

Ferdinando G. Menga\*

## E se fosse questione di tempo? La posta in gioco dell'umano nel contesto di una responsabilità intergenerazionale

### ABSTRACT

Il presente saggio si sofferma sull'importanza del considerare non solo l'elemento spaziale ma anche quello temporale, quando si affronta la questione di come una determinata rappresentazione dell'"umano" sia costantemente implicata nelle varie teorie della giustizia. Nelle pagine a seguire tale prospettiva è messa in luce discutendo il tema della responsabilità intergenerazionale e delle difficoltà che essa impone a ogni pensiero politico-giuridico.

### KEYWORDS

Giustizia intergenerazionale; Futurità; Umanità; Alterità.

1. Giungere alla presenza: dominio topografico dell'umano – 2. Questioni guida per un'elaborazione del portato etico della temporalità futura – 3. Il presente etico o l'etica della presenza. Ostacoli per una responsabilità verso i futuri – 4. Predominio del presentismo in ambito politico e giuridico – 5. L'assenza che si fa sentire. Resistenza etica e *pathos* del futuro

### 1. Giungere alla presenza: dominio topografico dell'umano

Per quanto supportato dai più nobili intenti, l'atteggiamento che sostiene e guida ogni ricerca di una fondazione ontologica dell'umano – e che si è spesso accompagnato e si accompagna ancora tutt'oggi con domande chiave quali "che cos'è (l')umano?", "quale è l'essenza più propria dell'Uomo?" – pare non poter che obbedire a una logica inevitabilmente totalizzante e, in ultima analisi, violenta. Questa è la valutazione teorica che è penetrata e man mano si è fatta sempre più spazio all'interno del panorama contemporaneo per lo meno a partire dalle preziose riflessioni critiche di Emmanuel Lévinas,<sup>1</sup> il quale, alla luce delle disastrose e aberranti pratiche della violenza politica che hanno funestato la maggior parte del secolo scorso, ha messo bene in luce come strategie dell'esclusione, spersonalizzazione e disumanizzazione dell'altro, non sono affatto espressione di un'estemporanea ed estrinseca regressione all'interno della civiltà, ma piuttosto

---

\* Professore associato di Filosofia del Diritto presso l'Università della Campania "Luigi Vanvitelli": [ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it](mailto:ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it)

<sup>1</sup> Cfr. Lévinas 1972: 71 ss.

l'intrinseco precipitato di ogni aspirazione ontologizzante – aspirazione, in quanto tale, volta alla strenua e costante ricerca di una determinazione totalizzante e, perciò stesso, all'effettuazione di dinamiche d'assimilazione o eliminazione di ogni alterità che a tale *hybris* assolutizzante cerca di resistere o sottrarsi. Una valutazione del genere, come sappiamo, spinge Lévinas a proporre la strada di una genuina riflessione su un "umano senza condizione",<sup>2</sup> che trova il suo punto di gravitazione sul piano della relazione etica e non su quello di una determinazione dell'essere.<sup>3</sup>

Rispetto a questa visione delle cose, il filosofo di Kaunas – come sappiamo – trova diversi alleati, la cui prospettiva è a lui più o meno riconducibile o comunque affine: da Jacques Derrida, con la sua riflessione decostruttiva e smascherante rispetto a ogni pretestuosa strategia di colonizzazione del luogo "proprio" dell'umano;<sup>4</sup> a Judith Butler, con la sua denuncia rivolta contro tutti i discorsi universalizzanti volti a inglobare l'altro e a neutralizzarne l'irriducibile singolarità attraverso "economie paranoiche" d'esclusione;<sup>5</sup> e ancora, da Giorgio Agamben, con le sue indagini archeologico-critiche sulla nuda vita;<sup>6</sup> per finire – in ultimo, ma non ultimo – con Roberto Esposito e la sua riflessione dedicata alla nozione di persona e al suo dispositivo costantemente innescante un ordine gerarchico strutturalmente tale da opporla, di volta in volta, alla sua forma negativa e diminutiva di non-persona.<sup>7</sup>

In tale contesto, non si può dimenticare poi Hannah Arendt, la quale, ancor prima delle autrici e autori appena menzionati, si esprime in modo risolutamente critico rispetto a ogni tentativo di riduzione ontologica dell'umano col suo potenziale di misconoscimento della concrezione sempre plurale e mai unificabile della condizione umana.<sup>8</sup>

Ma anche sul *côté* filosofico-giuridico troviamo simili punti di vista critici nei confronti di progetti o riaffermazioni dal sapore ontologizzante: in particolar modo, si veda la decisa contrapposizione che diverse posizioni esercitano rispetto ad attuali re-insorgenze giusnaturalistiche, le quali, in ultima analisi, non possono che propendere *volens nolens* per una visione unificante dell'essenza dell'umano e, quindi, per un'opzione politico-giuridica necessariamente allergica, quando non addirittura di carattere "sopraffattore",<sup>9</sup> rispetto a discorsi di stampo pluralistico.<sup>10</sup> Gustavo Zagrebelsky condensa magnificamente questo punto allorquando scrive: "Il diritto naturale sembra a prima vista immune dalla violenza e, invece, ne è il più intriso

<sup>2</sup> Prendo qui esplicitamente a prestito il sottotitolo del bellissimo libro di Mario Vergani che, nel delineare i motivi fondamentali della filosofia di Lévinas, si prefigge, fra le altre cose, proprio di metterne in luce l'evitamento strutturale di ogni deriva ontologica: cfr. Vergani 2011.

<sup>3</sup> Cfr. Lévinas 1961.

<sup>4</sup> Cfr. Derrida 1972: 129-164.

<sup>5</sup> Cfr. Butler 2000: 11-43 (cit. da p. 22). Per la precisione la Butler, nel contesto del suo riferimento critico al discorso dialettico totalizzante, scrive: "il governo è stabilito sulla base di un'economia paranoica in cui esso deve ripetutamente ristabilire la propria rivendicazione di universalità cancellando tutti i residui di quelle volontà che esclude dal campo della rappresentazione", portando così alla conseguenza ultima che l'"umano" che cade fuori da questa volontà generale è soggetto all'annientamento da parte di essa" (ibid., pp. 22-23).

<sup>6</sup> Cfr. Agamben: 1995.

<sup>7</sup> Cfr. Esposito: 2007.

<sup>8</sup> Con le stesse parole dell'autrice: "la condizione umana della pluralità" corrisponde "al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo" (Arendt 1958: 7).

<sup>9</sup> Zagrebelsky 2018: 13.

<sup>10</sup> In particolare, si vedano al riguardo le recenti riflessioni fenomenologico-giuridiche di Hans Lindahl nei confronti di quelle nuove versioni di *jus gentium* che, sulla base di una rivendicazione di raggiunta universalità, non possono che rivelarsi necessariamente escludenti e violente ogniquale volta determinate singolarità umane a esse non si allineano: cfr. Lindahl 2013: 239 ss. In analoga scia, importanti spunti sulla questione si trovano anche in Di Martino 2017: 145-175.

perché mette in campo valori, principi, regole che si vorrebbero sottrarre alla libera discussione ponendoli sotto l'egida di un feticcio che chiunque disponga del potere può brandire per i suoi fini".<sup>11</sup>

Quali che siano, però, le diverse forme specifiche attraverso cui si articolano tutte le or ora menzionate valutazioni critiche rispetto a una (pretesa) ipostatizzazione ontologica dell'umano, su una costante condivisa vorrei soffermare qui l'attenzione: ossia, sul fatto che tutte queste posizioni rivendicano, chi un modo chi in un altro, una medesima preminenza della semantica dello spazio. Insomma, è come se la possibilità di entrata in scena dell'altro o dell'estraneo, come pure la sua stessa esclusione, si giocasse sempre sul piano di una topografia – topografia in cui ne va di volta in volta di un guadagno o perdita di visibilità; o meglio, di un guadagno o perdita di *presenza* al mondo. Nello specifico della nostra questione, si tratta, in effetti, della possibilità che quanto possa o debba contare come umano – e lo può fare solo affrancandosi dalle maglie di strategie sostanzialistiche – si dia attraverso la capacità di entrata in uno spazio di presenza – vuoi questa entrata si articoli come insorgenza di una rivendicazione o ingiunzione finalmente percepita, vuoi si dia come riconoscimento di specifiche sfere di vulnerabilità fino a quel momento inascoltate, vuoi ancora si tratti del passaggio compiuto da un ordine dell'invisibile a quello del visibile. È sempre e comunque la semantica dello spazio che domina la strutturazione di tali scene etico-politiche e anche giuridiche.

La dinamica fondamentale che si compone pare perciò concretizzarsi in questo: un assente, inteso come presente potenziale o latente, giunge finalmente a piena ed esplicita presenza.

Nulla da eccepire rispetto a questa logica, la cui tenuta teorica e concrezione politica, peraltro, ho avuto modo di sottoscrivere appieno in altre occasioni.<sup>12</sup> Tuttavia, nonostante una tale unione di vedute, non mi posso esime dal porre la seguente domanda: cosa ne è del tempo? Non è che, per caso, l'atteggiamento che si concentra su ciò che può essere accolto come umano lungo il crinale di una presenza-assenza di matrice spaziale induca a dimenticarsi del medesimo rapporto in termini temporali? E non è che, simultaneamente, il tentato recupero della dimensione temporale in tale contesto, posto abbia una qualche rilevanza, diventi un'operazione, alla fine, per nulla semplice da compiere all'interno di una strutturazione inizialmente topografica del rapporto?

Una questione del genere, a mio avviso, non è affatto speculativa. Anzi, oggi essa è guidata da un'urgenza etico-politica di grande rilievo: quella di chiedersi se gli assenti nel tempo per eccellenza, cioè i soggetti futuri, abbiano o meno dignità di presenza al mondo. Però, ora, ed è questo che complica le cose, non si può più trattare di pensare a presenze latenti, ma, proprio perché ne va di soggetti futuri, si tratta di mettersi in grado di pensare – per così dire – ad *assenze* che contano.

Non è necessario dilungarsi troppo sull'estrema rilevanza di siffatta declinazione temporale del tema. In ogni ambito della vita pubblica, infatti, percepiamo oggi i richiami di un'interrogazione circa la responsabilità nei confronti delle generazioni a venire: dai dibattiti scientifico-disciplinari al settore dei media, fino a entrare a pieno titolo nelle odierne agende politico-istituzionali nazionali e di governance internazionale. La crescente inquietudine attorno a temi quali il riscaldamento globale e il cambiamento climatico, l'esigenza di uno sviluppo sostenibile, ma anche la protezione del patrimonio genetico e culturale, ruota sempre attorno alla

<sup>11</sup> Zagrebelsky 2018: 13-14.

<sup>12</sup> Non per altro, in un mio studio precedente dedico attenzione specifica proprio alla questione del potere costituente come dispositivo istituente gli spazi di visibilità e la possibilità d'entrata nella presenza al mondo: cfr. Menga 2010. Più di recente, temi affini, li affronto in: Menga 2018a.

domanda: come lasciare in eredità una vita degna d'essere vissuta non solo ai nostri immediati successori – già presenti oppure riducibili a presenze potenziali, in quanto prossimi –, ma anche agli abitanti del pianeta di un futuro lontano – insomma, ad assenti irriducibili al discorso di una presenza latente?

Come si intuisce, la dislocazione della questione antropologica, che qui si compone,<sup>13</sup> può essere così descritta nei termini di uno spostamento della domanda: non più e non solo “come l'umano assente può guadagnarsi uno spazio di presenza?”, ma anche e per di più “come fare in modo che l'umano radicalmente futuro può ottenere, in quanto assente, un portato etico e politico-giuridico adeguato?”.

È esattamente questa dimensione etico-temporale dell'umano, che a mio avviso coincide con la questione della pensabilità di una genuina e radicale responsabilità verso le generazioni future, il punto dolente di impostazioni che si nutrono esclusivamente di una semantica topologica imperniata su un primato della presenza.

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.

## 2. Questioni guida per un'elaborazione del portato etico della temporalità futura

Due mi sembrano essere le questioni fondamentali che bisogna indagare per elucidare la portata temporale del futuro nell'alveo di un'indagine riguardante la responsabilità intergenerazionale.

In primo luogo, bisogna calarsi nel dibattito presente e analizzare bene se e in che termini le teorie etiche *mainstream* non siano in grado di rispondere adeguatamente a quanto un'etica segnatamente orientata al futuro esige. A mo' di anticipazione, si tratterà, in tale contesto, di segnalare come proprio suddette teorie, nonostante addette a pensare la portata etica del futuro, non riescano davvero ad accogliere l'appello alla responsabilità che soggetti futuri propriamente assenti impongono. Una tale incapacità, come vedremo, sarà da far risalire esattamente alla semantica “presentistica” sopra segnalata, la quale 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 alle assenze future?

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 in termini topografici il presente al futuro, e intraprendere il percorso di un'etica che trasgredisce il primato del presente, accogliendo invece l'appello dell'alterità stessa del futuro. Si tratta, in altri termini, di un'etica che, al posto di fondarsi sull'*hic e nunc* di un tempo-luogo presente e dei presenti, si rivolge piuttosto al trascendimento di un tempo altro da cui deriva la sua stessa propulsione motivazionale.

<sup>13</sup> Per apprezzare in tutta la loro portata, ampiezza e complessità teorica le questioni politico-giuridiche interrelate alla domanda antropologica contemporanea si veda il volume di Pomarici 2019. In particolare, nel volume di Pomarici la rilevanza del nesso temporale per la questione dell'umano viene declinata nei termini della “dignità” che è sempre e radicalmente in gioco negli ambiti dell'identità personale nell'epoca della tecnica, della giustizia intergenerazionale e in quello della possibilità di una vivibilità stessa degli umani legata alla protezione dei beni comuni.

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>14</sup> ma già anche Simone Weil, Karl Jaspers e Günther Anders sotto altri profili<sup>15</sup> – ci rivolgiamo a un certo modo alternativo di configurare l’esperienza dell’obbligo morale: un obbligo non primariamente fondato sulla razionalità degli interessi, delle ragioni o della correlazione a diritti, ma costitutivamente incentrata su un appello radicale dell’altro che esige incondizionatamente un essere responsabili prima ancora che la macchina delle ragioni si metta in moto. Un’esperienza del genere, lungi dal detenere un carattere meramente astratto, si mostra estremamente vissuta proprio se calata – e non è un caso – nel contesto della questione intergenerazionale, in cui l’estrema concretezza sta nel semplice fatto che là dove finiscono le ragioni, gli interessi e gli obblighi correlati a diritti – elementi tutti schierabili entro una sfera del presente e dei presenti nei confronti dei futuri –, non per questo si spegne il senso profondo di responsabilità.

### 3. Il presente etico o l’etica della presenza. Ostacoli per una responsabilità verso i futuri

Per individuare il predominio di una semantica del presente nei discorsi dedicati alla responsabilità intergenerazionale è necessario partire da un’indagine che non può ignorare l’incidenza fondamentale data dal contesto d’insorgenza stesso del problema. Non si può cioè prescindere dal fatto che la questione intergenerazionale, non appena è stata riconosciuta in tutta la sua portata e difficoltà teorica, abbia trovato il suo primo luogo di accoglienza e di elaborazione all’interno di tre impostazioni dominanti: la teoria contrattualista, quella utilitarista e quella metafisico-giusnaturalista. È solo a partire da un tale avvertimento preliminare che abbiamo la possibilità di comprendere appieno sia la configurazione specifica delle premesse a partire dalle quali il tema intergenerazionale è stato formulato e continua a essere formulato (tutt’oggi), sia anche i profili delle varie difficoltà a esso correlate.

La teoria contrattualista, come è noto, prevede, fra le sue premesse fondamentali, l’esistenza di soggetti orientati al perseguimento dell’interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo.<sup>16</sup> Le generazioni future, tuttavia, si contraddistinguono proprio per il fatto di non esistere ancora e non poter cooperare,<sup>17</sup> a meno che non si voglia intendere per generazioni future quelle che si intersecano con quelle presenti – nozione nota nel dibattito nei termini di *overlapping generations*. Ricorrendo a una tale accezione, però, il tenore problematico stesso della questione, più che affrontato, verrebbe stravolto, poiché il problema etico vero e proprio riguardante il *futuro* verrebbe impropriamente

<sup>14</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: Lévinas 1961; Id. 1967; Id. 1974; Derrida 1991; Id. 1993; Id. 1994; Waldenfels 1994; Id. 2002; Id. 2006a; Id. 2009; Id. 2012; Id. 2015.

<sup>15</sup> Rispetto a queste autrici e autori la mia attenzione si rivolge soprattutto alle seguenti opere: Weil 1949; Jaspers 1958; Anders 1956.

<sup>16</sup> Mi limito qui a riportare le riflessioni di carattere maggiormente paradigmatico all’interno dell’assai nutrito dibattito in tale ambito: cfr. Rawls 1971, §§ 24, 44; Gauthier 1986. Per approfondimenti mi permetto di rinviare al mio volume: Menga 2016: 39-59.

<sup>17</sup> Cfr. Gardiner 2009: 81 ss.; Hiskes 2009: 50 ss.

ridotto a quello di una responsabilità vicaria comunque riconducibile alla semantica del presente.<sup>18</sup> Pertanto, se si tiene fermo che il concetto di generazioni future implica generazioni davvero non ancora esistenti e segnatamente appartenenti a un futuro remoto, allora la sfida teorica che si pone alla prospettiva contrattualista è che tali generazioni, a differenza di quanto accade in una situazione contrattuale vera e propria, sono per principio assenti e quindi impossibilitate a negoziare, ad accordarsi e a rivendicare diritti.<sup>19</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 rappresenta, dunque, un ulteriore ostacolo all'impostazione contrattualista.<sup>20</sup>

Per altro verso, anche la teoria utilitarista deve rispondere a una sfida teorica alquanto improba nel momento in cui si trova ad affrontare la questione intergenerazionale, e ciò proprio in ragione dei caratteri d'universalità e d'irrelevanza temporale su cui essa fonda l'utilità o la felicità da massimizzare.<sup>21</sup> 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.<sup>22</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 (o, se vogliamo, alle preferenze/necessità future).

Le cose non cambiano poi di molto se ci si riferisce all'impostazione giusnaturalista. Infatti, una medesima pretesa universalista e di carattere meta-temporale è quella che soggiace anche a quelle teorie che cercano di fondare e giustificare una responsabilità intergenerazionale sulla base di presupposti di tipo sostanzialista o metafisico. In generale, queste teorie, di cui Emmanuel Agius<sup>23</sup> e, in certa misura, Hans Jonas<sup>24</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

<sup>18</sup> Cfr. Barry 1978: 204-248; Gardiner 2011: 123, 170-4.

<sup>19</sup> Cfr. Barry 1978; Pontara 1995: cap. 3; Beckerman 2006: 53-71.

<sup>20</sup> Cfr. Kobayashi 1999: 13 ss.; Gardiner 2009: 81 ss.

<sup>21</sup> Cfr. Sidgwick 1907: 414.

<sup>22</sup> Cfr. Passmore 1980; de-Shalit 1995: cap. 3.

<sup>23</sup> Cfr. Agius 2006: 3-12.

<sup>24</sup> Cfr. Jonas 1979: cap. 4, §§ 4-7; Id. 2011: 128-146. Cfr. anche Kavka 1978: 191-6; e Visser 't Hooft 1999: 122, 133 ss., 149 ss.

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 indifendibilità. Essi mostrano non soltanto come il richiamo etico alla responsabilità verso altri insorga ancor prima di ogni costruzione ontologica e definizione d'essenza ma, per di più, come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo nella misura in cui resta collegata alla singolarità irripetibile del richiamo da cui emerge, sfuggendo così a ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica o costruzione 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, bypassando la questione della giustizia distributiva di carattere intergenerazionale.<sup>25</sup> In base a siffatte teorie non si riesce a evincere il perché non si dovrebbe adottare, difatti, una soluzione tale per cui ai *titolari* d'umanità temporalmente lontani non si possano o non si debbano preferire quelli – o almeno quelli più indigenti – appartenenti al presente. Peraltro, una soluzione del genere, che assicura precedenza ai contemporanei – o meglio, ai presenti rispetto agli assenti –, sarebbe tanto più adeguata a un'impostazione metafisica, quanto più può dichiarare di seguirne l'argomentazione caratteristica secondo cui gli umani contemporanei esprimono una realizzazione in atto dell'essenza umana, rispetto invece a una mera realizzazione in potenza ascrivibile a esseri futuri.

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>26</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>27</sup>

#### 4. Predominio del presentismo in ambito politico e giuridico

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 avviluppa<sup>28</sup> e che si radica nella natura stessa del dispositivo della sovranità popolare e auto-determinazione collettiva, cioè quello di un

<sup>25</sup> Cfr. Jenkins 2013: 286 s.

<sup>26</sup> Cfr. Kobayashi 1999: 13 ss.; Muers 2008: cap. 1.

<sup>27</sup> Gardiner 2011: 36.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*: 143 ss. e *Id.* 2016: 25 s.; Thompson 2010: 17-37; Jamieson 2014: 96 ss.; Boston 2016: capp. 1-4.

esercizio del potere dei “cittadini presenti” che non può che essere fondamentalmente orientato “a beneficio dei presenti”<sup>29</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>30</sup> Si verifica qui esattamente quella che Gustavo Zagrebelsky definisce la “rottura della contemporaneità”,<sup>31</sup> “la base su cui finora si è presentata la vigenza delle norme [...] del diritto”.<sup>32</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>33</sup> Si tratta di una verità tanto semplice dal punto di vista giuridico, quanto irricevibile e (a tratti) deprecabile 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>34</sup>

Per Zagrebelsky ne risulta dunque che l'unica possibilità di affrontare adeguatamente “il tema dei diritti delle generazioni future”<sup>35</sup> è quella di dirottarlo verso la “categoria del dovere”.<sup>36</sup> Una tale dimensione, per quanto abiti e possa essere registrata senz'altro lungo la linea di confine fra politica e costituzionalismo<sup>37</sup> e possa essere affrontata in modo più o meno esplicito dal punto di vista giuridico,<sup>38</sup> non può però sottrarsi per principio all'esigenza di un'interrogazione preliminare e radicale di carattere “essenzialmente morale”.<sup>39</sup> Si viene, in tal modo, riproiettati nell'ambito di un'interrogazione etica di fondo<sup>40</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

<sup>29</sup> Thompson 2010: 17.

<sup>30</sup> Questa difficoltà è messa in evidenza da diversi studiosi in seno al discorso giuridico. In particolar modo cfr. Bifulco 2008: cap. 3; Gosseries 2008: 29-39; D'Aloia 2016: 331-390; Zagrebelsky 2016: cap. 15. Per ulteriori approfondimenti sulla questione rinvio a Ciaramelli 2017: 15-35.

<sup>31</sup> Zagrebelsky 2016: 86.

<sup>32</sup> Ibid.: 85.

<sup>33</sup> Ibid.: 86.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid.: 92.

<sup>36</sup> Ibid.: 87.

<sup>37</sup> Cfr. Häberle 2006: 225 s.

<sup>38</sup> Cfr. Brown Weiss 1989; Westra 2006; Pisanò 2012: 162 ss.; Pomarici 2017: 91-142; Id. 2019: 105 ss.

<sup>39</sup> Zagrebelsky 2016: 92. Per una riflessione ricostruttiva generale sull'utilizzo della categoria di “dovere” in ambito di diritto intergenerazionale cfr. Bifulco 2008: 113 s., 165-9. Benché propenda per una posizione di carattere più spiccatamente giuridico e piuttosto critica nei confronti dell'impostazione di Zagrebelsky, anche Tommaso Greco, in ultima analisi, rileva l'importanza di una base etico-antropologica preliminare (cfr. Greco 2018: 249-261).

<sup>40</sup> Cfr. Gardiner 2016: 37.

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.

## 5. L'assenza che si fa sentire. Resistenza etica e *pathos* del futuro

Sulla scorta di questa situazione di precarietà fondazionale, due mi sembrano essere gli esiti alternativi che si vengono a comporre. O, da un lato, si tratta 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, dall'altro, si rivela necessario 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.

Numerose sono le impostazioni che, con modalità e accentuazioni diverse, esibiscono, sebbene in modi spesso indiretti, il ricorso a una tale intuizione morale<sup>41</sup> quale risorsa ultima per un'etica del futuro: da John Rawls<sup>42</sup> a David Gauthier<sup>43</sup> e da Brian Barry<sup>44</sup> a Bruce Auerbach<sup>45</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>46</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>47</sup>

L'*impasse* che tuttavia ciascuna delle impostazioni appena citate deve affrontare è data 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>48</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

<sup>41</sup> Su questa questione rinvio alle riflessioni di Menga 2014: 711-793.

<sup>42</sup> Cfr. Rawls 1971: §§ 4, 24, 44.

<sup>43</sup> Cfr. Gauthier 1986: 16, 303.

<sup>44</sup> Cfr. Barry 1977: 276, 284.

<sup>45</sup> Cfr. Auerbach 1995: 209.

<sup>46</sup> Cfr. Parfit 1984: cap. 16.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*: 447, 451 ss.

<sup>48</sup> Per approfondimenti al riguardo rinvio a Menga 2016: capp. 3-5.

condizione di autoreferenzialità e autopresenza di tipo egologico-trascendentale a cui aderirebbe, poi, anche la possibilità dell'entrata in una relazione etica con altri (presenti o futuri che siano). Siffatto soggetto, va inteso, invece, come connotato fin dall'inizio dalla sua costitutiva relazione con l'altro, ossia, più precisamente, da una condizione tale per cui esso è già sempre interpellato da e chiamato a rispondere alle istanze dell'alterità ancora prima di poter pervenire pienamente a se stesso e reclamare, dunque, una costituzione del rapporto etico a partire da un presupposto autoriflessivo.<sup>49</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, 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.<sup>50</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 topologia temporale 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 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 – insomma, da un'assenza che lancia i suoi strali e si è già infiltrata nel corpo della presenza ancor prima di comporsi essa stessa alla stregua di presenza, potenziale o latente che sia.

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 responsivo.<sup>51</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>52</sup>

In particolare, nel contesto dell'etica intergenerazionale, è l'aspetto di questa eccentrica *diacronia* a necessitare una disamina più attenta.

<sup>49</sup> Su questa impostazione, si vedano in generale Lévinas 1961; Derrida 1997: 100 s.; Ricoeur 1990; Waldenfels 2015: capp. 1, 2, 4, 5.

<sup>50</sup> Cfr. Lévinas 1961: 52 s.; Derrida 1997: 99 s.; Waldenfels 1994.

<sup>51</sup> Questa dimensione della soggettività è stata indagata in particolar modo da Waldenfels: cfr. Id. 1994; Id. 2002; Id. 2006b: capp. 3 e 5.

<sup>52</sup> Cfr. Lévinas 1974: 134 ss.

Da un canto, 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>53</sup>: ogni appello da parte dell'altro, infatti, implica un'ingiunzione irreversibile, 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>54</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>55</sup>

Una tale ingiunzione del futuro, per essere interpretata in modo originario e radicale, non può essere intesa dunque come il mero risultato di una prestazione immaginativa da parte del soggetto nella sua presenza a sé. Ma, al contrario, deve essere compresa come una vera e propria richiesta che irrompe nel presente a partire dal futuro stesso e a cui, di conseguenza, corrisponde la provocazione di una risposta nei termini di una proiezione *sollecitata* e non costruita verso di esso.

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>56</sup> o "fantasia morale".<sup>57</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>58</sup> Emmanuel Lévinas<sup>59</sup> e Vladimir Jankélévitch.<sup>60</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>61</sup> che irrompe nel mondo, resiste all'essere reso elemento presente od oggetto

<sup>53</sup> Cfr. Merleau-Ponty 1945: 280.

<sup>54</sup> Cfr. Lévinas 1974: 133.

<sup>55</sup> Cfr. Vergani 2015: 104.

<sup>56</sup> Muers 2008: 19.

<sup>57</sup> Anders 1956: 273.

<sup>58</sup> Rosenzweig 1988: Teil II, Buch 3; Id. 2013: 109 ss.

<sup>59</sup> Lévinas 1974: 139 ss.; Id. 1991: 143-164, 177-197, 235-246.

<sup>60</sup> Jankélévitch 1980: 37 ss.

<sup>61</sup> Waldenfels 1994: 267.

disponibile e configurabile dentro l'immanenza<sup>62</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>63</sup> – resistenza esercitata da una trascendenza irriducibile a ogni immanenza, assenza effettuale sfuggente qualsivoglia presa da parte della (o collocazione entro la) presenza. Prescindendo da una colorazione religiosa ed escatologica, che un tale *topos* senz'altro esibisce,<sup>64</sup> il punto importante che qui mi preme 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>65</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>66</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 poss[iamo] più potere*”.<sup>67</sup>

Nel contesto di un'etica intergenerazionale, ne risulta così la penetratività di un'ingiunzione alla responsabilità che proviene da un “altrove” del futuro e che non implica né onnipotenza né impotenza da parte di una trascendenza che incide escatologicamente sull'immanenza – né possibile ira, né silenzio di Dio<sup>68</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 una “tirannia dei contemporanei”,<sup>69</sup> come se nessuna opposizione a esso si fosse mai palesata. Così suonano le parole di Lévinas che ben ci illustrano lo sconvolgimento che questo appello provoca e che però nulla *può*, giacché esso non si gioca affatto dentro l'arena dei poteri di questo mondo: “Lo sconvolgimento sconvolge l'ordine [di volta in volta dato] senza turbarlo seriamente.

<sup>62</sup> Cfr. Lévinas 1967: 173.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Per approfondire questa traiettoria del discorso si vedano le assai istruttive pagine di Jenkins 2013: cap. 7.

<sup>65</sup> Lévinas 1967: 204.

<sup>66</sup> Ibid.: 207.

<sup>67</sup> Ibid.: 173.

<sup>68</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, Pannenberg e Ratzinger. Faccio cenno all'importanza della questione anche nel mio saggio: Menga 2018b. Per un'acuta introduzione sulla questione dell'impatto simultaneamente filosofico e teologico del problema escatologico, si veda il bel volume di Nitrola 2001.

<sup>69</sup> Gardiner 2011: 36. Da questo si capisce bene il motivo per cui Lévinas, in *Totalité et infini*, definisce l'alterità del volto dell'altro, con cui il comandamento etico entra nel mondo, non come ciò che “sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere (*mon pouvoir de pouvoir*)” (Lévinas 1961: 172).

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>70</sup>

A questo richiamo trascendente, che implica un puro dovere difficile da pensare e da abitare, è però già anche Jaspers a riferirsi, allorché nella sua riflessione filosofica sollecitata dall'evento epocale della bomba atomica,<sup>71</sup> parla proprio della necessità di un'"idea morale e spirito di sacrificio"<sup>72</sup> per il futuro che nasce dal "richiamo" stesso "del futuro".<sup>73</sup> Si tratta, per la precisione, di un'istanza che implica la dimensione di un ethos "incondizionato" "di carattere sovra-politico",<sup>74</sup> tale da fare da "forza motrice"<sup>75</sup> e guida alle "istituzioni, legiferazioni e pianificazioni politiche"<sup>76</sup> e che, come tale, nel richiedere una vera e propria svolta etico-antropologica,<sup>77</sup> può affondare le sue radici solo in una "realtà altra presente nell'uomo, che resta fuori portata [rispetto] alle realtà sensibili".<sup>78</sup>

Come si evince, anche qui, come nel discorso di Lévinas, si delineano 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 perciò come diacronia che si insinua nel mondo, eppure non ha alcuna possibilità d'individuazione nel mondo; sopraggiunge come comandamento etico iperbolico, eppure non ha mai avuto neppure per un attimo la forza di *presentarsi* e imporsi a qualsivoglia schieramento di forze.

Il possibile peso (etico, politico e anche giuridico) che l'umano futuro potrà avere nel mondo si gioca dunque entro questo labile diaframma di un'*assenza che si fa sentire*. E semmai qualcosa come la questione di una posta in gioco dell'umano a (dis-)misura di futuro abbia senso porsela, mai più vera che in tale contesto sembrerebbe allora risuonare la celebre frase sussurrata a Zarathustra da una voce come fuori dal mondo, che recita: "Sono le parole più silenziose quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passi di colomba guidano il mondo".<sup>79</sup>

---

<sup>70</sup> Lévinas 1967: 208.

<sup>71</sup> Jaspers 1958.

<sup>72</sup> Ibid.: 48.

<sup>73</sup> Ibid.: 52.

<sup>74</sup> Ibid.: 51.

<sup>75</sup> Ibid.: 48.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Cfr. ibid.: 22.

<sup>78</sup> Ibid., p. 48. Che una tale realtà non debba essere però immediatamente ricondotta a un'istanza di carattere religioso Jaspers lo chiarisce in modo inequivocabile: cfr. ibid.: 71 e 73 s.

<sup>79</sup> Nietzsche 1988: 189.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben G. 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Agius E. 2006, "Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought", in E. Agius *et al.* (a cura di) 2006, *Future Generations and International Law*, London: Earthscan: 3-12.
- 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-London: The University of Chicago Press.
- Auerbach B.E. 1995, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, New York *et al.*: Peter Lang.
- Barry B. 1977, "Justice Between Generations", in P.M.S. Hacker, J. Raz (a cura di), *Law, Morality, and Society*, Oxford: Clarendon Press: 268-284.
- Barry B. 1978, "Circumstances of Justice and Future Generations", in R.I. Sikora, B. Barry (a cura di) 1978, *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press: 204-248.
- Beckerman W. 2006, "The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice", in J. Tremmel (a cura di) 2006, *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham: Elgar: 53-71.
- Bifulco R. 2008, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Milano: Franco Angeli.
- Boston J. 2016, *Governing for the Future. Designing Democratic Institutions for a Better Tomorrow*, Bingley: Emerald.
- Brown Weiss E. 1989, *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, Tokyo-Dobbsferry NY: United Nation University & Transnational Publishers.
- Butler J. 2000, "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", in Ead., E. Laclau, S. Žižek 2000, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London-New York: Verso: 11-43.
- Ciaramelli F. 2017, "Responsabilità per le generazioni future: la funzione del diritto", in Id., F.G. Menga (a cura di) 2017, *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Napoli: Editoriale Scientifica: 15-35.
- D'Aloia A. 2016, "Generazioni future (dir. cost.)", in "Enciclopedia del Diritto", Annali, vol. IX, Milano: Giuffrè: 331-390.

Derrida J. 1972, "Les fins de l'homme", in Id. 1972, *Marges de la philosophie*, Paris: Les Editions de Minuit: 129-164.

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 Id., M. Ferraris 1997, *"Il gusto del segreto"*, Roma-Bari: Laterza: 5-108.

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

Di Martino C. 2017, "L'improprietà dell'uomo e la questione dei diritti umani", in Id. (a cura di) 2017, *I diritti umani e il "proprio" dell'uomo nell'età globale. Diritto – Etica – Politica*, Roma: Inschibboleth Edizioni: 145-175.

Esposito R. 2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino: Einaudi.

Gardiner S. 2009, "A Contract on Future Generations?", in A. Gosseries, L.H. Meyer (a cura di) 2009, *Intergenerational Justice*, Oxford-New York: Oxford University Press: 77-118.

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

Gardiner S. 2016, "In Defense of Climate Ethics", in Id., D.A. Weisbach 2016, *Debating Climate Ethics*, Oxford: Oxford University Press: 3-133.

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

Gosseries A. 2008, "Lo scetticismo sui diritti delle generazioni future è giustificato?", in R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di) 2008, *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Napoli: Jovene: 29-56.

Greco T. 2018, "Da dove vengono i diritti delle generazioni future?", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 20 (1): 249-264.

Häberle P. 2006, "A Constitutional Law for Future Generations – the 'Other' Form of the Social Contract: the Generation Contract", in J. Tremmel (a cura di) 2006, *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham: Elgar: 215-229.

Hiskes R.P. 2009, *The Human Right to a Green Future. Environmental Rights and Intergenerational Justice*, New York: Cambridge University Press.

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, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 3: *La volonté de vouloir*, Paris: Ed. du Seuil.

Jaspers K. 1958, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politische Bewußtsein in unserer Zeit*, München: Piper.

Jenkins W. 2013, *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 a.M.: Suhrkamp.

Jonas H. 2011, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M.: Insel Verlag.

Kavka G.S. 1978, "The Futurity Problem", in R.I. Sikora, B. Barry (a cura) 1978, *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press: 180-203.

Kobayashi M. 1999, "Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective", in T.-Ch. Kim, R. Harrison (a cura di) 1999, *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, Cambridge UK: The White Horse Press: 7-61.

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. 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana.

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.

Lindahl H. 2013, *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford: Oxford University Press.

Menga F.G. 2010, *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Menga F.G. 2014, "Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica", *Diritto & Questioni Pubbliche. Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica*, (14): 711-793.

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

Menga F.G. 2018a, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Paderborn: Fink.

Menga F.G. 2018b, "Barmherzigkeit – für wen? Ethische Rationalität auf dem Prüfstein einer Zukunftstranszendenz", in B. Häfele et al. (a cura di) 2018, *Transzendenz und Rationalität*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt: 171-188

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.

Nietzsche F. 1988 [1885], *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in Id., *Nietzsches Werke*, KSA, Bd. 4, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York: De Gruyter.

Nitrola A. 2001, *Trattato di escatologia. Vol 1: Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo.

Parfit D. 1984, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

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

Pisanò A. 2012, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Milano: Giuffrè.

Pomarici U. 2017, "Verso nuove forme dell'identità? Generazioni future e dignità umana", in F. Ciaramelli, F.G. Menga (a cura di) 2017, *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Napoli: Editoriale Scientifica: 91-142.

Pomarici U. 2019, *Dignità a venire. La filosofia del diritto alla prova del futuro*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Pontara G. 1995, *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici*, Roma-Bari: Laterza.

Rawls J. 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge MA-London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Ricoeur P. 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris: Ed. du Seuil.

Rosenzweig F. 1988 [1921], *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rosenzweig F. 2013 [1925], *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"*, in Id. 2013, *Das Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung*, Freiburg i.B.-München: Alber: 96-120.

Sidgwick H. 1907 [1874], *The Methods of Ethics*, London-New York: Macmillan.

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

Vergani M. 2011, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Brescia: Morcelliana.

Vergani M. 2015, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Milano: Raffaello Cortina.

Visser 't Hooft H.P. 1999, *Justice to Future Generations and the Environment*, Dordrecht: Kluwer.

Waldenfels B. 1994, *Antwortregister*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels B. 2002, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels B. 2006a, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels B. 2006b, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels B. 2009, *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

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

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

Weil S. 1949, *L'ennracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Paris: Gallimard.

Westra L. 2006, *Environmental Justice and the Rights of Unborn and Future Generations. Law, Environmental Harm and the Right to Health*, London: Earthscan.

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

Zagrebelsky G. 2018, *Diritto allo specchio*, Torino: Einaudi.