

# PROBLEMI APERTI DI GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE: RISPOSTE AI MIEI CRITICI

FERDINANDO G. MENGA

*Università della Campania “Luigi Vanvitelli”  
Dipartimento di Giurisprudenza  
ferdinandomenga@gmail.com*

## ABSTRACT

In this paper I seek to respond to some of the critiques and remarks raised by the authors invited by the journal *Etica & Politica / Ethics & Politics* to discuss my book on intergenerational justice *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale* (Roma, 2016). In engaging these critical reviews coming from the perspective of different fields – especially, legal philosophy, ethics and theoretical philosophy – I also attempt to readdress some pivotal points of the book which need be better formulated, deepened and revised.

## KEYWORDS

Intergenerational justice, futurity, responsibility, alterity, legal theories and practices

«Do not be tempted by the illusion that the world economy and its stock exchanges can exist apart from the world’s natural environment. Our planet earth is a finite entity. You have the data in front of you, you have the choice – the human project must be safely and cleanly fuelled, or it fails, it sinks. You, the market, either rise to this, and get rich along the way, or you sink with all the rest. We are on this rock together, you have nowhere else to go ...»  
(I. McEwan, *Solar*)

Voglio innanzitutto ringraziare i direttori di *Etica & Politica / Ethics & Politics*, Pier Marrone e Riccardo Fanciullacci, per il privilegio accordatomi nel dedicare la sezione “Simposio” del presente numero della rivista alla discussione del mio libro *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016). Mi preme poi esprimere tutta la mia gratitudine

all'indirizzo degli interlocutori intervenuti – Angelo Abignente (Università di Napoli “Federico II”), Gabriella Baptist (Università di Cagliari), Tommaso Gazzolo (Università di Sassari), Tommaso Greco (Università di Pisa), Michele Illiceto (Facoltà Teologica di Bari) e Mario Vergani (Università di Milano “Bicocca”) – che con i loro puntuali commenti, le importanti suggestioni, acute critiche e feconde proposte non si sono limitati alla sola tematizzazione di snodi e punti critici relativi al volume, ma hanno fatto qualcosa di più ampio e di molto più rilevante: hanno cioè prodotto dei contributi che, a partire da diverse prospettive disciplinari e molteplici sensibilità teoretiche, impreziosiscono il dibattito generale sul tema.

Il passaggio in rassegna dei vari approcci e percorsi che queste studiose e questi studiosi hanno messo in campo nei loro testi dimostra, a mio avviso, un aspetto essenziale della questione riguardante la responsabilità intergenerazionale: si tratta di un tema che per ampiezza problematica ed estensione delle implicazioni non può che imporre uno sforzo scientifico di carattere interdisciplinare e congiunto – aspetto, questo, che ho già cercato di evidenziare nel libro stesso e ho continuato a rimarcare in interventi ad esso successivi<sup>1</sup>.

Pertanto, all'indubbio sentimento di gratitudine, che discende dal non comune privilegio di poter replicare ad una serie di interventi espressamente dedicati al mio libro, si aggiunge qui anche quello di soddisfazione per il fatto di propiziare – attraverso il presente scambio – un'ulteriore occasione di discussione su un tema così importante, urgente e pervasivo.

## 1. ONTOLOGIZZAZIONE DELLA RELAZIONE ETICA E PRECIPITATO NEL CAMPO DELLA RESPONSABILITÀ INTERGENERAZIONALE

Nel replicare ai commenti, segnalazioni e critiche al mio libro formulate dai vari interlocutori, scelgo di partire dall'intervento di Michele Illiceto, il quale mette in campo una fondazione della responsabilità intergenerazionale, in qualche misura, alternativa alla mia. Nonostante la definisca – molto generosamente nei miei confronti – nei termini di un arricchimento concettuale rispetto al mio percorso, la sua proposta mi pare costituire, invece, una vera e propria riflessione indipendente e di carattere critico. È una presa di distanza che si rivela preziosa non solo perché mi impone di rivisitare e meglio elucidare l'impianto strutturale del mio discorso, ma anche e soprattutto perché fornisce al lettore una diversa esplicitazione di temi e snodi teoretici di cui la mia indagine rappresenta soltanto uno dei possibili percorsi di sviluppo.

Non v'è dubbio: Illiceto ha pienamente ragione nel sostenere l'unità di intenti fra i nostri approcci nella loro comune presa di distanza dal presentismo etico tipico delle

<sup>1</sup> L'intento di raccogliere una tale sfida di carattere multiprospettico ed interdisciplinare sta proprio alla base del volume da me curato assieme a Fabio Ciaramelli: *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017.

teorie contrattualiste e utilitariste sulla responsabilità intergenerazionale. Sottoscrivo, perciò, pienamente la sua riformulazione della mia critica secondo cui “utilitarismo e contrattualismo estromettono il futuro dalle decisioni etiche relative al presente, perché [...] le categorie di utilità e di contratto abbracciano solo la sfera temporale del puro presente, e pertanto risultano inadeguate a soddisfare l’esigenza di fare entrare sulla scena etica i diritti di chi non ancora c’è”. Più problematica ritengo essere, invece, la sua visione secondo cui a “support[o]” e “completa[mento]” del mio “impianto” ben interverrebbe un’integrazione implicante la quadruplice dimensione di un’ontologia della possibilità, della relazione, della generatività e dell’utopia.

Non potendomi addentrare in un’indagine tale da rendere giustizia ai diversi e assai articolati aspetti delle riflessioni elaborate da Illiceto in seno a ciascuna di queste dimensioni, mi limito qui soltanto a rilevarne il tratto costitutivo comune – tratto che, a mio avviso, resta difficilmente conciliabile con l’impalcatura strutturale del mio discorso, nonostante alcune innegabili convergenze critiche e prospettive. Si tratta, in estrema sintesi, della tendenza ontologizzante che campeggia nell’impostazione del discorso di Illiceto sulla responsabilità verso le generazioni future. Mi spingerei a parlare di una sorta di primato ontologico nella riflessione di quest’autore<sup>2</sup> che probabilmente trova la sua condensazione più marcata nella seguente lapidaria affermazione, che riporto alla lettera: “È la relazione (ontologica) che fonda la responsabilità (etica). In altri termini, la responsabilità traduce sul piano etico la relazione che invece mi costituisce sul piano ontologico”.

Nella mia prospettiva, un tale movimento di riconduzione del piano etico a quello dell’essere più che rafforzare un’etica di genuina caratura intergenerazionale e più che liberare il futuro dalla tirannia del presente, finisce per riaffermare *volens nolens* – e, oserei quasi dire, sotto mentite spoglie – la semantica presentistica stessa. In che modo? Esattamente attraverso quella che Lévinas chiamerebbe la strategia di neutralizzazione che ogni ontologia comporta nei confronti dell’etica<sup>3</sup>. Nonostante tutti gli ammorbidimenti di carattere relazionale, ogni impostazione ontologica porta con sé il rischio endemico di liquidare l’incisività appellativa dell’alterità e dell’alterità del futuro – sempre singolare, debordante, eccentrica – attraverso il gesto di un suo addomesticamento strutturale e fondazionale. Ne consegue, pertanto, che la realizzazione di un’etica per il futuro di carattere radicale, contrariamente a quanto Illiceto tende a volere correggere di Lévinas, più che richiedere un rispingimento fenomenologico della responsabilità entro un quadro ontologico, impone un vero e proprio smarcarsi rispetto a quest’ultimo.

<sup>2</sup> L’affermazione di questo primato mi pare essere, peraltro, uno dei temi di fondo del bel volume dell’autore: M. Illiceto, *La persona: dalla relazione alla responsabilità. Lineamenti di ontologia relazionale*, Città Aperta, Troina (EN) 2008.

<sup>3</sup> Su questo si veda su tutti E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.

Da parte sua, Illiceto non lascia spiraglio alcuno di dubbio riguardo alla gerarchizzazione fondazionale che intende propugnare e che, nel paragrafo che – non a caso – porta il titolo di “La relazione come costitutivo ontologico e come criterio normativo etico”, così formula:

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

Ecco dunque affiorare il nucleo fondamentale della riflessione di Illiceto, il quale si riverbera poi in ognuna delle quattro dimensioni da lui messe in campo: il piano ontologico, per quanto nascosto (o forse proprio perché nascosto), soggiace a e sta a fondamento di ogni articolazione etica. Ma qui quantomeno qualche domanda incalza: questo soggiacere dell’essere della relazione alla sua fenomenicità – al suo accadere eticamente connotato – non si traduce esso stesso in una forma di stabilità, di meta-temporalità, insomma, di *continuum* di presenza tale da cristallizzare e sclerotizzare la relazione medesima, privandola così di ogni sua incisività incondizionale<sup>4</sup> e del suo carattere genuinamente “iperbolico e intempestivo”<sup>5</sup>? In tal senso, rispetto al contesto di un’etica intergenerazionale, mi chiedo anche: una tale prospettiva, al posto di liberare la futurità dalla tirannia del presentismo etico, non finisce essa stessa per ricadere nelle maglie di un primato della presenza, però questa volta non più nei termini di un’impostazione contrattualista o utilitarista, ma piuttosto nella guisa di un’ontologia della relazione? In tale linea, non mi pare perciò essere semplicemente una coincidenza il fatto che Illiceto, nella sua alleanza critica con il mio lavoro, per quanto, da un lato, si dilunghi sulla condivisione rispetto alla mia presa di distanza nei confronti delle prospettive contrattualiste e utilitariste, dall’altro, nulla abbia da dire sull’altrettanto accesa critica che formulo all’indirizzo delle prospettive ontologico-metafisiche e giusnaturaliste. Certamente, in più di un passaggio della sua riflessione viene sottolineato che un’ontologia della relazione non debba essere confusa con un’ontologia della sostanza. Ma ho il sospetto che questa

<sup>4</sup> In effetti, mi pare essere esattamente il sottrarsi del fenomeno etico alla logica formale della condizionalità (trascendente o trascendentale) il tratto più fecondo della proposta di Lévinas, tratto che si rivela refrattario ad ogni tentativo di conciliazione con una dimensione ontologica. Sull’esplicitazione di questo aspetto, risultano magistrali, a mio avviso, le pagine di M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011. Per una tematizzazione di questo plesso di senso in chiave fenomenologico-giuridica si veda F. Ciaramelli, *La legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Castelvecchi, Roma 2017, in part. capp. 3 e 4.

<sup>5</sup> Mi permetto di riprendere qui il titolo del mio studio: F.G. Menga, “Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica”, in *Diritto & Questioni Pubbliche* 14, 2014, pp. 711-793.

avvertenza non basti, fintantoché resta l'ontologia a dominare la relazione e non il contrario. Cercherò, più avanti, di offrire un'esplicitazione per nulla speculativa circa la posta in gioco che si consuma in questa alternativa, proprio discutendo uno dei temi chiave del discorso di Illiceto: il peso che la generatività detiene in seno all'etica intergenerazionale.

Ma prima di fare questo, mi si consenta una precisazione: il sospetto appena sollevato non è nuovo e tantomeno mi arrogo una qualche originalità nell'averlo portato ad evidenza. Al contrario, in tale contesto, più che mai mi preme richiamare, per lo meno, il lavoro di Hannah Arendt e il suo sforzo di messa in discussione del primato dell'ontologia sulla relazione nella sua riflessione sulla strutturazione plurale dello spazio politico. Celebri, al riguardo, sono le sue parole in apertura di *Vita activa* circa il fatto che noi non incontriamo in alcun modo prima qualcosa come l'essenza dell'uomo per poi agire in base ad essa nell'ambito delle relazioni intersoggettive<sup>6</sup>. Al contrario, se c'è da indicare qualcosa come un momento "fondativo" della condizione umana, allora questo, per la Arendt, è da rinvenirsi solo ed esclusivamente nel fatto della pluralità, ossia nell'irriducibile singolarità e molteplicità degli individui che si relazionano gli uni agli altri. Una radicalizzazione del paradigma arendtiano della pluralità, nel senso di un'esplicita rottura con un'ontologia della relazione, la ritroviamo poi, come è noto, tanto nel lavoro di Jean-Luc Nancy<sup>7</sup> che in quello di Roberto Esposito<sup>8</sup>, per i quali, più che di registrare la dimensione dell'essere nella relazione, si tratta piuttosto di rinvenire la relazione al fondo dell'essere. In modo analogo, infine, bisogna riferirsi anche alla posizione di Giorgio Agamben, il quale, articolando a suo modo il tema della rottura ontologica operata dalla singolarità, giunge alla conclusione secondo cui un'etica degna di tal nome si palesa solo nella misura in cui si affranca da ogni tipo di irreggimentazione sostanzialistica<sup>9</sup>.

Ma, come richiamavo poc'anzi, se, in ambito intergenerazionale, vogliamo davvero saggiare concretamente ciò che è in gioco fra, da un lato, l'opzione di un'ontologia della relazione e, dall'altro, la prospettiva concorrente di una fenomenologia della responsabilità di carattere immediatamente etico, dobbiamo allora evidenziarne gli inconciliabili precipitati entro il discorso della generatività. È proprio qui che la prospettiva di Illiceto, a mio avviso, scopre tutte le sue carte ontologiche (sostanzialiste? giusnaturaliste?) con le diverse conseguenze che ciò implica per un determinato modo di intendere gli obblighi intergenerazionali. Non ritengo di esercitare troppa violenza ermeneutica nei confronti della progressione argomentativa di Illiceto se pongo la cosa nei termini seguenti: il carattere di generatività è essenziale perché generativa non è altro che la specificazione

<sup>6</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2001, § 1.

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>8</sup> R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

<sup>9</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, in part. p. 39.

ontologica stessa della relazione. Per cui, se – come abbiamo visto ad un primo livello della riflessione –, per Illiceto, è vero che dal fatto di avere un essere relazionale discende una responsabilità per la relazione stessa, tanto più vero – ad un secondo livello di riflessione – è il fatto che dobbiamo essere responsabili per le future generazioni, una volta che scopriamo che il carattere specifico d’essere della relazione è proprio la generatività. Detto in termini semplici: dalla proprietà d’essere di generare ne discende un obbligo di generatività e, di conseguenza, una corrispettiva serie di diritti dei generati nei confronti dei generanti. Qui la parabola discendente che dall’ontologia conduce dritta all’etica si rivela in tutta la sua irriducibilità e pregnanza. Più che ulteriori commenti, è bene riportare le parole stesse di Illiceto al riguardo:

[S]econdo il principio della *generatività* non si può non generare. Certo, si può anche non farlo, ma ciò sarebbe un andare contro la nostra *natura* [corsivo aggiunto], la quale ci chiede di perpetuare la nostra specie. *La facoltà di generare ci obbliga a farlo* [corsivi aggiunti]. Tale obbligo ci mette davanti alla possibilità che le future generazioni – generate dalle precedenti, cioè dalla nostra – abbiano il diritto ad essere generate. Si evince quindi che il primo diritto delle future generazioni è quello di essere generate. È quello di avere un presente. *Se noi non fossimo capaci di farlo, non saremmo responsabili* del loro possibile non venire al mondo [corsivi aggiunti].

Come si evince chiaramente da questo passo, l’argomentazione di Illiceto mostra qui tutta la sua chiara caratura metafisico-sostantivista: richiamando quasi un giusnaturalismo di carattere forte, essa fa discendere il dover-essere dall’essere, o meglio l’“obbligo” dalla “natura”. Ne consegue, in ambito intergenerazionale un’approssimazione assai evidente a impostazioni di importanti studiosi quali Jonas<sup>10</sup>, Agius<sup>11</sup> e Visser ‘t Hooft<sup>12</sup>.

Tuttavia, rispetto a tale approccio, non mi interessa, in questa sede, ripetere le critiche da me già formulate nel libro – la più importante su tutte: il fatto che un’etica di derivazione ontologica, più che liberare la futurità, alla fine, ne riassorbe tutta la portata problematica entro l’alveo di una natura meta-storica.

Più importante è, qui, per me, sottolinearne invece l’inconciliabilità rispetto alla mia impostazione nel solco di quanto andavo evocando all’inizio. C’è soprattutto un punto che, in ambito di riflessione intergenerazionale, va evidenziato riguardo alla distanza incolmabile fra un’impostazione ontologico-relazionale e una di stampo etico basato su una fenomenologia dell’alterità: se, secondo la prospettiva ontologica, è dalla condizione di generatività che deriva una determinata connotazione della relazione intergenerazionale e degli obblighi che da questa ne discendono, secondo

<sup>10</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, in part. cap. 4.

<sup>11</sup> Cfr. E. Agius, *The Rights of Future Generations. In Search of an Intergenerational Ethical Theory*, Catholic University of Leuven, Leuven 1986.

<sup>12</sup> Cfr. H.P. Visser ‘t Hooft, *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer, Dordrecht 1999.

la prospettiva di un'etica dell'alterità è invece soltanto dall'appello dell'alterità futura alla responsabilità che può derivare la possibilità stessa di una configurazione generativa. Questa sorta d'inversione "fondativa" non è affatto soltanto speculativa, ma detiene un precipitato straordinariamente concreto: infatti, così come, a livello intragenerazionale, per una visione fenomenologica, non è la definizione dell'essere-relazionale del soggetto a implicare responsabilità nella relazione, ma, al contrario, è unicamente l'appello stesso alla responsabilità sempre a-topico, diacronico e incondizionato dell'altro a costituire il soggetto medesimo e ad articolare la configurazione relazionale, allo stesso modo, anche a livello intergenerazionale, sempre per una visione fenomenologica, non può essere la condizione ontologico-generativa a definire la connotazione, il portato e l'estensione dell'obbligo morale, ma è esclusivamente l'appellatività stessa dell'altro (dal) futuro a ingenerare, di volta in volta, il modo in cui la configurazione generativa dei soggetti intertemporalmente relati deve articolarsi. In altri termini, il carattere estremamente concreto di questa differenza si condensa nel fatto che, mentre dal lato di una generatività ontologicamente connotata e naturalmente preordinata, il massimo dell'obbligo e il massimo della generosità intergenerazionali vengono a coincidere nel motto "la facoltà di generare ci obbliga a farlo", dal lato di una fenomenologia dell'alterità futura interpellante, invece, è solo l'obbligo alla responsabilità proveniente dall'altro futuro, che ci interpellata, a fornirci la (dis-)misura stessa della nostra "capacità" generativa, cosicché "chi", "quanto" e "se in generale" generare si rivela questione mai definita una volta per tutta. In linea con questa prospettiva, il massimo dell'obbligo di generatività potrebbe addirittura venire a coincidere con il massimo di una generosità contro-natura – per dirla restando nella semantica di Illiceto – che si trattiene dal generare<sup>13</sup> e che decide contestualmente di concedere più spazio – sempre secondo una relazione decisa dall'appellatività etica – ad alterità altre: come, ad esempio, a quella di soggetti non-umani.

In fin dei conti, la grande risorsa che detiene un'etica intergenerazionale che non si pensa a partire dall'ontologia, ma dall'appellatività, potrebbe essere proprio quella di dare espressione a riconsiderazioni radicali circa i profili della relazionalità stessa. Essa potrebbe aiutarci, insomma, non solo a ridefinire la relazione con gli altri del futuro, ma anche a riconfigurare le tipologie d'alterità che la devono popolare. Per dirla con un momento di chiara ispirazione lévinassiana, in termini intergenerazionali, *l'altrimenti che essere* potrebbe non escludere una sua estensione in un *altrimenti che umano*.

<sup>13</sup> Per questi temi si vedano le belle pagine di M. Fritsch, "Between Intergenerational Presentism and Reproductive Futurism: How to Be Concerned About the Future of Children Without Becoming Repressively Heteronormative", in F. Ciaramelli, F.G. Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., pp. 65-87.

## 2. LA DEFORMALIZZAZIONE ETICA DEL TEMPO COME SNODO FONDAMENTALE PER UNA RICONFIGURAZIONE FENOMENOLOGICA DELLA GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE

Sul ripensamento fenomenologico radicale del tema della generatività ruota anche l'intervento di Mario Vergani, il quale, a partire dalla condivisione della mia critica rispetto agli impianti presentistici e continuistici delle teorie *mainstream* sulla responsabilità verso le generazioni future, va alla ricerca di un luogo esperienziale-concreto in cui le generazioni mostrino la loro genuina struttura intergenerazionale. È in questo luogo che Vergani, cercando di divincolarsi anch'egli da un'impostazione di stampo logico-ontologico, cerca l'articolazione di una deformalizzazione della temporalità futura tale per cui, citando Lévinas, viene ad emergere l'esigenza di "non definire l'altro per mezzo dell'avvenire, ma l'avvenire per mezzo dell'altro"<sup>14</sup>.

Come si nota, qui, alla stessa stregua di quanto ho cercato di evidenziare nelle pagine precedenti, diventa decisiva una ridefinizione etica dell'articolazione intergenerazionale della relazione. Solo che, per Vergani, una ridefinizione del genere, proprio per sottrarsi all'abbaglio logico-ontologico di un mero relazionarsi all'altro e per restare genuinamente fenomenologica, deve registrarsi nella carne viva della generatività generazionale. Deve cioè rivelarsi come alterità vissuta che rimanda intrinsecamente al carattere intergenerazionale. Vergani colloca un tale vissuto proprio nel luogo in cui ogni generazione esperisce la rottura interna che fa segno verso il suo essere in relazione con le altre generazioni: l'"inter" dell'intergenerazionalità, che separando e unendo la generazione di volta in volta presente al suo altro (passato e futuro) segna il *locus* o l'articolazione pulsante della generatività – articolazione che segnala il fatto che ogni presenza generazionale è aperta e dunque *inter*-relata perché incompiuta e costitutivamente chiamata dall'altro nei termini di un appello alla giustizia. Mi pare sia questo il plesso di senso trasmesso da Vergani nel momento in cui ci avverte di questo:

[N]on solo un'interpellazione che viene dal futuro, perché se futuro e passato restassero ognuno al suo posto e separati dalla linea del tempo, se non si trattasse che di pensare ad un appello che proviene dal futuro in analogia con quello che riceviamo dal passato, allora forse questa descrizione non sarebbe sufficiente a deformalizzare il tempo, se questo futuro non fosse anche anteriore a noi ("Questo futuro secondario, che in fin dei conti è quello davvero primario, si ubica contemporaneamente davanti a noi e dietro di noi" [citazione da: B. Waldenfels, *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, p. 198]). In questo senso si può anche accettare la tesi del primato dell'altro – che sopra abbiamo descritto come ambigua e scivolosa –, alterità dell'altro esattamente da pensarsi come il fatto

<sup>14</sup> Citato da Vergani: E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, il Melangolo, Genova 1987, p. 53.

che sta davanti a noi, viene prima ed è al tempo stesso da-farsi, e questo a condizione che il presente sia diviso e incompiuto, ovvero che in esso si esprima un appello di giustizia.

La preoccupazione fenomenologica che, così, Vergani mette in campo ha una portata radicale e, come una sorta di colpo di coda sulla mia presa di distanza rispetto al discorso di Illiceto, pone nei confronti del mio stesso approccio una critica assai simile sebbene spostata di segno. Egli avverte, infatti, che, una volta smarcatisi dall'astrattezza logico-ontologica della relazione, bisogna stare bene attenti a non ricadere vittime, sotto il profilo etico, di un'astrazione equiparabile che finisce per professare un troppo generale primato dell'altro futuro. Diventa necessario, per questo, secondo Vergani, intendersi bene su cosa significhi "primato dell'altro" e, soprattutto, su come questo primato dell'altro futuro si declini. Di qui, il suo sospetto nei confronti del mio discorso è che esso rischi di adagiarsi troppo rapidamente nella *comfort zone* di una retorica dell'alterità di tipo prescrittivo che, però, difficilmente trova riscontro nell'esperienza effettiva del vissuto generazionale. Di contro, la sua prospettiva – come sopra già anticipato – esige che un tale primato, per rivelarsi in modo fenomenologicamente genuino e radicale, debba registrarsi come appello dentro il tessuto vivente del presente. Nello specifico, come presente che, "diviso e incompiuto", percepisce *generativamente* la sua incompiutezza come "un appello di giustizia". Ancora più concretamente, per Vergani, si tratta di tenere fermo un primato dell'alterità futura sempre all'interno dell'*inter* che articola di volta in volta il rapporto intergenerativo, cosicché si lasci "spazio [...] per un pensiero delle nascite, delle morti, delle generazioni [...] [p]er pensare il tra-noi del tempo infinito del generare delle generazioni".

Insomma, il richiamo fenomenologico di Vergani nei confronti del mio approccio, volendolo tradurre nei termini di un luogo classico della teologia contemporanea – per nulla estrinseco alla natura del problema qui affrontato –, quasi mi parrebbe essere equiparabile a quanto una escatologia presentica potrebbe rimproverare ad una escatologia futura<sup>15</sup>: il rapporto futurico incide già ora nel presente e qui si articola senza doversi vivere proiettato nell'attesa di un di là da venire che svuota di

<sup>15</sup> Non posso qui riprendere questo tema di matrice teologica per ovvie ragioni di economia tematica e di spazio. Ritengo, tuttavia, che il discorso di una riformulazione e riconcettualizzazione dell'esperienza futura e, generalmente, temporale in termini etici molto avrebbe da apprendere da un confronto, per lo meno, con le posizioni teologiche di Bonhoeffer (D. Bonhoeffer, "Le cose ultime e penultime", in Id., *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 120-143), Bultmann (R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 1989), Moltmann (J. Moltmann, *Il futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980), Rahner (K. Rahner, "Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche", in Id., *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Edizioni San Paolo, Roma 1969, pp. 399-440) e Balthasar (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V: "L'ultimo atto", Jaca Book, Milano 1985). Per un magistrale affresco su questi problemi, che ne mette in risalto anche la caratura filosofico-ermeneutica, si veda A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, 1: *Spunti per un pensare escatologico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

pregnanza il presente stesso (e che, notoriamente, in termini teologico-cristologici, compone lo spinoso tema di un ritardo della *parousia*).

La preoccupazione fenomenologica di Vergani è assolutamente condivisibile e il suo sospetto o richiamo alla cautela rispetto al mio discorso è pienamente giustificato. Probabilmente, nella mia calibratura concettuale sul tema della futurità etica, avrei dovuto stare più attento a non espormi troppo facilmente ad una sorta di scivolamento messianico (per quanto mi renda conto qui che di messianismo ce n'è ben più d'uno). Ma, pur intravedendo questo rischio e incassando perciò la critica di Vergani con la promessa di revisioni future sul punto, mi preme nondimeno insistere ulteriormente almeno su un paio di motivi che muovono al fondo del mio gesto teorico.

In primo luogo, se, in ambito di dibattito sulla giustizia intergenerazionale, insisto così tanto sulla dimensione dell'alterità futura è perché ciò mi sembra inevitabile al fine di ovviare all'errore che, a mio avviso, molte *mainstream theories* perpetrano, ovvero ridurre la portata della futurità generazionale a un rapporto di mera concatenazione relazionale con le generazioni più prossime. Ma, come ho cercato di mostrare nel libro, sperando di esserci riuscito, la questione non può essere davvero affrontata in modo adeguato attraverso lo stratagemma dell'*overlapping* fra le generazioni, poiché il tenore problematico che ne deriva verrebbe impropriamente ridotto a quello di una responsabilità vicaria comunque riconducibile alla semantica del presente e alla preoccupazione concentrata soltanto sui futuri più vicini. La risposta al problema di una responsabilità per i futuri, che deve invece indirizzarsi anche ai futuri più remoti, ha perciò bisogno di svincolarsi in modo deciso dalla "tirannia dei contemporanei", per dirla con Stephen Gardiner<sup>16</sup>. E, mi sembra, che l'inclinazione di Vergani a concentrarsi in modo così preponderante sulla dinamica del generare insito nel luogo dell'*inter*-del rapporto intergenerazionale, per lo meno, corra il rischio di scivolare in una preoccupazione preponderante per le prossimità e aderenze generative e generazionali, più che per la lunga gittata etica intrinseca alla questione stessa. Di qui, la mia insistenza sulla dimensione, per così dire, maggiormente futura.

Ma c'è anche un secondo motivo alla base della mia insistenza futura: se si resta troppo concentrati su una connotazione del rapporto intergenerazionale in termini strettamente *inter*-generazionali, si rischia, a mio modo di vedere, di fornire indirettamente già uno spazio di determinazione dei rapporti, perdendo così la grande vera opportunità di deformalizzazione etica della temporalità, che può derivare soltanto nella misura in cui si accoglie il futuro a partire dalla sua mai completa determinazione. La deformalizzazione etica deriva, infatti, solo dalla risposta di volta in volta ingenerata dall'appello stesso dell'alterità futura alla responsabilità mai precedentemente inscrivibile. Come a dire: è il cadere del futuro

<sup>16</sup> S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press 2011, p. 36.

nella risposta di volta in volta comandata a generare la misura e l'estensione del rapporto generativo e inter-generazionale del fra-noi e non il contrario. Mentre, se vincoliamo una tale misura all'esigenza del suo riscontro nell'alveo di una inter-relazione in qualche modo presente – come quella richiesta dall'esigenza fenomenologico-descrittiva di Vergani –, mi pare si corra proprio il rischio di *condizionarla* e riformalizzarla. È per questo motivo che la mia prospettiva cerca esattamente di liberare il futuro, in modo tale che sia il suo stesso incidere etico a ingiungere risposte, generando così l'estensione stessa dell'*inter-* dei rapporti intergenerazionali.

La ricaduta pratica di questo approccio è riscontrabile nel discorso assolutamente filosofico-pratico di uno studioso come Stephen Gardiner, il quale intende divincolarsi dalle strettoie definitorie di ciò che deve valere come “generazione” proprio attraverso ciò che di volta in volta l'esigenza etica viene a dettare. Per cui, secondo la sua visione, il rapporto d'obbligazione intergenerazionale non deve partire da estensioni generazionali già prefissate, ma al contrario, è l'estensione stessa di una generazione e il portato temporale dei suoi rapporti (inter-generativi) a doversi definire in base alle ingiunzioni etiche a cui essa si trova a rispondere, componendosi così in quanto tale<sup>17</sup>. Come qui si intuisce, a differenza di quanto sostiene Vergani, emerge proprio la necessità di una futurità di carattere prescrittivo che diviene istanza centrale per il piano descrittivo.

Ciò che mi preme, infine, sottolineare dell'intervento di Vergani è la terza importante domanda rivolta al mio discorso: come pensare una proiezione etica verso il futuro che all'ingiunzione di questo risponde nei termini di un futuro anteriore? Lo sviluppo di questa domanda da parte di Vergani mi sembra rilevante poiché, nell'intravedere i rischi connessi ad una pratica etica proiettiva che finisce per presentarsi il futuro imbrigliandolo, mette in campo una riflessione che, in fondo, apre esattamente nella direzione sopra criticata dallo stesso autore, ovvero quella di preservare il futuro nella sua futura indeterminatezza. Così nelle sue parole:

La domanda che in questo caso è inevitabile porre verterà su un punto solo al quale tutte le diverse formulazioni sopra riportate riconducono: quando introduciamo questi termini (trasgressione estatica, estensione della fantasia morale, proiezione immaginativa) non abbiamo già ricomposto il tempo, anziché deformalizzarlo e non siamo già tornati ad una prospettiva proiettiva, riguardo al

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 147. Peraltro, sono convinto che precisamente da questo lato della questione, così come si può rispondere alla domanda di definizione generazionale a partire dall'incidenza etica del futuro, si possa rispondere anche all'importante domanda posta da Ulderico Pomarici: “può esistere e avere senso per noi qualcosa come la dignità dell'umanità futura?” (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., p. 92). La risposta risulta qui esattamente da un'operazione di capovolgimento: non già è la dignità un'istanza ontologicamente determinata da applicare anche in termini intertemporali, bensì essa si misura proprio attraverso l'incidenza eticamente connotata della futurità.

futuro, quando invece la questione è che il tempo ci proviene dall'altro e non è quello che noi dobbiamo immaginare per l'altro a rischio di espropriarglielo? Com'è evidente, il tema del "futuro anteriore" rinvia esattamente a questa idea di assenza di un orizzonte di prevedibilità della futurizzazione radicale. [...] In un certo senso il futuro anteriore toglie il presente, perché esso non sta – e dunque non è stato né sarà –, ma *sarà stato*, insieme qui e non ancora: già qui perché sempre passato (passato irriducibile a un presente-passato, mai stato presente e dunque mai sintetizzabile), ma non ancora perché sempre a venire, incompatibile con ogni orizzonte che ne prefiguri l'attesa. Di fatto implica la ripetizione – sarà stato – ma la singolarità di questa ripetizione è che è la ripetizione di ciò che non ha mai avuto luogo, di un passato che si dà solo nel futuro, che apre all'idea di una venuta senza che nulla lo preceda. E tuttavia è anche ripetizione: come pensare la ripetizione senza che abbia mai avuto luogo ciò che si ripete se non attraverso il paradosso irriducibile dell'iterazione dell'irripetibile: l'esperienza dell'unicità dell'umano, ogni volta unica e tuttavia plurale, generazioni di generazioni?

Rispetto a questa riflessione di Vergani non mi interessa tanto organizzare una strategia di difesa – sottolineando, per esempio, come la proiezione immaginativa che ho in mente non ha carattere impositivo, ma, in quanto responsiva, è già sempre ingiunta eticamente dall'appellatività del futuro stesso –, quanto piuttosto mi preme evidenziare come proprio una tale riflessione, per una sorta di movimento di auto-decostruzione, metta in campo nel discorso stesso di questo autore un primato etico del futuro refrattario ad ogni anticipazione (e inserimento nell'immediata interconnessione generazionale). Per dirla con le sue parole, si tratta dell'"assenza di un orizzonte di prevedibilità della futurizzazione radicale"; dell'"incompatibil[ità] con ogni orizzonte che ne prefiguri l'attesa".

Mi piace perciò pensare che con Vergani potremmo incontrarci almeno sul seguente punto, ossia sul fatto che questo "orizzonte assente" non può che mettere in scacco l'esercizio di una fenomenologia di carattere puramente descrittivo, aprendo invece – lévinassianamente – a qualcosa di registrabile solo a-topicamente e che, per ciò stesso, "sconvolge" eticamente l'approccio fenomenologico, addentrandolo nel regno dell'"epifania" dell'altro<sup>18</sup>.

D'altronde, nel suo raffinato intervento di commento al mio libro, Gabriella Baptist si concentra proprio sulla connotazione a-topica dell'ingiunzione dell'altro futuro, mettendone in evidenza l'irriducibile declinazione diacronica sottraentesi a qualsivoglia riduzione fenomenologica. E qui il movimento di smarcamento che l'autrice indica è esattamente quello di restare sì nella fenomenologia, ma

<sup>18</sup> Cfr. E. Lévinas, "Enigma e fenomeno", in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pp. 235-251.

posizionandosi lungo il suo versante eccentrico, lontano sia dal trascendentalismo husserliano che da quello ontologico-esistenziale di Heidegger<sup>19</sup>.

Allo stesso tempo, però, focalizzando l'attenzione sull'importanza che il motivo waldenfelsiano dell'*Anderwann* ("altroquando") gioca per l'economia del mio discorso, la Baptist si e mi interroga, in modo diretto e frontale, sulla portata teorica radicale che ne può derivare per un'etica intergenerazionale. Introduce il suo interrogativo, innanzitutto, attraverso una sorta di collocazione del mio approccio in un'area di famiglia:

Ma che cos'è l'«altroquando» che Bernhard Waldenfels affianca all'«altrove» [...]? Certo non un tempo pianificabile da un soggetto onnipotente anche là dove non può più stare o non può ancora essere, piuttosto un tempo caratterizzato dalla non sincronicità, neanche quella dell'associazione immaginativa o della costruzione intuitiva, un tempo controtempo, intempestivo e inattuale. Per variare il celebre titolo levinasiano: *Altrimenti che tempo?* Come siamo, se siamo, in questo tempo che non fugge semplicemente né incalza dietro le nostre spalle o ci rende ancora più vulnerabili invecchiandoci, e che non è neanche solo messo intanto nella parentesi artistica e letteraria del 'come se', dove ancora si rapporta all'intemporale, all'imperscrutabile e all'immemorabile? Un tempo che mescola i tempi e i riferimenti come avviene nel futuro anteriore cui rimanda spesso anche Jacques Derrida? Si tratta di un tempo che non si conta come il tempo della *physis*, né si aspetta come il tempo della *psyche*, ma dal quale si è invasi e addirittura sopraffatti nel patire l'urgenza di un 'non c'è più altro tempo che resta'.

Sono, questi, tutti luoghi che nel mio libro indago o, per lo meno, tocco. Ed è proprio da qui che l'interrogare della Baptist, però, (mi) incalza:

Ci si potrà chiedere se la fondazione che Ferdinando Menga addita nell'orientamento impossibile e non pianificabile a un futuro che non solo incalza, ma che sorprende e spiazza, non si configuri come una sorta di nuovo messianismo etico, senza profezia di salvezza e senza attesa di redenzione, senza speranza di ricomposizione delle sconfitte, di emancipazione dalle condanne e dalle catastrofi: nessun disvelamento, nessun approdo, ma un altro tempo alla fine di ogni egocrazia autocentrata nella sua 'topica' e nella sua 'cronica', un tempo inquieto dello scacco che fa impazzire ogni ordine incardinato nel qui e ora, un tempo eccedente ancora da pensare nel risvolto etico del suo non essere in alcun modo disponibile e afferrabile, un tempo *che manca e che solo nel suo sottrarsi resta*, fondamento paradossale e necessariamente assente di un'etica della responsabilità per quell'altro e quegli altri irrepresentabili che sono l'avvenire e le generazioni future.

<sup>19</sup> Con questo non voglio però dare ad intendere che Vergani, nel suo saggio, ometterebbe di indicare nella medesima direzione. Anzi, lo fa esplicitamente. Ed è grazie a questo che la mia risposta ad alcuni suoi passaggi ha la pretesa di iscriversi come momenti auto-decostruttivi e non di semplice ed esteriore critica al suo impianto.

Questo *Mitdenken* col – ovvero pensare assieme al – mio discorso, che la Baptist così egregiamente espone e condensa nell'appena riportata parte finale del suo intervento, mi consegna per lo meno un paio di motivi di riflessione. In primo luogo, mi impone l'interrogazione sul rapporto che il mio approccio eventualmente intesse con un messianismo di stampo etico. Qui, come peraltro l'autrice ben intuisce, di legame si può – e, forse, si deve – senz'altro parlare, ma a condizione che lo si interpreti nei termini di un messianismo “senza attesa di redenzione”. Connotazione, questa, che, a mio avviso, si rivela fondamentale, poiché discende direttamente dal fatto che l'appello dell'alterità futura, così come io lo penso, proprio perché intrinsecamente a-topico e anacronistico, non può che sottrarsi ad ogni sua collocazione o disponibilità lungo l'asse di una storia che raccoglie e dispone, magari in termini dialettici. Già Benjamin indicava chiaramente in tale direzione, allorquando inseriva il suo pensiero “messianico” nell'orizzonte di una “rottura” col tempo “omogene[o]” e “continuità della storia”<sup>20</sup>. Ma, per avvicinarmi maggiormente ad un pensiero di marca prettamente fenomenologica, mi piace inserire un tale messianismo etico di rottura e non di compimento ancor più segnatamente entro i binari di un esercizio d'*epoché*, come se, appunto, l'appello dell'altro futuro che rompe e proietta responsabilmente-responsabilmente in termini intergenerazionali altro non ingenerasse che una sorta di messa tra parentesi etico-critica rispetto alla tirannia del presente. È per questo motivo che, lungo il solco di un illuminante quanto criptico passaggio di Lévinas, per trasmettere il senso di un'interruzione e sottrazione temporale di stampo etico, la figura messianica può essere accostata da un'altra di matrice ebraica. Figura di sospensione temporale che Lévinas indica con una quasi disarmante equivalenza: “Reduction = תבש [shabbat]”<sup>21</sup>. Ecco, dunque, emergere una chiave di lettura fondamentale per il mio discorso: l'appello intergenerazionale esercita una sospensione e riduzione del tempo, una rottura del presente, non per essere poi reintegrato in esso, ma affinché quest'ultimo si scopra sempre responsabilmente infiltrato dal futuro e si pensi genuinamente a partire da questo.

E ciò mi porta direttamente nell'alveo della seconda riflessione: se l'appello futurico alla responsabilità detiene un “risvolto etico” nel suo “non essere in alcun modo disponibile e afferrabile”, nel suo essere “un tempo *che manca e che solo nel suo sottrarsi resta*, fondamento paradossale e necessariamente assente di un'etica della responsabilità per quell'altro e quegli altri irrapresentabili che sono l'avvenire e le generazioni future”, ciò non deve suggerire una sospensione o riduzione totale delle pratiche immaginative o proiettive, come se appunto alle pratiche del presente e delle istituzioni presenti non restasse altro che prendersi un anno *sabbatico* totale,

<sup>20</sup> W. Benjamin, *Passagenwerk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, V.1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 587 [N 7, 7], 592 s. [N 9 a, 6] e 608 [N 18, 3].

<sup>21</sup> E. Lévinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, Paris 2009, <p. 30>.

arrendendosi così di fronte all'incatturabilità e incontenibilità etica del futuro. Al contrario, ciò implica esattamente lo sforzo opposto di una continua riconfigurazione immaginativa. Solo che però, ora, questa cambia di segno: cioè non riduce più la portata problematica intergenerazionale a quanto le categorie del presentismo riescono a contenere di essa, ma invece giunge a farsi carico, se necessario, di una vera e propria rivoluzione categoriale.

È in questo orizzonte che, accanto all'interrogazione etico-filosofica, la questione intergenerazionale chiama in causa anche una profonda riflessione di matrice filosofico-politica e filosofico-giuridica, nonché di carattere operativo nei termini dell'immaginazione di possibili nuovi scenari, pratiche e procedure istituzionali<sup>22</sup>.

### 3. LA IM/POSSIBILE RESPONSABILITÀ GIURIDICA VERSO LE GENERAZIONI FUTURE

Ma, prima di addentrarci nel dominio delle pratiche politiche e giuridiche, per scandagliarne magari le possibili nuove traiettorie – sempre che di nuove traiettorie si tratti –, che la questione intergenerazionale impone, è forse prudente restarne sulla linea di confine per interrogarne la praticabilità fondamentale. Questo mi sembra essere, in ultima analisi, l'approccio di fondo suggerito da Tommaso Gazzolo, il quale, collocandosi ai margini del mio discorso, in qualche modo, seppure indirettamente, lo erode decostruttivamente.

Pur correndo il rischio di qualche semplificazione di troppo nei confronti del ricco e articolato saggio di Gazzolo, scelgo di confrontarmi raccogliendolo attorno ad uno stile ermeneutico, che lo ispira, e a un doppio piano di considerazioni fondamentali, che esso solleva in progressione argomentativa.

Lo stile – come peraltro poc'anzi segnalato – mi sembra essere quello di una pratica decostruttiva di stampo derridiano, pratica che notoriamente si impegna a delimitare il tenore e la misura di possibilità dei vari fenomeni che di volta in volta scandaglia a partire da un margine – sempre sintomatico e mai artatamente costituito – dell'illimitato e di dismisura dell'impossibile. Per l'ambito di un *possibile* discorso sulla responsabilità giuridica di carattere intergenerazionale, un tale approccio, per Gazzolo, implica – in compagnia di Derrida, ma non solo, anche di Anders – lanciargli al cuore una bomba. Più precisamente, prospettargli all'interno l'im/possibile evento dello sgancio della bomba atomica tale da misurarne la im/possibile tenuta concettuale relativa alla responsabilità che si tratta di pensare. È attraverso questo gesto che Gazzolo intende raccogliere il senso di “scandalo” di una responsabilità intergenerazionale ispezionato nel mio libro, impegnandosi a

<sup>22</sup> In tale direzione non posso non segnalare lo sforzo recente di re-immaginazione istituzionale in ambito intergenerazionale raccolto nel volume: I. González-Ricoy, A. Gosseries (eds.), *Institutions for Future Generations*, Oxford University Press, Oxford 2016.

rilanciarlo in modo iperbolico. Ma, diciamocelo pure, a decostruirlo alla radice. Ma su questo dirò qualcosa più avanti.

In prima battuta, è bene richiamare la consistenza stessa dello scandalo che la bomba atomica rappresenta per una pensabilità della responsabilità intergenerazionale: lo sgancio della bomba sarebbe l'atto criminale nei confronti del quale essere massimamente responsabili in termini intergenerazionali, in quanto ne va del destino stesso del genere umano, ma il cui compimento – la cui attuazione –, comportando esattamente la sparizione totale dell'umano, segnerebbe paradossalmente l'obliterazione stessa di ogni crimine e responsabilità, giacché implicherebbe l'impossibilità di ogni imputazione e testimonialità retrospettiva. Per dirla con le efficaci parole di Gazzolo: “poiché dopo il suo compimento non ci sarebbe alcuno a poterlo giudicare, a testimoniare per esso: non sarebbe, a rigore, neppure un crimine, pertanto. Nel momento stesso in cui è divenuto possibile compiere un simile atto, un atto che escluda *a priori* la possibilità di chiederne conto, di risponderne, la stessa nozione di responsabilità rischia di perdere ogni significato”.

In tal modo, la bomba mostra il limite estremo e decostruttivo della possibile/impossibile responsabilità verso il futuro e i futuri: da un lato, la bomba disegna il perimetro massimo di una responsabilità intergenerazionale, derivazione intrinseca del potere più compiuto della tecnica nell'epoca del suo più avanzato sviluppo, ma dall'altro ne dissolve la pensabilità stessa, disinnescandone i più basilari dispositivi morali e giuridici (di imputabilità).

Questo gesto estremo di cui si fa coraggiosamente carico la riflessione filosofico-giuridica di Gazzolo si articola – come prima anticipato – in un doppio ordine di considerazioni intrecciate, che vale la pena ripercorrere nel suo spettro di importanti conseguenze.

Il primo punto che l'autore mette in rilievo, in sintesi, è il seguente: l'eventualità della bomba atomica, per quanto “ipotesi limite” in seno ad un discorso giuridico sulla responsabilità intergenerazionale, non troppo velocemente deve essere dismessa in quanto appunto estrema e, quindi, in fin dei conti, tale da non intaccare davvero i dispositivi del diritto in regime di normalità. Gazzolo ci avverte, piuttosto, del contrario: è proprio l'impossibile evento della bomba che deve essere trattenuto ed approfondito, poiché da esso soltanto il diritto può trarre le conseguenze per il suo esercizio in regime di normale gestione di obblighi intergenerazionali. Cosa ha, dunque, da insegnare la bomba al diritto? Quanto segue: che quest'ultimo, a rigore, *non* può prendersi carico di *una determinata realizzazione* di futuro, giacché davanti alla realizzazione estrema di esso, di cui la bomba dà la cifra, si dissolve ogni possibile responsabilità. Il compito di responsabilità, di cui il diritto può/deve farsi carico – e che esso apprende sulla base dell'eventualità impossibile della bomba atomica – è bensì quello di impegnarsi a *rendere possibile* il futuro per *mantenere aperta* in esso *la possibilità* stessa della responsabilità. Con Gazzolo, si tratta, perciò, di una “pratica giuridica [...] [di] responsabilità che sia sempre possibile e che si

mantenga come tale – e non una responsabilità che consista nel fare rispondere il soggetto per ciò che avrà fatto. Non risponderai mai, ma devi sempre poter rispondere – ed è di questo che rispondi”.

Questo slittamento da un’opzione di responsabilità di tipo materiale (agisci responsabilmente affinché si realizzi un determinato futuro migliore o comunque non peggiore del presente) ad una di tipo, per così dire, formale (agisci responsabilmente in modo che sia mantenuta in piedi la possibilità stessa di futuro) conduce immediatamente al secondo ordine di considerazioni sopra annunciato. Piano, questo, per me di rilevanza fondamentale, non solo perché in esso si dischiude, nel solco di quanto Gazzolo intende trasmettere, un necessario riorientamento del diritto nei confronti della sua più consueta configurazione moderna, ma anche perché è proprio in esso che si articola quel momento da me sopra richiamato di apparente rafforzamento del mio discorso al prezzo, però, di una sua effettiva e più profonda decostruzione.

Il riorientamento che Gazzolo esplicita si consuma nel fatto che un diritto intergenerazionale che si impegna non più a determinare il futuro, ma solo sul versante di rendere possibile l’avvenire delle generazioni, non può che essere “esposto ad una trasformazione” radicale: quella di mettere in discussione la sua dimensione di progettualità e di progresso. Si viene a connotare, con ciò, per utilizzare di nuovo le parole di Gazzolo, “un diritto che non si f[a] più ‘in vista’ del futuro (guardando cioè ad esso, rendendolo visibile e progettabile), bensì che p[uò] esporsi al sopraggiungere di un avvenire il cui senso deve restare indeterminato e imprevedibile”. Insomma, un diritto che non si pensa più “a partire dalla sua pretesa di *progresso* (dal suo *disporre-per* l’avvenire)”, ma che “determin[andosi] a partire *dalle* generazioni future – dalla responsabilità cui esse ci impegnano – [...] si espon[e] alla possibilità che le generazioni future giungano al di là da ogni anticipazione che avremmo potuto averne, da ogni nostra ‘fondazione’”.

L’idea di responsabilità intergenerazionale che sulla base di questo riorientamento subisce anch’essa una traslazione – come Gazzolo non manca di sottolineare – è esattamente quella “retrospettiva”, ma anche “proiettiva”: se la pratica morale e anche giuridica, in effetti, indietreggiano di fronte alla dinamica di determinazione del futuro, impegnandosi soltanto a che questo avvenga, non si può che prendere congedo allora dall’idea di “una responsabilità per ciò che *è stato compiuto*, per qualcosa che *è stato* (di cui saremo chiamati a rispondere nei confronti delle generazioni future). Di una responsabilità, cioè, di cui potremmo essere chiamati a rispondere solo in futuro, ma per ciò che abbiamo compiuto nel passato”.

Mai orientamento pare poter essere più vicino alla mia impostazione di aperta critica nei confronti della tendenza presentistica in ambito di giustizia intergenerazionale che questo propugnato da Gazzolo! Quest’ultimo, peraltro, non manca di sottolinearlo, nel momento in cui fa confluire la sua impostazione in una pratica del

diritto che, anziché progettarsi in vista *de/futuro* (di quel determinato futuro che esso assume, in ogni decisione giuridica, come migliore), si determin[a] proprio a partire dall'idea che un futuro è tale solo se può *non* essere così come lo prevediamo. Il diritto dovrebbe, da questo punto di vista, costituirsi come pratica orientata a rendere *possibile* sempre *più d'un futuro*<sup>23</sup>.

È indubbio: su questo piano di critica ad ogni forma di presentismo etico e giuridico, il discorso di Gazzolo tocca il punto di massima tangenza con il mio. Nondimeno esso nasconde, però, al proprio interno un poderoso dispositivo teorico che lo conduce a contrastare con alcune opzioni di fondo del mio approccio che, a questo punto, è bene rimarcare.

In primo luogo, l'esperienza impossibile o limite sulla quale il discorso di Gazzolo si impegna a squadernare le impostazioni consuete sulla responsabilità intergenerazionale sembra obbedire ancora ad una logica lineare del tempo e dello spazio, tale per cui la trascendenza impresentabile e non-colonizzabile del futuro, a cui egli tende, si rivela, in fin dei conti, nei termini di u-topia e u-cronia. Dalla cui cosa ne discende immediatamente, per Gazzolo, la necessità di riservare a questo luogo altro e trascendente uno spazio di pura indeterminatezza non intaccato da determinazioni presenti. Probabilmente è l'inserimento stesso dell'intera questione, lungo il solco di Derrida, entro il binario del possibile/impossibile a costringere lo svolgimento del tema entro una logica simile. Dalla mia prospettiva, invece, si tratta di pensare la questione piuttosto nei termini di a-topia e a-cronia: vale a dire, di un luogo altro e un tempo altro che segnano una trascendenza la quale si sottrae sì alla presa del presente, ma nel mentre però si registra nella sua carne proprio attraverso tale sottrazione<sup>24</sup>.

Di qui due domande: quale può mai essere l'articolazione che permette un tale registrarsi sottraentesi? Quale ne è, inoltre, il guadagno? L'articolazione in gioco è proprio quella che non obbedisce alla dialettica lineare dell'impossibile che si nega al possibile, così trascendendosi. È invece l'articolazione etica dell'appello dell'altro che, come Lévinas insegna, è un registrarsi della trascendenza nel mondo nel mentre da esso si sottrae e ciò al di là del possibile e dell'impossibile. Il guadagno di mettere in gioco una tale articolazione consiste nel fatto di offrire alla dimensione della responsabilità intergenerazionale immancabilmente percepita nello spazio della

<sup>23</sup> In tale sua opzione teorica, Gazzolo mi sembra approssimarsi molto alla prospettiva di Brian Barry di "rispettare la creatività delle persone del futuro", il che comporta il fondamentale "requisito [...] di fornire alle future generazioni le opportunità di vivere vite buone in base alla loro concezione di ciò che costituisce una vita buona. Questo include certamente la possibilità che essi conducano una vita buona secondo la nostra concezione; ma deve lasciare loro aperte anche altre opzioni" (B. Barry, "Sustainability and Intergenerational Justice", in A. Light, Holmes Rolston III (eds.), *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell, Malden MA 2003, p. 492).

<sup>24</sup> Su questo aspetto mi intrattengo in modo più esplicito in: F.G. Menga, "Cose dell'altro mondo". L'atopia della giustizia intergenerazionale quale sfida all'etica, alla politica e al diritto", in *Sociologia del diritto* 3, 2017, pp. 29-57.

presenza non la sola possibilità di preservare la possibilità di futuro attraverso un movimento di rimbalzo verso una trascendenza a-venire da non intaccare. Piuttosto si tratta di concederle spazio di trascendenza lasciandola però riverberare nel tessuto dell'esperienza vissuta.

Ed è precisamente a questo spazio che, a mio avviso, il pensiero di Lévinas offre adeguato riscontro, allorché pensa ad un futuro etico che rompe la sincronia del tempo presente, mostrando assieme ad 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. Questo futuro, anzi, in quanto appello che si annuncia sempre da un "altrove"<sup>25</sup> che irrompe nel mondo, resiste all'essere reso elemento od oggetto disponibile o configurabile dentro l'immanenza<sup>26</sup> di strategie contrattuali e deliberative o anche entro codificazioni formalizzabili e iterabili. Non a caso Lévinas conferisce a questa dinamica di interpellazione dell'altro – e dell'altro dal futuro – la configurazione enigmatica di una resistenza etica<sup>27</sup>, resistenza esercitata da una trascendenza irriducibile a ogni immanenza. Prescindendo da una colorazione religiosa ed escatologica, che un tale *topos* senz'altro esibisce<sup>28</sup>, la cosa importante che qui mi preme mantener ferma è che tale resistenza di cui parla Lévinas si traduce in un appello che si fa sentire nel mondo, eppure resta fuori dal mondo – sì un appello proprio come quello di un'ingiunzione alla responsabilità verso un futuro che ancora non esiste, eppure, poiché comunque penetra nel mondo, ci inquieta e ci sconvolge nella carne viva del presente<sup>29</sup> sotto forma di una fastidiosa e ineludibile richiesta di agire concretamente.

Come ben si intuisce, una tale delineazione offre riscontro ad una vissuta esperienza del richiamo alla responsabilità verso il futuro nel presente senza, da un lato, pagare il prezzo di una unilaterale colonizzazione del futuro e, dall'altra, di una sua mera collocazione nell'assolutamente trascendente e assolutamente possibile al fine di preservarne la genuinità.

Questa resistenza da parte della trascendenza che, però, in quanto tale, nulla può contro il potere del presente – tant'è che può al limite restare inascoltata<sup>30</sup> – è così una sorta di *epoché* o sospensione etica del potere dei presenti e del presente al mondo. *Epoché* che tanto inquieta il potere attraverso il comandamento etico, da un

<sup>25</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, p. 267.

<sup>26</sup> Cfr. E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>28</sup> Per approfondire questa traiettoria del discorso si vedano le assai istruttive pagine di W. Jenkins, *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Georgetown University Press, Washington DC 2013, cap. 7.

<sup>29</sup> Cfr. E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*.

lato, quanto neppure scalfisce questo potere, dall'altro, tant'è che quest'ultimo, se vuole, può benissimo perpetuarsi nella pratica di una "tirannia dei contemporanei"<sup>31</sup>, come se nulla fosse avvenuto<sup>32</sup>.

Di qui ne deriva un altro punto di distanza rispetto al percorso di Gazzolo. Infatti, per una responsabilità intergenerazionale che riesce a ritagliarsi uno spazio di genuina articolazione entro il presente, senza così tradire il futuro, non si tratta tanto di evitare determinazioni etico-materiali o istituzionali del futuro al fine di preservarne l'autentica possibilità, quanto piuttosto di pensare a modalità per "sporcarsi le mani" eticamente con il futuro, adottando però prospettive che mettano sempre in grado di ridiscutere e ridisegnare le traiettorie delle pratiche messe in campo.

Qui, di nuovo, la chiave di volta, a mio avviso, non sta nell'evitare la logica di imputazione proiettiva/retrospettiva di responsabilità verso il futuro – la mia visione di un futuro anteriore di carattere etico si propone, anzi, esattamente una forma di ripensamento dell'imputazione retrospettivamente proiettiva<sup>33</sup> –, quanto piuttosto nel pensare a forme di inevitabile rappresentazione e sostituzione per il futuro di carattere genuinamente responsivo. Insomma, se rappresentare il e sostituirsi al futuro implica una inevitabile forma di paternalismo nei suoi confronti, ciò non vuol dire che la sostituzione si riduca ad una forma esclusivamente paternalistica. Anzi, come ci insegna ancora Lévinas, la sostituzione può essere vissuta come vera e propria espropriazione del presente proprio nella misura in cui sostituirsi significa lasciarsi imprigionare, prendere in "ostaggio", dall'appello dell'altro che ci proietta fuori di noi a suo favore<sup>34</sup>.

È sulla base di questo che, in ultimo luogo, si profila, a mio modo di vedere, l'autentica possibilità di impegnarsi in proiezioni immaginative di carattere giuridico ed istituzionale che, più che rispondere alla semplice vocazione di preservare la sola possibilità di essere responsabili *in* futuro, possono (forse debbono) continuare a impegnarsi a trovare forme per essere responsabili *per* il futuro.

#### 4. SFIDE DELLA RESPONSABILITÀ INTERGENERAZIONALE ALL'IMMAGINARIO GIURIDICO CONTEMPORANEO: L'ETÀ DEI DOVERI, DELLA CURA E DELLE TUTELE

È esattamente questa pressante esigenza che vedo muoversi al fondo dell'intervento ricco ed articolato di Tommaso Greco. La sua riflessione, dopo una

<sup>31</sup> S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*, cit., p. 36.

<sup>32</sup> Cfr. E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit.

<sup>33</sup> Cfr. F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 107-111.

<sup>34</sup> Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 142 ss.

prima parte dedicata a un'attenta e precisa ricostruzione degli snodi teorici fondamentali e categorie guida del mio percorso, confluisce – e fa confluire il precipitato stesso del mio discorso – verso alcune considerazioni di decisiva portata per una risistemizzazione del diritto nei confronti della questione intergenerazionale.

Per molti versi, la riflessione di Greco può essere fatta giocare, peraltro, come controprospettiva rispetto alla proposta elaborata da Gazzolo.

In primo luogo, Greco, riorienta in modo sostanziale l'interpretazione del diritto nella sua dimensione progettuale, così da offrirne una visione molto diversa, rispetto a quella di Gazzolo, circa la sua collocazione nei confronti del tema intergenerazionale. Se si parte, infatti, dal presupposto – come Greco esplicitamente fa – che il diritto è proprio il luogo in cui ogni “relazione [...] carica di *responsabilità* [...] che ci consegna dei *doveri* cui adempiere” trova spazio di articolazione, ne consegue che esso non può che essere il luogo di strutturale accoglienza anche della “relazione con altri che ci interpellano dal futuro”. Il meccanismo progettuale e anticipatore del diritto che, così, immancabilmente ne deriva, nel suo stabilire connessioni responsabili e responsive con l'avvenire, non può essere letto solo ed esclusivamente nei termini di una mera imposizione determinatrice nei confronti del futuro. Al contrario, deve essere inteso come pratica che, intrisa di responsabilità e obbligazione, mostra una vera e propria “*vocazione al futuro*”. Questo è quanto Greco sottolinea nel momento in cui scrive: “Non c'è diritto che non pretenda di proiettarsi nel futuro, e anzi si potrebbe dire – lo ha sottolineato Fabio Ciaramelli – che è proprio il diritto a farsi carico di quella essenziale propensione al divenire che è tipica dei gruppi umani e nella quale ‘consiste la loro essenziale *relazione* all'alterità del futuro”<sup>35</sup>.

Ne deriva così una visione del diritto nei confronti della sua portata intergenerazionale che se, da un lato, non può sottrarlo al sospetto di decadere in una pratica di predeterminazione del futuro, come a ragione Gazzolo fa notare, dall'altro, a quest'ultima non può essere essenzialmente ridotto. Qui, è bene ribadirlo nuovamente, il punto fondamentale sta proprio nel mantenere costantemente operativa la dimensione della responsabilità e del dovere entro il tessuto del diritto.

Ma proprio in ragione della necessità di dare corretto riscontro alla centralità del discorso sui doveri all'interno del diritto, risulta essenziale, per Greco, sgomberare il campo da alcuni “equivoci” di fondo che confondono, più che aiutare, nel tentativo di cogliere il genuino rapporto fra diritto e doveri di carattere intergenerazionale.

Per dare sviluppo a questo punto, Greco si intrattiene a lungo e criticamente con la visione di uno degli autori che, in seno al mio percorso, più di altri mi consente di introdurre la centralità della dimensione del dovere all'interno del discorso sui diritti

<sup>35</sup> Il passo citato da Ciaramelli è tratto da: F. Ciaramelli, “Responsabilità per le generazioni future: la funzione del diritto”, in F. Ciaramelli, F.G. Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., p. 18.

verso le generazioni future. Si tratta di Gustavo Zagrebelsky e della sua idea sviluppata nei suoi ultimi scritti dedicati alla questione intergenerazionale, secondo la quale, a fronte del fatto che le generazioni future non possono propriamente reclamare diritti soggettivi in relazione ai quali possono essere identificati chiari obblighi intergenerazionali per i soggetti presenti, la questione intergenerazionale può essere svolta solo sul piano di doveri per i posteri a cui non corrispondono veri e propri diritti<sup>36</sup>.

La critica che Greco elabora nei confronti di questa visione di Zagrebelsky – e che mi appresto a ripercorrere – può essere letta, in fondo, anche come un appunto critico verso la mia stessa appropriazione di tale visione, forse colpevole di essere stata quantomeno frutto di una lettura interrotta troppo in fretta. Concedo pienamente a Greco il fatto che nel libro avrei potuto dedicare più attenzione e spazio ad una lettura più attenta di questo snodo fondamentale proposto da Zagrebelsky. Allo stesso tempo, vorrei però sottolineare in questa sede che l'intenzione di limitare il mio confronto con il discorso di Zagrebelsky nei termini riscontrabili nel libro ha dei motivi strutturali per l'economia del mio discorso – motivi che espliciterò più avanti e che, a mio avviso, tornano di rimbalzo ed in modo intrinseco anche in alcuni luoghi chiave del discorso stesso di Greco.

Ma vediamo prima la critica, assolutamente condivisibile, di Greco a Zagrebelsky. In estrema sintesi, il maggiore rimprovero che Greco muove all'impostazione di Zagrebelsky è quella di fondarsi su postulati di identificazione della sfera dei diritti che, però, non soltanto non sono affatto gli unici possibili, ma, proprio nell'essere resi tali, comportano anche delle conseguenze pratiche rilevanti sulla possibilità stessa di collocare in modo corretto la dimensione dei doveri all'interno dell'ambito del diritto. In relazione a tale critica di non esclusività, nessun commento può essere più efficace delle parole stesse di Greco, che vale la pena qui riportare:

Se si pongono certe condizioni per l'esistenza dei diritti è perché ci si mantiene ancorati a determinati postulati: nel caso in esame [l'opzione di Zagrebelsky, aggiunta FGM], ad esempio, da un lato, si presuppone la necessità di individuare in maniera concreta chi possa essere titolare dell'interesse che si vuole tutelare in maniera da attribuirgli un diritto attivo; dall'altro lato, si pone nella garanzia secondaria (giurisdizionale) l'unico elemento costitutivo del diritto stesso, dimenticando quindi il sistema degli obblighi che costituisce invece la garanzia primaria. Ma entrambi i postulati si possono criticare e rovesciare: si può sostenere, cioè, sulla base della teoria della correlatività, che attribuire doveri a qualcuno vuol dire anche riconoscere diritti a qualcun altro, anche a soggetti non ancora esistenti, prescindendo dunque da una qualche attività o azione che essi debbano svolgere per essere riconosciuti come titolari dei diritti medesimi; e si

<sup>36</sup> Cfr. G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016, pp. 86 ss. L'autore anche nel suo ultimissimo libro (cfr. Id., *Diritto allo specchio*, Einaudi, Torino 2018) – nel quale, peraltro, tiene conto del mio lavoro (cfr. *ivi*, p. 114) – ribadisce la medesima prospettiva (cfr. *ivi*, pp. 108 ss.).

può sostenere altresì che la garanzia dei diritti non sta affatto *esclusivamente* nella possibilità di percorrere la via giurisdizionale, bensì *innanzitutto* nell'attribuzione di doveri a determinati soggetti, venendo la garanzia secondaria a supplire all'eventuale mancanza dell'adempimento primario. Se tutto ciò è sostenibile, allora non c'è alcuna illogicità nel sostenere che esistono diritti delle generazioni future, se e nella misura in cui siamo in grado di individuare doveri delle generazioni presenti che abbiano come scopo la tutela di beni fondamentali da cui dipenda la sopravvivenza dei nostri discendenti.

Da qui, a cascata, discende subito il profilo delle conseguenze pratiche di tale identificazione unilaterale dello statuto dei diritti che, per Greco, si riverbera in un modo altrettanto limitante e unilaterale di intendere lo statuto stesso dei doveri: nella misura in cui, infatti, si opta per una visione dei diritti che si compie e consuma principalmente sul piano delle garanzie giurisdizionali si corre il rischio di riscuoterne l'effetto nella prospettiva di una visione dei doveri anch'essa ristretta alla "dimensione verticale del potere e della coercizione, facendo perdere di vista il tema della relazione con coloro che dovranno beneficiare dell'adempimento di questi doveri".

In ultima analisi, dunque, la prospettiva di Zagrebelsky si rende colpevole, secondo la prospettiva di Greco, non soltanto di non riconoscere alle generazioni future un adeguato luogo giuridico entro l'ambito dei diritti, ma, alla fine, anche entro l'ambito dei doveri, ovvero proprio dei doveri segnatamente orizzontali.

La seguente è, quindi, la posta in gioco che, per Greco, ne consegue da questo stato di cose: riattivare in seno al dibattito sui diritti intergenerazionali le risorse esistenti, sebbene non sempre indagate, di una impostazione che affonda le sue radici esplicitamente sui doveri orizzontali. "Occorre", dice l'autore, "pensare ai nostri doveri attuali come un qualcosa che *dobbiamo ad altri*, e ai quali dobbiamo adempiere dunque, non solo perché ce lo impone il nostro ordinamento politico-giuridico attuale, ma perché c'è una relazione che ci obbliga e che nasce dall'appello che ci viene dal futuro". E, qui, Greco chiude il cerchio, tornando, dopo il suo ricco *excursus* critico, a ricongiungersi con il mio discorso.

Chiedo, tuttavia, a Greco, proprio a questa altezza, di fare un passo ulteriore e domandarsi: da dove può mai provenire la forza motrice per impegnarsi espressamente nel cambio di rotta richiesto? Sì, perché – penso Greco converrà qui con me –, il fatto che esistano dei dispositivi giuridici adeguati ad un più consono sviluppo della questione intergenerazionale, poco contribuisce a che si vada in tale direzione. Anzi, mi pare che le teorie *mainstream* – ma anche le pratiche e procedure<sup>37</sup> – ancora troppo poco frequentino le promettenti contrade da lui indicate: molti dei discorsi dominanti in ambito si basano, invece, in modo ancora preponderante sul paradigma contrattualista o variazioni di esso. Addirittura alcune

<sup>37</sup> Su questo punto si veda l'intervento di Abignente.

teorie assai raffinate di matrice comunitarista, notoriamente più inclini a mettere in conto una più elevata dose di presupposti cultural-antropologici, sembrano comunque non riuscire a scrollarsi di dosso completamente le acquisizioni di base di una impostazione intergenerazionale fondata primariamente sulla contemperazione degli interessi e sui diritti di matrice verticalista<sup>38</sup>. Ed è a questo livello che, a mio avviso, la chiave di volta sta esattamente nell'insistere sulla dimensione simbolico-culturale per attuare quella che Jaspers, ma anche Anders, all'indomani dei nefasti eventi atomici di Nagasaki e Hiroshima, indicavano innanzitutto come una necessaria rivoluzione etico-antropologica tale da fare emergere il primato etico dei doveri<sup>39</sup>. È solo nell'attivazione o riattivazione di un determinato immaginario collettivo, che sta al fondo della costitutività dell'etico, del politico e del giuridico, che una tale rivoluzione si rende possibile.

Ora, primariamente questo tipo di passaggio, a mio modo di vedere, viene indicato nella riflessione di Zagrebelsky; ragion per cui quest'ultima riveste per l'economia del mio lavoro un ruolo assai importante, a prescindere dalle giuste e importanti indicazioni critiche sviluppate dall'intervento di Greco. Peraltro, mi sembra che Greco stesso non solo abbia presente questo versante del discorso, non mancando di segnalare espressamente la dimensione antropologica della questione, ma anche con esso chiuda il suo intervento, cercando di mobilitare, in visione prospettica, tutte quelle risorse simbolico-antropologiche e culturali – “narrazioni”, “agenda educativa e politica”, “supera[mento] [del]l'ideologia dell'individuo irrelato e sovrano” – che stanno al fondo e sullo sfondo di ogni pratica politico-giuridica.

Tocchiamo così la dimensione pratico-giuridica del discorso intergenerazionale, tema specifico dell'intervento di Angelo Abignente. Nello specifico, Abignente concentra la sua indagine nel mostrare alcune modalità e traiettorie attraverso le quali l'appello alla responsabilità per il e dal futuro mette in discussione e – oserei dire – talvolta in crisi alcune categorie teoriche ed operative fondamentali del diritto.

Non è affatto casuale la mia scelta di chiudere questo mio percorso di replica agli interventi che compongono il presente simposio proprio con la riflessione elaborata da Abignente. Per un verso, infatti, alcuni dei risvolti e delle suggestioni che questo autore mette in campo mi consentono di ritornare su diversi punti chiave sopra discussi con una dose di maggiore sostanziazione; per l'altro, mi impone nondimeno di mettermi a confronto con una questione teorica fondamentale, rispetto alla quale non posso non fornire qualche cenno di riflessione in chiusura.

<sup>38</sup> Fra queste teorie di estrazione comunitarista forse la più raffinata è proprio quella di Janna Thompson, la quale fonda la sua impostazione sull'esistenza comunitaria di “lifetime-transcending interests” (J. Thompson, *Intergenerational Justice. Rights and Responsibility in an Intergenerational Polity*, Routledge, New York/London 2009) - appunto, comunque, di “interessi”.

<sup>39</sup> Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1960, 15 ss., 42 ss.; G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. 1: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 255 ss.

Rispetto al primo versante, con licenza di qualche semplificazione sui numerosi e articolati motivi che questo autore fa emergere, vorrei concentrarmi soltanto su alcuni aspetti.

In primo luogo, Abignente, calando la sua riflessione all'interno della concreta e pulsante vita della pratica giuridica, mostra come l'appello intergenerazionale, mettendo in crisi di quest'ultima la concettualità e addirittura la semantica, non può essere accolto dal presente e dai presenti alla sola stregua di risposte formal-procedurali. Al contrario, esso costringe ad un doppio meccanismo di determinazione concreto e materiale che agisce lungo l'asse di una responsività che si articola secondo il "futuro anteriore" della responsabilità. Detto in termini più esplicitivi: ogniqualvolta colpisce il presente in modo rilevante ed effettuale, l'appello del futuro innesca non soltanto un meccanismo di determinazione proiettiva e appropriatrice rispetto all'avvenire, ma, anche e soprattutto, una dinamica espropriante, tale per cui le pratiche del presente, trovandosi impreparate e sguarnite rispetto ad esso, sono chiamate a rideterminarsi esse stesse per rispondere efficacemente a ciò che "è pervenuto nel [loro] orizzonte di conoscenza e valutazione". Questo stato di cose trova pieno riscontro nell'ambito dell'operazione ermeneutica che Abignente mobilita con la sua lettura delle due sentenze della Cassazione (2009 e 2015) (sulla protezione da riconoscere al nato e al nascituro portatore di handicap e sulla tutelabilità della sua posizione in termini risarcitori per la malformazione riportata) in ordine alla sostanziale inadeguatezza della categoria di "soggetto capace, titolare di diritti" e la conseguente necessità di riconfigurazioni in direzione di categorie come quella di "oggetto di tutela" e "cura".

Quello che quindi è importante sottolineare a questo livello del discorso è come la riflessione di Abignente tenda proprio a mostrare quanto insufficiente sia una prospettiva intergenerazionale tendente alla sola evidenziazione dell'aspetto tirannico del presente e alla concomitante proposta di soluzione che si sostanzia nella sola strategia di protezione formalistico-procedurale del futuro (da preservare nella sua apertura). Nel presente che si carica giuridicamente di responsabilità avviene, invece, il contrario: i presenti determinano il futuro, nella misura in cui ne sono però esposti dall'appello. In altri termini, formano il futuro, (tras)formando loro stessi.

In tal senso, alla luce di questa prima riflessione, dal discorso di Abignente si evince sia una risottolineatura della vocazione genuinamente progettuale del diritto rispetto al futuro, così come l'abbiamo individuata nella riflessione di Greco, sia anche, in contrapposizione, un freno rispetto alla lettura di un presentismo tirannico del diritto, come l'abbiamo trovata nella riflessione di Gazzolo.

Allo stesso tempo, però, l'impostazione di Abignente, nel non mancare di affondare il colpo sull'inadeguatezza che l'armamentario delle pratiche giuridiche attuali mostra rispetto all'emergenza intergenerazionale, conduce anche ad una ricalibratura del discorso di Greco teso a far emergere tutto il potenziale giuridico della semantica dei doveri. Se, in effetti, riprendiamo la critica che Abignente muove

alla non esaustività della categoria degli “obblighi dei doveri di protezione” (colpevole di restare ancora entro l’alveo di una concettualità contrattualistica), non si può non aprire nuovamente uno spiraglio di credito a tutta l’insoddisfazione che si legge in filigrana nel discorso di Zagrebelsky rispetto all’operatività giuridica della contrapposizione diritti/doveri in ambito intergenerazionale<sup>40</sup>.

Ci sarebbero molti altri aspetti e stimoli da raccogliere e sviluppare dell’indagine di Abignente. Mi limito, però, soltanto a quelli sopra richiamati, al fine di poter dedicare l’ultimo tratto della mia riflessione ad una questione teorica a cui l’autore mi richiama esplicitamente in termini critici. A ragione, egli rileva, infatti, all’inizio del suo contributo – sebbene in modo assai generoso nei miei confronti (“la mia curiosità di discutere con Ferdinando ...”) – la pressoché assente presa in considerazione da parte mia del paradigma deliberativo di stampo habermasiano e della sua potenzialità (in termini di “dialogicità comunicativa”) nell’orizzonte di una prospettiva di legittimazione della responsabilità intergenerazionale.

L’autore coglie qui un punto nevralgico rispetto a quella che oserei chiamare una rinuncia preliminare da me operata nella redazione del testo: optare, infatti, per la discussione della linea habermasiana e delle sue varie sempre più influenti diramazioni in ambito intergenerazionale avrebbe implicato, per me, il tirarmi dietro un’imponente serie di questioni politico-giuridiche che, alla fine, avrebbero notevolmente trasfigurato l’economia strutturale del libro e che, d’altro canto, sarebbero risultate oltremodo semplificate alla luce di un mero sguardo di sorvolo. In ragione di ciò, ho scelto di sacrificare questo aspetto, ripromettendomi però di tematizzarlo abbondantemente in studi successivi (spero imminenti).

Nondimeno, sollecitato dall’autore, non mi posso esimere qui dall’anticipare alcune considerazioni al riguardo, premettendo tuttavia che esattamente la linea habermasiana e, generalmente, deliberativa, agisce sulla mia impostazione in modo contrastante: registro motivi di prossimità connessi a motivi di divergenza.

Per offrire un quadro generale della mia riflessione, vorrei fare ruotare la discussione attorno ad una delle questioni più dibattute: la fecondità del notorio paradigma deliberativo dell’*all-affected principle* – peraltro, chiamato in causa da Abignente ad un certo punto della sua indagine – rispetto al tema della responsabilità intergenerazionale.

Effettivamente, l’estrema fecondità di questo principio propugnato dai *deliberative democrats* risiede nel fatto che una decisione si rivela tanto più legittima quanto più essa include una procedura che promuove la libera partecipazione di tutti i potenziali soggetti da essa interessati e in essa coinvolti quali destinatari degli effetti che essa produce. Tutti i potenziali soggetti interessati avrebbero, perciò, in sede di pubblica deliberazione, la possibilità di dare ragione dei loro interessi e delle loro opzioni, cosicché la decisione finale raggiunta attraverso il vaglio di un confronto di

<sup>40</sup> Non a caso, infatti, l’approccio di Abignente esibisce una lettura molto più conciliante nei confronti della riflessione di Zagrebelsky sulla giustizia intergenerazionale.

ragionevolezza fra posizioni diverse porterebbe certamente alla decisione più legittima.

Esteso in ambito intergenerazionale, questo principio esibisce i notevoli vantaggi che gli derivano dalla sua natura di deliberazione condivisa, strutturalmente fondata sul principio di argomentabilità pubblica e, quindi, di apertura alla potenziale partecipazione di ogni alterità capace di esibire ragionevoli interessi, incluse ovviamente alterità future. Motivo per cui, sulla base di questo fondamento di legittimità inclusiva, i potenziali interessi e prospettive di soggetti futuri, nella misura in cui presi in considerazione, troverebbero terreno di pieno accoglimento all'interno di decisioni prese dai presenti nei loro confronti<sup>41</sup>.

Ulteriore vantaggio di questo principio è, inoltre, quello di rappresentare indubbiamente un poderoso strumento per compiere, proprio attraverso la procedura di pubblico discernimento argomentato, la scelta migliore e certamente quella più democratica nel caso della determinazione di *policies* ambientali che riguardano il futuro e che notoriamente si collocano nell'ambito di molteplici, complesse e spesso contrastanti opzioni e *experties* chiamate in causa<sup>42</sup>.

Per lo meno alla luce di questi due aspetti, non si può che dare allora ragione ad Abignente circa l'elevata potenzialità dialogico-comunicativa che il modello deliberativo detiene nei termini d'apertura e inclusività sostanziali verso soggetti e interpellanze future. E, da parte mia, sulla base di questi elementi, non ho difficoltà alcuna a riconoscere al modello deliberativo grande forza operativa in vista della risoluzione di diversi problemi inerenti la legittimazione di una solida teoria di responsabilità intergenerazionale.

Tuttavia, non posso non tenere presente, al contempo, anche alcuni suoi tratti piuttosto problematici – tratti che, inseriti nel contesto intergenerazionale, fanno propendere per una seria presa in considerazione di modelli alternativi e, in particolar modo, per una determinata rilettura del modello di democrazia rappresentativa nei cui confronti la teoria deliberativa, per il suo stesso carattere partecipativo, non può che marcare la distanza.

Per apprezzare appieno questa traiettoria critica è importante, a mio avviso, prendere sul serio e tenere fermo uno dei cardini a cui ogni teoria deliberativa di carattere inclusivo non può rinunciare, ovvero il fatto che essa, proprio al fine di dare vero riscontro all'*all-affected principle*, cioè alla possibilità di partecipazione effettiva di tutti i soggetti potenzialmente coinvolti in una decisione, deve considerarli non nei

<sup>41</sup> Mi limito a segnalare qui, senza pretesa di esaustività, alcuni dei maggiori contributi di provenienza deliberativa nel dibattito sulla giustizia intergenerazionale: J. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford 2000; R. Goodin, *Reflective Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2003 e Id., "Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternatives", in *Philosophy and Public Affairs* 35, 1, 2007, pp. 40 ss.

<sup>42</sup> Su questo aspetto si veda in particolar modo M. Hisschemöller, R. Hoppe, "Coping with Intractable Controversies: The Case for Problem Structuring in Policy Design and Analysis", in *The International Journal of Knowledge Transfer and Utilization* 8, 4, 1995, pp. 42 ss.

termini di componenti di una generale totalità, ma nella loro prospettiva particolare e situata – dalla quale soltanto può derivare l’insorgenza dell’interesse individuale e contestualmente la libera *chance* di difenderlo ragionevolmente nell’arena della pubblica deliberazione<sup>43</sup>.

Senonché è esattamente questo principio d’individuazione e partecipazione, essenziale a ogni teoria deliberativa, a comportare un precipitato problematico in seno alla teoria della responsabilità intergenerazionale – problema dal quale, a mio modo di vedere, si esce soltanto se si introduce nella scena deliberativa l’inevitabile intervento della rappresentanza, con tutto il carico di asimmetrie e paternalismo politico che questo comporta.

Per esplicitare meglio questo punto, voglio soffermarmi soltanto su quattro considerazioni: le prime tre intendono offrire qualche elemento per dare avvio a un ideale dialogo con Abignente sull’esaustività del modello deliberativo in ambito intergenerazionale; la quarta, invece, si prefigge di segnalare, seppur cursoriamente, almeno una problematica ripercussione di questo modello proprio all’interno dell’impostazione che Abignente ha elaborato nel suo intervento.

In primo luogo, il problema generale che intravedo nella piena assunzione del principio d’individuazione e d’inclusività partecipativa della teoria deliberativa è che essa, non potendo bypassare la posizione del soggetto potenzialmente interessato e intervenente nel discernimento deliberativo, si trova in sede intergenerazionale davanti ai medesimi ostacoli delle teorie contrattualistiche: l’ostacolo della non-esistenza – il soggetto potenzialmente interessato futuro non esiste – e l’ostacolo dell’asimmetria – il soggetto potenzialmente interessato futuro non può parlar per sé. In ciascuno dei casi, è soltanto il ricorso al dispositivo di una rappresentanza anticipante i potenziali soggetti e i potenziali interessi a risolvere il problema. Una volta che però la procedura deliberativa cede necessariamente al meccanismo rappresentativo<sup>44</sup>, non può non fare i conti, a cascata, con i seguenti punti per essa assai dolenti: nel determinare anticipatamente possibili soggetti e interessi, la rappresentanza implica la definizione di principi sostantivi o materiali pre-deliberativi assolutamente stridenti con l’impianto della deliberazione, che prevede invece un’apertura di principio alla dibattibilità stessa dei presupposti preliminari al fondo di ogni deliberazione. La rappresentanza, con il suo meccanismo di determinazione anticipata, produce immancabilmente inclusioni ed esclusioni in

<sup>43</sup> Cfr. R. Eckersley, *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*, MIT Press, Cambridge MA 2004, p. 104. È proprio sulla base di questo principio di partecipazione che una teoria deliberativa non può conciliarsi né con l’aspetto di riduzione della pluralità tipico della democrazia rappresentativa, né con l’estrema generalizzazione ideale imposta dalla situazione del “veil of ignorance” di matrice rawlsiana (critica deliberativa a Rawls che, peraltro, Abignente non manca di richiamare nelle sue pagine).

<sup>44</sup> Questo è quanto, per esempio, Robert Goodin non può non concedere quale necessario strumento: cfr. R. Goodin, “Enfranchising the Earth, and Its Alternatives”, in *Political Studies* 44, 1996, p. 846.

ordine alla delimitazione dei potenziali soggetti interessati, cosa che si scontra evidentemente con il principio di generalizzata inclusività della teoria deliberativa. Insomma, a questo livello, la deliberazione deve scendere a patti con l'introduzione di una certa dose di "non-democratic[ità]"<sup>45</sup> al proprio interno, se vuole rispondere alle esigenze intergenerazionali.

Questo meccanismo di determinazione anticipata, che si intrufola nell'impianto della deliberazione non appena lo si cala nella problematica intergenerazionale, trova particolare riscontro anche in quello che è stato definito "boundary problem"<sup>46</sup>: ovvero, il fatto che molte procedure di decisione, rispetto alle quali si prospetta una inclusione democratica di tutti i possibili interessati per l'esame della stessa, producono gli stessi soggetti coinvolti solo quale esito della decisione e non prima. Motivo per cui l'inclusività generalizzata può essere raggiunta solo al prezzo di un regresso infinito che allarga sempre più lo spettro delle varie possibilità a valle delle decisioni per poter corrispettivamente raccogliere inclusivamente tutti i possibili soggetti corrispondenti. Ma, come si può intuire, una tale strategia più che aiutare ad azionare meccanismi di decisione deliberativa in ambito intergenerazionale finirebbe per paralizzarli per eccessivo sovraccarico.

Ma queste prime considerazioni, che hanno sottolineato l'inevitabile intervento dell'anticipazione determinatrice rispetto ai soggetti futuri in seno alle procedure deliberative, ci conduce alla terza e più fondamentale considerazione in ambito di legittimazione della responsabilità intergenerazionale: la teoria deliberativa, nella misura in cui resta collegata al principio di individuazione dei soggetti esistenti possibilmente coinvolti, nulla può contro il poderoso scoglio rappresentato dal *Non-Identity Problem* elaborato da Parfit, secondo il quale un soggetto, nella misura in cui è determinato nella sua identità ed esistenza da decisioni passate, nulla può rimproverare a queste ultime, giacché decisioni alternative, per quanto migliori, avrebbero implicato la sua inesistenza<sup>47</sup>. Questo tipo di argomento, come si può cogliere, non viene scalfito in alcun modo dalla prospettiva deliberativa, dal momento che ogni potenziale soggetto interessato che intervenisse nel criticare o richiedere ragionevolmente modifiche all'impianto di decisioni precedenti, cadrebbe nella contraddizione fondamentale di propugnare non condizioni migliori per sé, ma semplicemente la causazione delle condizioni della sua stessa non-esistenza<sup>48</sup>. Questo conduce direttamente alla necessità di rinunciare, dunque, al principio stesso

<sup>45</sup> C. Heyward, "Can the All-Affected Principle Include Future Persons? Green Deliberative Democracy and the Non-Identity Problem", in *Environmental Politics* 17, 4, 2008, pp. 625 s.

<sup>46</sup> Cfr. F.G. Whelan, "Democratic Theory and the Boundary Problem", in J.R. Pennock, J.W. Chapman (eds.), *Nomos XXV: Liberal Democracy*, New York University Press, New York 1983, pp. 19 ss.

<sup>47</sup> Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1969, cap. 16.

<sup>48</sup> Cfr. C. Heyward, "Can the All-Affected Principle Include Future Persons?", cit., p. 633.

d'individuazione e d'inclusività partecipativa della teoria deliberativa se si vuole legittimare adeguatamente una responsabilità di carattere intergenerazionale.

La domanda che segue recita: Abignente sarebbe disposto a tale rinuncia? Ebbene, è proprio la risposta a questa domanda che, se analizzata in tutta la sua portata, segnala, a mio avviso, un problema già tutto interno all'impianto del suo discorso. A ben guardare, infatti, Abignente non ha bisogno affatto di *giungere* a tale rinuncia, avendola *già* dall'inizio esplicitamente *operata* nel momento in cui la sua riflessione teorica si rivela tutta tesa a risolvere molte delle *impasse* giuridiche attraverso uno smarcarsi dalle posizioni soggetto-centriche, proiettandosi verso categorie oggetto-orientate. Giusto per citare uno stralcio significativo della sua discussione sullo statuto del concepito e del nascituro: “Mi sembra che una possibile via di soluzione a questi dilemmi possa individuarsi [...] super[ando] la tradizionale dommatica del diritto soggettivo, riconoscendo il concepito non come *soggetto* giuridico ma come *oggetto di tutela*”.

Lascio agli ulteriori sviluppi di un nostro confronto sul tema – che già da qualche anno si protrae – la possibilità di poterci influenzare reciprocamente su possibilità aperte e non ancora bene esplorate circa i fecondi contributi che la teoria deliberativa può apportare.

Per il momento, la mia linea di riflessione – come peraltro sopra accennato – si dirige in modo molto più preponderante verso una teoria che assume espressamente ciò che la teoria deliberativa invece soltanto concede: cioè la necessità di una rappresentanza del futuro e dei futuri. Sono ben consapevole che ogni meccanismo rappresentativo porta con sé motivi di inevitabile asimmetria e paternalismo. Tuttavia, un correttivo a questi elementi potrebbe passare proprio per l'esplicita accettazione del carattere contingente e sempre rivedibile di ogni operazione rappresentazionale, come anche dall'esplicita messa in rilievo dell'elemento responsivo di essa<sup>49</sup>: rappresentiamo il futuro e i futuri non perché noi presenti, a bella posta, decidiamo per essi, ma perché esposti al loro appello, non possiamo fare altro che, responsabilmente e responsabilmente, sostituirvi<sup>50</sup>. Il presente, in tal modo, si rivela già sempre contaminato dal futuro: presente come un tempo “out of joint”, per dirla con il celebre passo shakespeariano.

<sup>49</sup> Questi aspetti, al centro della mia riflessione oramai da qualche anno, hanno trovato un loro ulteriore approfondimento e sviluppo nel mio ultimo lavoro monografico: F.G. Menga, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Fink, Paderborn 2018, in part. capp. 16 e 17.

<sup>50</sup> Questo è un punto teorico chiave della mia impostazione che compare già nel libro e che traggio esplicitamente dalla fenomenologia responsiva di B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit. Recentemente Waldenfels si è intrattenuto proprio sul tema intergenerazionale a partire da una tale prospettiva: cfr. B. Waldenfels, “Antworten auf Ansprüche Nachkommender”, in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 5, 2, 2017 (Special Issue a cura di M. Fritsch e F.G. Menga su “Responsibility and Justice for Future Generations in Dialogue with Phenomenology”), pp. 19-45.

È precisamente la genuina e radicale vocazione intergenerazionale che qui si rivela ad aver fatto da filo conduttore a tutti i contributi degli studiosi intervenuti in questo simposio.

A tutti loro va nuovamente, in chiusura, il mio grazie.