istituzioni di potere del mondo stesso, si lascia nondimeno avvertire in modo incondizionato. Mi piace definirla 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.

## 5. APPELLATIVITÀ, TRASCENDENZA, FUTURITÀ: APPENDICE ETICO-TEOLOGICA A PARTIRE DA EMMANUEL LÉVINAS

È proprio lungo questa traiettoria, disegnata dal richiamo di un'alterità che comincia e ci ingiunge d'altrove, che, a mio avviso, si palesa la feconda possibilità di *determinato* spazio dialogico fra prospettiva etico-filosofica ed escatologico-teologica. In queste pagine conclusive, vorrei soffermarmi proprio su questo spazio, non però senza puntualizzare, al contempo, che qui tutto si gioca esattamente nell'articolare adeguatamente quanto si cela dietro il sopra indicato e sottolineato aggettivo “determinato”.

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

<sup>56</sup> S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*, cit., p. 36. Da questo si capisce bene il motivo per cui Lévinas, in *Totalité et infini*, definisce l'alterità del volto dell'altro, con cui il comandamento etico entra nel mondo, non come ciò che “sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere (*mon pouvoir de pouvoir*)” (E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., p. 172).

<sup>57</sup> E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., p. 208.

Il compito che qui mi propongo di sviluppare è invece un altro, e cioè non tanto quello di illuminare lo stesso tema a partire da un angolo visuale distinto, quanto piuttosto quello di ricercare un *topos* discorsivo per la riflessione teologica tale da permanere in una posizione di dialogo con gli altri discorsi e, così facendo, di esibire proprio a partire da tale luogo d'incrocio la fecondità del suo possibile contributo. Per poter raggiungere siffatto obiettivo mi pare, però, necessario riuscire ad individuare un interregno discorsivo, in virtù del quale tanto la teologia quanto la filosofia possano condividere una comune semantica e, di conseguenza, apprezzare la dinamica di un loro reciproco influsso. Solo collocandosi nello spazio di tale interregno il discorso teologico ha la possibilità di mettere alla prova ed evidenziare il suo potenziale in seno alla questione di un'etica rivolta al futuro e agli esseri futuri. Restando invece imprigionato nell'ambito di una visione autoreferenziale o semplicemente interna, tale discorso, per quanta coerenza o cogenza argomentativa possa esibire, continuerà comunque ad essere percepito come alieno in seno al dibattito notoriamente occupato da prospettive di carattere squisitamente filosofico.

La mia proposta è quella d'individuare siffatto interregno in un peculiare chiasma filosofico-teologico che è stato esattamente Lévinas a evidenziare e articolare: l'intima relazione fra etica ed infinito<sup>58</sup>, ovvero l'intrinseca connessione fra appello dell'altro e carattere di trascendenza, secondo cui è soltanto a partire dal secondo che il primo riceve una carica tale da ingenerare la dinamica di un'ingiunzione incondizionata a rispondere<sup>59</sup>.

Attraverso una descrizione più dettagliata di questo chiasma cercherò ora di mostrare come, in seno alla riflessione sull'etica intergenerazionale, la teologia non soltanto possieda un alto potenziale dialogico nei confronti della filosofia, ma esibisca anche risorse assai feconde che contrastano poderosamente con la visione preponderante secondo cui essa costituirebbe addirittura un ostacolo per una genuina articolazione del tema – conclusione, questa, che si configura soprattutto se si calca la dimensione provvidenzialistica implicante uno svuotamento dell'azione responsabile antropologicamente connotata.

Come è stato già illustrato nelle pagine precedenti, per Lévinas, l'appello dell'altro, proprio in quanto intrusivo ed incondizionato, sfugge a qualsiasi tentativo d'inglobamento all'interno della sfera d'immanenza del soggetto. Piuttosto, l'altro costituisce ciò che, attraverso il suo richiamo che scaturisce da un altrove immemorabile, rompe l'autoimmanenza e autoreferenzialità del soggetto e, così facendo, schiude un'irriducibile dimensione di trascendenza che, a sua volta, si mo-

<sup>58</sup> Id., *Totalité et infini*, cit.; Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 171 ss.

<sup>59</sup> Cfr. su questo soprattutto R. Ersterbauer, *Transzendenz-«Relation»*. *Zur Transzendenz in der Philosophie Levinas*, Passagen, Wien 1992.



stra proprio nella percezione d'incondizionatezza con cui il soggetto stesso si sente chiamato a rispondere<sup>60</sup>.

Tuttavia, non si deve, a questo punto, fin troppo semplicemente e frettolosamente far cortocircuitare una tale dinamica di trascendimento con un'articolazione di stampo immediatamente teologico<sup>61</sup>. Al contrario, è necessario anzitutto interpretarla nei termini di una trascendenza (per così dire) orizzontale, cioè una trascendenza che si esprime, in prima istanza, nel segno dell'irriducibile apertura – ovvero trascendersi – del soggetto attraverso l'intervento dell'altro in quanto altro uomo. Sotto questo profilo, si presenta così una forma di exteriorità ed altezza dell'alterità<sup>62</sup> pienamente riconducibile ad un *altrove immanente*, tale per cui la carica di responsabilità ad esso inerente non può essere subito ricondotta ad una dimensione teologica, ma ad una distanza interumana. Insomma, quella distanza che si esprime, per Lévinas, attraverso il comandamento incorporato nel volto dell'altro<sup>63</sup> e da cui si schiude immediatamente il primato della dimensione etica della relazione dell'uno-per-l'altro.

Sennonché, quanto risulta assai interessante in questo contesto è che Lévinas non chiude in alcun modo la sua riflessione con il solo rimando all'orizzontalità etica. Piuttosto, mette in gioco un'altra dimensione che può essere delineata proprio nei termini di un piano verticale-teologico e che risulta compenetrare quello orizzontale in modo assolutamente pervasivo. In effetti, l'introduzione di questa dimensione altra si mostra ineludibile nella misura in cui essa soltanto, secondo Lévinas<sup>64</sup>, si mostra in grado di offrire genuina articolazione ed effettiva consistenza genealogica all'irriducibile impulso dell'appello etico<sup>65</sup>. Insomma, è come se Lévinas, a partire da questa prospettiva – che, si badi, mette in gioco un piano teologico del discorso non sulla base di un'estrinseca sovrapposizione o sovradeterminazione, ma dalla concrezione fenomenologica stessa<sup>66</sup> –, ci dicesse che il *carat-*

<sup>60</sup> Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 127 ss.

<sup>61</sup> Cosa su cui ci avverte a ragione T. Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 142 s.

<sup>62</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., pp. 5, 59.

<sup>63</sup> Come è noto, per Lévinas, questo comandamento che scaturisce dal volto dell'altro e che apre immediatamente ad una dimensione etica è quello espresso nel “non mi ucciderai” (*ibid.*, p. 173; Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 173 s.).

<sup>64</sup> Id., *Entre nous*, cit., pp. 182 ss.

<sup>65</sup> Proprio in questa direzione va l'interpretazione del teologo tedesco Philipp Stoellger, allorché, nella sua riflessione attorno a questo tema lévinassiano, parla di una “passività nella relazione a Dio” che mette in grado di “comprendere il luogo di provenienza dell'etica” (Ph. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer “categoria non grata”*, Mohr Siebeck, Tübingen, p. 344).

<sup>66</sup> Il fatto che Lévinas, in tal contesto, resti fedele agli assunti dell'impostazione fenomenologica, si evince dal fatto che egli non cala in alcun modo l'istanza del divino dall'alto, ma la lascia scaturire proprio quale necessario correlato dell'esperienza iperbolica dell'appellatività etica (E. Lévinas, *Entre nous*, cit., pp. 182 ss.). Stoellger, lettore assai attento circa tale questione, sembra confermare

tere incondizionato della responsabilità per l'altro riceve la sua *incondizionatezza* dal fatto fondamentale che in tale essere-interpellati dall'altro si esprime già sempre una forma di co-interpellazione dell'altro divino, che unicamente ne costituisce la vera forza propulsiva<sup>67</sup>. Come Lévinas afferma in modo assai efficace e succinto in un'intervista: «È come se Dio parlasse attraverso il volto [dell'altro]»<sup>68</sup>.

In tal modo, l'altezza/esteriorità orizzontale della trascendenza dell'altro umano risulta già sempre compenetrata ed accentuata da un'altezza/esteriorità verticale dell'altro divino<sup>69</sup>, con la conseguenza che l'incidere della responsabilità, che intesse la dimensione di passività radicale del soggetto, possa essere intesa anche attraverso i tratti di una santità della relazione<sup>70</sup>. Si tratta, per la precisione, di una santità ed altezza che confluiscono inscindibilmente nel volto d'altri<sup>71</sup> e che conducono il soggetto a comprendersi già sempre come eticamente decentrato, ecceduto, esposto, e, quindi, ineludibilmente situato nell'a-topia di una "sostituzione" per l'altro<sup>72</sup>.

Questo intreccio di una figurazione orizzontale e verticale della trascendenza etica<sup>73</sup> esibisce subito anche un carattere temporale, non appena, anche qui, come indicato in precedenza, si connette l'atopia dell'appello alla responsabilità con

una tale interpretazione allorquando, in relazione alla registrazione lévinassiana di un "eccesso che il nominare Dio presenta alla fenomenologia", non parla di una trasgressione della fenomenologia stessa, ma piuttosto della "figura di un travalicare (*Übergang*) interno alla fenomenologia, attraverso cui quest'ultima si spinge oltre se stessa" (Ph. Stoellger, *Passivität aus Passion*, cit., p. 348). In modo analogo cfr. E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, pp. 225 s.

<sup>67</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., pp. 50, 186 ss.; Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 214 s.; Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., cap. 7, § 2; Id., *Entre nous*, cit., pp. 182 ss.

<sup>68</sup> Id., "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas", in R. Bernasconi, D. Wood (a cura di), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Routledge, New York-London 1988, pp. 169 s.

<sup>69</sup> Anche in questo ambito è interessante sottolineare come Stoellger parli, in modo assolutamente analogo, di una struttura complessiva composta congiuntamente da una "prima trascendenza", da ricondurre "agli altri", ed una "seconda trascendenza", che mette in gioco "l'alterità di Dio" (Ph. Stoellger, *Passivität aus Passion*, cit., p. 343).

<sup>70</sup> Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 129 s.; Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, p. 250. Su questo si vedano le puntuali analisi di F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique. Essai sur Levinas*, Ousia, Bruxelles 1989, pp. 206, 210.

<sup>71</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., p. 59.

<sup>72</sup> Cfr. Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 125 ss.

<sup>73</sup> La centralità di una tale commistione lévinassianamente connotata viene esplicitamente analizzata da diversi autori. Di particolare rilevanza: F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique*, cit., pp. 203 s.; E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, cit., pp. 221 s.; J. Llewelyn, *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge, London-New York 1995, pp. 156 s.; J. Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Schöningh, Paderborn et al. 2005, pp. 123 s.; Ph. Stoellger, *Passivität aus Passion*, cit., pp. 343 s.

l'altra dimensione ad essa già sempre correlata: la diacronia. Sotto questo profilo, l'aspetto teologico dispiega un contributo rafforzativo assai peculiare. In particolare, lungo la traiettoria di un pensiero della temporalità, la trascendenza si manifesta proprio come quella forza propulsiva che, innescando l'intervento di un'ingiunzione *irrecuperabile* da parte del soggetto, lo sradica dalla centratura della presenza a sé<sup>74</sup> e lo espone all'esperienza *temporalmente iperbolica* della passività etica<sup>75</sup>, sospingendolo così – come abbiamo visto poc'anzi – verso una sostituzione per l'altro già sempre intrisa di una responsabilità giammai a disposizione<sup>76</sup>. Esclusivamente attraverso una tale esposizione, che scaturisce a partire dalla trascendenza, il soggetto eticamente configurato si scopre non soltanto risospinto verso un "passato immemorabile"<sup>77</sup>, ma anche proiettato verso un "futuro puro"<sup>78</sup>.

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

Ecco, in altri, un senso e un obbligo che mi obbligano al di là della morte! Senso originario del futuro! Futurizzazione del futuro che non mi giunge come un a-venire, come orizzonte delle mie anticipazioni o protenzioni. Non bisogna forse in questa significazione *imperativa* del futuro che mi concerne come una non-in-differenza all'altro uomo, come mia responsabilità per lo straniero – non bisogna forse in questa rottura dell'ordine naturale dell'essere intendere ciò che – impropriamente – si dice sopra-naturale? Intendere un ordine che sarebbe parola di Dio o, più esattamente ancora, la venuta stessa di Dio all'idea e la sua inserzione nel vocabolario – quanto basta per 'riconoscere' e nominare Dio in ogni Rivelazione possibile? Futurizzazione del futuro – non come 'prova dell'esistenza di Dio', ma come 'caduta di Dio sotto il senso'. Singolare intrigo della durata del tempo – al di là della sua significazione come presenza o come sua riconducibilità alla presenza [...] – il tempo come l'a-Dio (*A-Dieu*) della teologia!<sup>79</sup>

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

<sup>74</sup> Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 66 s.

<sup>75</sup> Cfr. Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 184.

<sup>76</sup> Cfr. Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, cit., pp. 207 ss. Rachel Muers discute in modo circostanziato le implicazioni teologiche della sostituzione nel contesto di un'etica intergenerazionale riferendosi, peraltro, anche al prezioso contributo della riflessione di Bonhoeffer (R. Muers, *Living for the Future*, cit., cap. 6).

<sup>77</sup> E. Lévinas, *Entre nous*, cit., pp. 133 s.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 192 s. Su questo punto si veda anche J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997.

La responsabilità per l'altro, che risponde della morte d'altri, si vota ad un'alterità che non appartiene più alla rappresentazione. Questa maniera di essere votato – questa devozione – è tempo. Resta relazione all'altro in quanto altro e non riduzione dell'altro al medesimo. Essa è trascendenza<sup>80</sup>.

Sopraspedendo sui tanti elementi che in questo lungo passo necessiterebbero di un commento circostanziato – cosa che però esula dall'economia specifica di questo contributo –, mi limito qui a richiamare l'attenzione sull'intima interrelazione che l'autore articola fra aspetto etico e teologico, inserendola immediatamente lungo la traiettoria di una riflessione necessariamente temporale – donde, peraltro, l'estrema fecondità di un tale plesso di senso per una riconfigurazione altra di un'etica rivolta all'umano futuro. Quanto qui Lévinas ci dice, in estrema sintesi, è, innanzitutto, ciò che abbiamo già appreso dal paragrafo precedente: cioè che l'ingiunzione alla responsabilità, che sopraggiunge al soggetto a partire dall'alterità futura, lo espone e disappropria già sempre in una forma eccedente, ossia una forma tale per cui ad esso non è neppure mai data la possibilità di decidere se essere o meno responsabile per il futuro. Piuttosto, il soggetto, proprio attraverso l'ingiunzione alla responsabilità che lo decentra, si scopre già sempre in una (dis-)posizione di sostituzione per il futuro dell'alterità e per l'alterità del futuro, e ciò prima ancora che egli possa raccogliere la sua decisione in un atteggiamento tetrico di accettazione o rifiuto<sup>81</sup>. Ma Lévinas ci dice qui anche qualcosa di più radicale, e cioè che un'ingiunzione eccessiva ed ex-statica del genere, in cui il soggetto (contrassegnato dalla forma di una passività radicale) è infranto da ed esposto ad una carica temporale già sempre eticamente connotata, coincide esattamente con il precipitato stesso della manifestazione del divino. Epifania del divino come intima scaturigine dell'esperienza etica del tempo e temporale dell'etica (all'interno della – e come – vita del soggetto). Epifania del divino, cioè, come vissuta concrezione che innesca, attraverso l'appello dell'altro, un autotrascendimento del soggetto, in cui il soggetto medesimo esperisce in modo congiunto e indisgiungibile la centrifugalità iperbolica di un'esposizione all'Altro e l'esposizione iperbolica alla futurizzazione, senza poterne ancora distinguere le traiettorie – traiettorie che, in effetti, potrebbero essere distinte, solo se una tale esperienza dell'appello potesse essere preceduta da un soggetto sovrano già costituito e teticamente operativo.

Il futuro si presenta così – come abbiamo peraltro già rilevato nel precedente paragrafo – non come una categoria meramente formale, ma come l'immediata relazione etica con l'altro. Solo che ora possiamo aggiungere: innanzitutto, immediata relazione etica con l'altro divino – incidere stesso dell'“*A-Dieu!*” che penetra

<sup>80</sup> E. Lévinas, *Entre nous*, cit., p. 193

<sup>81</sup> E di qui, in fondo, la scaturigine di quanto, per percorsi alternativi, viene vagamente appreso come l'“intuizione morale” di un obbligo per il futuro (al di qua o al di là della possibilità di qualsivoglia strategia argomentativa).

nel soggetto, spossessandolo ed esponendolo all'alterità del tempo e alla temporalità dell'altro. O ancora: il futuro come il divino che, sottraendosi, lascia l'"orma"<sup>82</sup> della sua stessa assenza come ingiunzione etica. In definitiva, non un'assenza astratta e vuota, ma piuttosto un'assenza articolata dalla responsabilità e che, come tale, fa sentire il suo riverbero lungo l'intera vita del soggetto come sostituzione per l'altro<sup>83</sup>.

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

Peraltro, affrancandoci dalla fatica di speculazioni ulteriori, l'immediato riscontro dell'incidenza di una tale trascendenza dalla declinazione orizzontale e simultaneamente verticale si fa già sentire nella tonalità emotiva stessa che compenetra diversi pronunciamenti istituzionali di portata internazionale circa la responsabilità intergenerazionale. Infatti, nonostante il carattere spiccatamente e volutamente secolarizzato di questi ultimi, ad una loro attenta lettura, si ottiene la chiara percezione di un loro consegnarsi e affidarsi a una semantica, in qualche misura, iperbolica: proprio come quella che si presenta, ad esempio, sotto l'egida di una "responsabilità solenne" - responsabilità che, se da un lato trasmette incisività ed un impulso etico incondizionato, dall'altro, non trova però la sua collocazione adeguata in nessuna concrezione argomentativa. Si rimandi, a tal proposito, alla limpida formulazione contenuta in capo al documento della *United Nation Conference on the Human Environment* del 1972. Qui si legge:

<sup>82</sup> E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., p. 216.

<sup>83</sup> Intrigo Dio-soggetto-altro che Lévinas definisce anche nei termini di "illeità" (cfr. *ibid.*, pp. 214 ss).

Man has the fundamental right to freedom, equality and adequate conditions of life, in an environment of a quality that permits a life of dignity and well-being, and he bears a *solemn responsibility* to protect and improve the environment for present and *future generations*<sup>84</sup>.

La semantica della “solennità” sembra così richiamare in una forma assai indicativa e pregnante quell’intreccio o chiasma della responsabilità in cui una dimensione trascendente dal basso ed una dall’alto si co-implicano intimamente, dischiudendo, in tal modo, sebbene in termini evidentemente secolarizzati, quel genuino spazio sopra delineato che vede discorso filosofico e teologico rimandare l’uno all’altro.

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

Forse il filosofo in quanto filosofo deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell’ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare [...] o Dio - Dio vivente, Dio assente [...]. Su questa aporia dell’altro si arresta il discorso filosofico<sup>85</sup>.

Senza dubbio, si può registrare e maneggiare questo arrestarsi come limite interno della o alla filosofia. Oppure - come ho provato a suggerire in queste pagine conclusive - si può interpretarlo come un necessario indugiare su una soglia discorsiva assolutamente irriducibile, sulla quale coabitano congiuntamente una determinata prospettiva filosofica e teologica - prospettive che si separano e al contempo si connettono.

È esattamente su questa soglia che il richiamo alla responsabilità per l’umano futuro manifesta insieme la sua dimensione orizzontale e simultaneamente verticale, annunciando proprio in quella piega la posta in gioco più intima e radicale: quella di un’umanità che può configurarsi solo attraverso la dinamica tutta etica e mai (ontologicamente) garantita di un appello che dall’altrove ingiunge la - e, nella misura in cui viene ascoltato, può giungere alla - presenza. Insomma, il venire all’umano/umanità dei futuri come gioco della trascendenza.

<sup>84</sup> United Nations Environmental Programme, *Declaration of the United Nation Conference on the Human Environment*, Stockholm, 5<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> June 1972, Preamble (corsivi aggiunti). Analoghi rimandi alla semantica della “solennità” o della “responsabilità solenne” sono reperibili in numerosi documenti e dichiarazioni ufficiali di carattere internazionale. Si vedano fra gli altri: United Nations and International Court of Justice, *Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*, San Francisco, 26<sup>th</sup> June 1945, Preamble; UNESCO, *Declaration on the Responsibilities of the Present Generations Towards Future Generations*, Paris, 12<sup>th</sup> November 1997, Preamble.

<sup>85</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 409.