



# diritto religioni

Semestrale  
Anno XIV - n. 1-2019  
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

27

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno XIV – n. 1-2019  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttori*  
Mario Tedeschi – Maria d'Arienzo

*Comitato scientifico*  
F. Aznar Gil, A. Albisetti, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, G.B. Varnier, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

*Struttura della rivista:*

**Parte I**

**SEZIONI**

*Antropologia culturale*

*Diritto canonico*

*Diritti confessionali*

*Diritto ecclesiastico*

*Sociologia delle religioni e teologia*

*Storia delle istituzioni religiose*

**DIRETTORI SCIENTIFICI**

M. Minicuci

A. Bettetini, G. Lo Castro

M. d'Arienzo, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

G.B. Varnier

M. Jasonni, G.B. Varnier

M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

**SETTORI**

*Giurisprudenza e legislazione amministrativa*

*Giurisprudenza e legislazione canonica*

*Giurisprudenza e legislazione civile*

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale  
e comunitaria*

*Giurisprudenza e legislazione internazionale*

*Giurisprudenza e legislazione penale*

*Giurisprudenza e legislazione tributaria*

**RESPONSABILI**

G. Bianco, R. Rolli

M. Ferrante, P. Stefanì

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino, F. Vecchi

**Parte III**

**SETTORI**

*Letture, recensioni, schede,  
segnalazioni bibliografiche*

**RESPONSABILI**

M. Tedeschi

AREA DIGITALE

Fabio Balsamo, Caterina Gagliardi

*Direzione:*

**Cosenza** 87100 – Luigi Pellegrini Editore  
Via Camposano, 41 (ex via De Rada)  
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672  
E-mail: info@pellegrinieditore.it

*Redazione:*

**Cosenza** 87100 – Via Camposano, 41  
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672  
E-mail: info@pellegrinieditore.it

**Napoli** 80133- Piazza Municipio, 4  
Tel. 081 5510187 – 80133 Napoli  
E-mail: dirittoereligioni@libero.it

**Napoli** 80134 – Dipartimento di Giurisprudenza Università degli studi di Napoli Federico II  
I Cattedra di diritto ecclesiastico  
Via Porta di Massa, 32  
Tel. 081 2534216/18

Abbonamento annuo 2 numeri:

per l'Italia, € 75,00

per l'estero, € 120,00

un fascicolo costa € 40,00

i fascicoli delle annate arretrate costano € 50,00

È possibile acquistare singoli articoli in formato pdf al costo di € 8,00 al seguente link: [www.pellegrinieditore.com/node/360](http://www.pellegrinieditore.com/node/360)

Per abbonarsi o per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi a:

Luigi Pellegrini Editore

Via De Rada, 67/c – 87100 Cosenza

Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672

E-mail: info@pellegrinieditore.it

Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite:

- versamento su conto corrente postale n. 11747870
- bonifico bancario Iban IT 88R0103088800000000381403 Monte dei Paschi di Siena
- assegno bancario non trasferibile intestato a Luigi Pellegrini Editore.
- carta di credito sul sito [www.pellegrinieditore.com/node/361](http://www.pellegrinieditore.com/node/361)

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. Decorso tale termine, si spediscono solo contro rimessa dell'importo.

Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Tutti i diritti di riproduzione e traduzione sono riservati.

La collaborazione è aperta a tutti gli studiosi, ma la Direzione si riserva a suo insindacabile giudizio la pubblicazione degli articoli inviati.

Gli autori degli articoli ammessi alla pubblicazione, non avranno diritto a compenso per la collaborazione. Possono ordinare estratti a pagamento.

Manoscritti e fotografie, anche se non pubblicati, non saranno restituiti.

Autorizzazione presso il Tribunale di Cosenza.

Iscrizione R.O.C. N. 316 del 29/08/01

ISSN 1970-5301

# *Misericordia o resistenza etica? Riflessioni paradigmatiche a partire dalla questione della giustizia intergenerazionale*

**FERDINANDO G. MENGA**

*«I più lontani devono scontare il vostro amore del prossimo; e già quando siete radunati in cinque, deve sempre morire un sesto»*  
(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*)

**SOMMARIO:** 1. *Misericordia oltre la giustizia – ma per chi?* – 2. *Questioni di fondo: le sfide aperte della responsabilità per le generazioni future* – 3. *Imbarazzi della politica e del diritto di fronte alla responsabilità per il futuro* – 4. *Qualche spunto di stampo fenomenologico* – 5. *Responsabilità che irrompe dall’altrove: dalla misericordia alla resistenza etica* – 6. *A mo’ di conclusione. Giudicati dal futuro: incursioni escatologiche*

## *1. Misericordia oltre la giustizia – ma per chi?*

Due anni fa all’incirca si concludeva l’anno del *Giubileo straordinario della misericordia*, con cui Papa Francesco, alla luce di una parola-guida così importante e ricca di fascino, ha consegnato ai fedeli cattolici importanti motivi d’esortazione a un ripensamento radicale dell’impegno religioso<sup>1</sup>. Tale consegna, però, non ha riguardato soltanto i fedeli di tutto il mondo, ma si è rivelata di portata assai più ampia, visto il grande impatto avuto anche in *milieu socio-culturali* non necessariamente prossimi ad ambienti religiosi. La pervasiva influenza di tale evento ha suscitato così motivi di riflessione non soltanto di matrice dottrinale o generalmente teologica, ma anche di carattere filosofico-morale, filosofico-politico, nonché giusfilosofico.

Ma un’interrogazione sul tema non cessa di avere la sua rilevanza a distan-

---

<sup>1</sup> Cfr. *Misericordiae Vultus. Bolla d’indizione del giubileo straordinario della misericordia*: [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_letters/documents/papafrancesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papafrancesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html) (ultimo accesso: 17 novembre 2018).

za di qualche anno dall'evento propiziatorio. Anzi, una meditazione “a bocce ferme” probabilmente fornisce quella serenità teorica più che mai appropriata per proporre ulteriori spunti di riflessione.

È esattamente in tale prospettiva che questo mio contributo intende collocarsi. Nello specifico, vorrei sviluppare un'analisi sul carattere temporale del problema con l'intento di lasciare affiorare qualche motivo di feconda interrogazione.

La bolla d'indizione giubilare *Misericordiae Vultus* ruota, in qualche misura, attorno alla raccomandazione tratta dal vangelo di Luca: «*Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso*» (Lc 6, 36)<sup>2</sup>. È questo l'appello che, forse, meglio di altri passaggi, riassume nel modo più semplice e pregnante la «misura» paradigmatica che il Papa ha voluto imprimere al suo invito<sup>3</sup>. Il problema che, però, sorge è che a tale misura paradigmatica corrisponde subito una dismisura iperbolica, non appena se ne apprende la declinazione esemplificativa che la accompagna: «*Da' a chiunque ti chiede, e a chi prende le cose tue, non chiederle indietro. E come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro. Se amate quelli che vi amano, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori amano quelli che li amano. E se fate del bene a coloro che fanno del bene a voi, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se prestate a coloro da cui sperate ricevere, quale gratitudine vi è dovuta. Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingratiti e i malvagi*» (Lc 6, 30-35).

Un compito che mostra un carattere talmente eccessivo pone più di un qualche imbarazzo e interrogativo. Certamente, una prima via d'uscita per affrancarsi da un tale pressoché irricevibile compito può essere quella di pren-

<sup>2</sup> Così si legge nello specifico: «*Vogliamo vivere questo Anno Giubilare alla luce della parola del Signore: Misericordiosi come il Padre. L'evangelista riporta l'insegnamento di Gesù che dice: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (Lc 6, 36). È un programma di vita tanto impegnativo quanto ricco di gioia e di pace. L'imperativo di Gesù è rivolto a quanti ascoltano la sua voce (cfr. Lc 6, 27). Per essere capaci di misericordia, quindi, dobbiamo in primo luogo porci in ascolto della Parola di Dio. Ciò significa recuperare il valore del silenzio per meditare la Parola che ci viene rivolta. In questo modo è possibile contemplare la misericordia di Dio e assumerlo come proprio stile di vita*

<sup>3</sup> «*Misericordiosi come il Padre, dunque, è il «motto» dell'Anno Santo*» (ivi, § 14). Non a caso utilizzo qui, però, il termine «misura». È la bolla d'indizione stessa infatti a invocarlo nel momento in cui, proseguendo nell'esplicitazione del senso d'impegno che discende dall'essere misericordiosi, non manca di richiamarsi al seguente passo dell'evangelista Luca: «*una misura buona, pignata, colma e trabocante vi sarà versata nel grembo, perché con la misura con la quale misurate, sarà misurato a voi in cambio*» (Lc 6, 38) (citato in *Misericordiae Vultus*, cit., § 14).

dere le distanze dall'appartenenza alla sequela stessa che lo invoca. In tal senso, se già per il fedele è arduo praticare e a tratti addirittura difficile pensare siffatta missione, tanto più dispensato può dirsene chi, a differenza del fedele, non si riconosce nel credo che la comanda. Costui può dichiararsi, infatti, pur addossandosi l'appellativo di «peccatore» (secondo la logica del passo appena riportato), la semplice aderenza ad una logica di giustizia di carattere squisitamente contrattualistico – logica su cui notoriamente si fondano tutte le nostre odierni società liberal-democratiche a partire dalla loro moderna istituzione.

Tuttavia, che la via d'uscita non sia così semplice e che esista, invece, un carattere problematico e addirittura paradossale tutto inerente al rapporto fra giustizia e misericordia è possibile tenerlo fermo alla luce di una riflessione volta a sottolinearne i reciproci rimandi e le (più o meno esplicite) commistioni.

Il riferimento all'anno giubilare indetto da Francesco può essere preso, perciò, come ottimo espediente per tornare ad enfatizzare l'incapacità di tenuta di una logica di stampo esclusivamente contrattualista, al fine di farne emergere le linee d'ombra ed introdurne all'interno il necessario intervento di elementi riconducibili ad una semantica eccedente: quella dell'amore, del perdono o anche, appunto, della misericordia. Tentativi del genere – importanti e fecondi – sono stati effettuati magistralmente da autrici ed autori come Simone Weil, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Jacques Derrida e Jean-Luc Marion, giusto per citare solo alcuni fra i grandi nomi che hanno portato avanti una riflessione critica nei confronti di una nozione di giustizia di matrice semplicemente liberal-procedurale<sup>4</sup>. A prescindere dai vari percorsi che queste grandi figure del pensiero contemporaneo hanno messo in campo, quello che c'è da segnalare come punto di base a loro comune è questo: il contratto, in quanto ciò che è posto in essere da individui fallibili («*peccatori*») per il fatto della loro irriducibile finitudine, non può realizzarsi in misura compiuta attraverso procedure d'ottemperanza a una giustizia assoluta. Questo implicherebbe, infatti, pretendere il superamento finale della contingenza stessa che lo crea. Da qui ne viene la necessaria esposizione o apertura ad una dismisura

<sup>4</sup> Al riguardo, si vedano soprattutto, SIMONE WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris, 1949; EAD., *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain. Profession de foi*, in EAD., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, pp. 74-84; EMMANUEL LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974; PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris, 1990; Id., *Amour et justice*, Ed. Du Seuil, Paris, 2008; JACQUES DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991; Id., *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris, 1994; Id. (avec ANNE DUFOURMANTELLE), *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997; JEAN-LUC MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997; Id., *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2003.

che lo contempera, integra, decostruisce e che rinvia ad un oltre, ad un eccesso rispetto ad esso: la possiamo chiamare – come già anticipato – logica dell'amore, del per-dono, della misericordia.

Per quanto però una tale questione sia assolutamente fondamentale e ricca di conseguenze, non è qui su di essa che intendo soffermarmi. Quanto mi preme fare, invece, è condurre il discorso oltre ed indicare un altro aspetto della riflessione che oggi forse più che mai, nella sua innegabile urgenza, interpella assieme entrambe le tendenze, sia quella di un amore iperbolico sia quella di una giustizia contrattualmente normalizzata. E, cosa importante, le accomuna in una condivisa forma di impreparazione o, se vogliamo, di (più o meno interessata) pigrizia. L'urgenza in questione è quella che chiama in causa un'interrogazione che sposta i riflettori dalla relazione altruisticamente o contrattualisticamente intesa per il presente e per i prossimi a quella rivolta invece al futuro e ai lontani. Peraltro un'interrogazione del genere svela tutto il suo carattere intrinsecamente inerente agli interessi pastorali predominanti di Papa Bergoglio, non appena si coglie l'intimo rapporto fra l'appena menzionata questione dei futuri e la tematica dell'emergenza ambientale al centro dell'Enciclica dedicata alle sorti del nostro pianeta quale *casa comune*<sup>5</sup>.

Ma chiediamoci: che cosa vi è di paradigmaticamente rilevante e anche di problematico nella questione relativa al rapporto misericordia-giustizia una volta che la si visioni a partire dalla prospettiva eminentemente etico-temporiale delle generazioni future? Fondamentalmente questo: mentre nel caso della relazione con l'altro presente *hic et nunc*, meritevole o immeritevole d'attenzione che sia, si è sempre rimandati alla possibilità di scegliere (in aderenza ad un atteggiamento misericordioso) o di ritrarsi dallo scegliere (in adempimento ad una logica strettamente contrattuale) una donazione iperbolica o una prestazione altruistica, molto più spinosa si presenta la questione quando ci si trova di fronte alla relazione con un altro futuro, che ancora non esiste e rispetto al quale, come nel caso di un futuro remoto, neppure se ne avverte vagamente il pressante richiamo alla responsabilità. Una questione del genere mette la razionalità etica, politica e giuridica di fronte a una trascendenza dell'altro di carattere iperbolico e, forse, proprio per questo, davvero trascendente.

Una questione del genere, come oramai apprendiamo da diverse fonti, non può però più essere relegata soltanto a un mero esercizio speculativo. Al contrario, l'urgenza di affrontarla in modo serio e risoluto si presenta come compito improcrastinabile in ogni ambito del dibattito pubblico. Affiorano sempre più numerosi e drammatici gli eventi che ne testimoniano la portata

---

<sup>5</sup> Cfr. FRANCESCO (PAPA), *Lettera Enciclica Laudato Si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, Edizioni San Paolo, Roma, 2015.

concreta. Basti pensare, per esempio, con buona pace per le scuole detrattive<sup>6</sup> ,al mutamento climatico forse già inarrestabile e al carico delle sue nefaste conseguenze per l'avvenire, a meno di non invertire in tempi brevi ed in modo deciso la tendenza delle politiche attuali. È diventato perciò un vero e proprio imperativo eco-morale – come oramai udiamo dappertutto – progettare uno sviluppo sostenibile e volto a proteggere quel patrimonio di biodiversità tale da garantire ai nostri successori, ma anche agli abitanti del pianeta in un futuro lontano, una vita degna d'essere vissuta.

La questione di fondo che quindi affiora è se, a fronte di una così diffusa ed estesa percezione di un richiamo alla responsabilità per il futuro, i nostri atteggiamenti e dispositivi etici, politici e giuridici siano davvero in grado di affrontarne il compito a cui esso rimanda.

Ma è proprio in risposta a tale questione che, a mio avviso, con le dovute eccezioni del caso, tanto l'atteggiamento fondato su una logica della giustizia contrattuale quanto la propensione all'altruismo o ad una prassi improntata alla misericordiosa sembrano non fornire gli strumenti adatti.

Perché questo? Con licenza di qualche semplificazione, mi pare la difficoltà di fondo sia proprio circoscrivibile a quella richiamata poc' anzi: l'appello alla responsabilità per esseri futuri non trova collocazione adeguata entro una semantica tutta incentrata sul qui e ora del *presente*: si tratti tanto della presenza di un altro a cui si deve qualcosa in ottemperanza ad obblighi di giustizia fondati sulla simmetria e reciprocità contrattuale, quanto alla presenza di un altro al cui appello si risponde con atteggiamento misericordioso vuoi religiosamente ispirato vuoi ancora improntato ad un più sobrio e secolarizzato altruismo. Qui la portata della trascendenza etica sembra – mi si perdoni il gioco di parole – trascendere la modalità ed estensione attraverso cui abbiamo finora pensato alla trascendenza medesima.

Come affrontare allora in modo radicale la questione di un obbligo genuinamente rivolto al futuro e ai futuri? Quale spazio di cittadinanza hanno nelle nostre prospettive di giustizia, ma anche di misericordiosa sollecitudine, gli abitanti del pianeta di un avvenire remoto? Queste sono domande non più rinviabili al futuro, perché ora è proprio il futuro che chiama: se non cambiamo subito rotta, dotandoci di strumenti giustificativi ed istituzionali all'altezza, a questi futuri resterà l'unica prospettiva di una vita assai più povera della nostra, se non addirittura un'esistenza poco più che degna di essere vissuta. In fondo è esattamente questa una delle preoccupazioni di fondo che, come

---

<sup>6</sup> Cfr. NAOMI ORESKES, ERIK M. CONWAY, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Bloomsbury Press, New York, 2010.

sopra richiamato, soggiace all'Enciclica d'esordio di Papa Francesco<sup>7</sup>.

## 2. *Questioni di fondo: le sfide aperte della responsabilità per le generazioni future*

La questione guida recita: un'etica del futuro è conciliabile con un'etica fondata sul presente? Oppure la prima mette radicalmente in scacco la semantica strutturale della seconda, segnalando così l'esigenza di un cambio di prospettiva radicale? Un tale interrogativo è assai complesso e mi consente di indicare qui soltanto una traiettoria semplificata di risposta.

Mettiamola così: il dibattito sul problema della giustificazione di obblighi nei confronti delle generazioni future – dibattito che, per sua stessa natura, non affonda le radici in un passato troppo lontano<sup>8</sup> –, ci consegna, in generale, tante soluzioni diverse<sup>9</sup>, eppure una medesima inquietudine di fondo: ogniqualvolta in esso si cerca di rispondere all'appello del futuro, si ricorre

---

<sup>7</sup> Ma la preoccupazione nei confronti delle generazioni future si registra anche nella più recente esortazione apostolica: FRANCESCO (PAPA), *Gaudete et exsultate. Esortazione apostolica sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo*, Ancora, Milano, 2018, §§ 99, 102.

<sup>8</sup> Nonostante la ricerca etica si sia costantemente concentrata, lungo l'intero arco della sua tradizione, sulle conseguenze delle azioni umane, non deve sorprendere che una riflessione vera e propria sulla questione di una responsabilità intergenerazionale sia potuta emergere soltanto in un passato piuttosto recente. In effetti, è stato soltanto con la progressiva ed accresciuta presa di coscienza del potere della tecnica e della sua capacità di influire sotto diversi profili ed in modo irreversibile sul futuro del genere umano e sulla sua possibilità di soggiornare degnamente su questo pianeta ad imporre un'interrogazione specifica a tal riguardo. Così sono stati, alla fine degli anni Sessanta e inizio anni Settanta, gli studi pionieristici di JAN NARVESON (*Utilitarianism and New Generations*, in *Mind*, n. 76, 1967, pp. 62-72), JOHN RAWLS (*A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA- London UK, 1971), MARTIN P. GOLDING (*Obligations to Future Generations*, in ERNEST PARTRIDGE (ed.), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Prometheus Books, Buffalo NY, 1981, pp. 61-72), PETER LASLETT (*The Conversation between the Generations*, in PETER LASLETT, JOHN FISHKIN (eds.), *Philosophy, Politics, and Society, Fifth Series*, Basil Blackwell, Oxford, 1979, pp. 36-56) e HANS JONAS (*Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics*, in *Social Research*, n. 40, 1, 1973, pp. 31-54; Id., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979), a riconoscere, per la prima volta, un posto peculiare alla questione di una responsabilità intergenerazionale e, di conseguenza, a sollevare in relazione ad essa la necessità di rispondere ad una sfida dal carattere teorico del tutto inedito. Tracce di una interrogazione etico-filosofica sul tema del futuro si trovano però anche negli anni Cinquanta, soprattutto grazie all'opera di KARL JASPER ( *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, Piper, München, 1958) e GÜNTHER ANDERS ( *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München, 1956).

<sup>9</sup> Per una ricostruzione e disamina delle più importanti teorie sulla giustizia intergenerazionale mi permetto di rinviare al mio studio: FERDINANDO G. MENGA, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2016.

sempre allo strumento di una estensione del paradigma della presenza; ma, così facendo, ci si scontra con un inevitabile fallimento<sup>10</sup>, a meno di non accogliere l'ingiunzione stessa da parte del futuro come un'intuizione morale che, però, a rigore, risulta problematica e stridente con l'opzione di una morale votata ai contemporanei e ai prossimi. Questo accade sia per prospettive etiche strettamente contrattualistiche, che, alla fine, si trovano ad affrontare una spaccatura fra giustizia intragenerazionale ed intergenerazionale, sia anche per prospettive che, trasgredendo la logica del contratto, si orientano ad un atteggiamento di risposta improntato a un sentimento morale di altruismo o di amore del prossimo. In queste ultime impostazioni, infatti, il prossimo risulta, in ultima analisi, troppo prossimo<sup>11</sup>, producendo così lo spazio del dilemma: misericordia per chi? Deve trattarsi di una misericordia intragenerazionale o di una misericordia di carattere intergenerazionale?

Ma scendiamo più nel dettaglio. La teoria contrattualista<sup>12</sup> prevede fra le sue premesse fondamentali l'esistenza di soggetti orientati al perseguitamento dell'interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo e rivendicare il rispetto di obblighi nei confronti delle controparti. Le generazioni future, tuttavia, sono caratterizzate precisamente dal fatto di non esistere ancora, a meno che non si voglia intendere per generazioni future quelle che si intersecano con quelle presenti. Così facendo, però, come è stato notato da diversi studiosi<sup>13</sup>, il tenore problematico stesso della questione, più che affrontato, verrebbe stravolto, poiché il problema etico vero e proprio riguardante la trascendenza del fu-

---

<sup>10</sup> Su questa problematica strutturale si vedano: BRIAN BARRY, *Justice Between Generations*, in PETER M.S. HACKER, JOSEPH RAZ (eds.), *Law, Morality, and Society*, Clarendon Press, Oxford, 1977, pp. 268-284; Id., *Circumstances of Justice and Future Generations*, in RICHARD I. SIKORA, BRIAN BARRY (eds.), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia, 1978, pp. 204-248; ANNETTE BAIER, *The Rights of Past and Future Persons*, in *Responsibilities to Future Generations*, cit., pp. 171-189; MASAYA KOBAYASHI, *Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective*, in TAE-CHANG TIM, ROSS HARRISON (eds.), *Self and Future Generations: A Revolutionary Solution to the Non-Identity Problem*, The White Horse Press, Cambridge UK, 1999, pp. 7-61; BRUCE AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, Peter Lang, New York et al., 1995 (in part. pp. 217 s.); e, in tempi più recenti, STEPHEN GARDINER, *In Defense of Climate Ethics*, in Id., DAVID A. WEISBACH, *Debating Climate Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 38 ss.

<sup>11</sup> Cfr. WILLIS JENKINS, *The Future of Ethics. Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Georgetown University Press, Washington DC, 2013, pp. 285 ss.

<sup>12</sup> Tra le teorie contrattualiste più influenti in ambito di responsabilità intergenerazionale cfr. JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, cit., §§ 4, 24 e 44; DAVID GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

<sup>13</sup> Cfr. BRIAN BARRY, *Circumstances of Justice and Future Generations*, cit.; STEPHEN GARDINER, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 123, 170-174.

turo verrebbe impropriamente ridotto a quello di una responsabilità vicaria comunque riconducibile alla semantica immanente al presente. Pertanto, se si tiene fermo il fatto che il concetto di generazioni future implica generazioni davvero non ancora esistenti e appartenenti a un futuro remoto, allora la sfida teorica che si pone alla prospettiva contrattualista è che tali generazioni, a differenza di quanto accade in una situazione contrattuale vera e propria, sono per principio impossibilitate a negoziare, ad accordarsi e a rivendicare diritti.

A questo primo ostacolo, che può essere definito ostacolo della non-esistenza dei soggetti futuri, se ne aggiunge un altro, quello dell'asimmetria. Infatti, l'altro rilievo problematico che emerge nell'impostazione contrattualista della questione intergenerazionale è quello dell'evidente disparità fra il potere che la generazione attuale ha di incidere sul destino delle generazioni future e l'assente, se non pressoché insignificante, capacità di influenza di quest'ultime sulla prima. Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti rappresenta, dunque, un ulteriore ostacolo all'impostazione contrattualista. Ne deriva, in ultima analisi, una incapacità di fondo da parte dell'approccio contrattualista ad accogliere una genuina giustificazione per obblighi di carattere intergenerazionale.

Le cose non cambiano poi di molto se ci si riferisce all'impostazione di un altruismo, spesso fondato su base giusnaturalista tanto nella sua versione più teologicamente ispirata, quanto in quella più moderatamente secolarizzata<sup>14</sup>. Quali che siano le modulazioni di questa prospettiva, il punto spinoso che essa non risolve – come a ragione rileva il teologo statunitense Willis Jenkins<sup>15</sup> – è che essa spinge comunque e necessariamente ad una ferma preferenza dei presenti rispetto ai futuri, oscurando così l'urgenza di porsi seriamente la questione di una giustizia distributiva di carattere intergenerazionale. Ma io aggiungerei anche quella di una misericordia rivolta al futuro. In effetti, se la logica predominante rimane quella dell'opzione per il povero attuale rispetto all'attenzione per il povero futuro o non ancora esistente, allora anche per la dismisura della misericordia, alla fine, si trova una misura: la misura del presente e la corrispettiva perdita di forza etica del futuro.

In tal senso, vuoi per una curiosa coincidenza oppure per un più o meno intenzionato invito ad una riflessione tutta ancora da esplicitare, la prossimità

---

<sup>14</sup> Un approccio giusnaturalista alla questione della responsabilità intergenerazionale può essere rintracciato, con accentuazioni e traiettorie diverse, nei seguenti autori: HANS JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, cit.; EMMANUEL AGIUS, *The Rights of Future Generations. In Search of an Intergenerational Ethical Theory*, Catholic University of Leuven, Leuven, 1986; HENDRIK P. VISSER 't HOOFT, *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer, Dordrecht, 1999.

<sup>15</sup> Cfr. WILLIS JENKINS, *The Future of Ethics*, cit., cap. 7.

temporale – come abbiamo già indicato – fra l’indizione del giubileo straordinario sulla misericordia e l’uscita dell’enciclica *Laudato si’* – in cui il tema ecologico evoca chiaramente l’aspetto intergenerazionale – ci consegna più che mai un interrogativo pressante: se davvero vogliamo fare entrare nella «*casa comune*» anche gli abitanti del pianeta di un futuro lontano, non è necessario pensare in modo radicale una misericordia non appiattita sul predominio del presente?

Ed è forse qui che, paradossalmente, il rapporto fra giustizia e misericordia potrebbe ribaltarsi rispetto a quanto indicato all’inizio: cioè non è più soltanto l’intervento di un senso di misericordia ad entrare in gioco per indicare i limiti – e sopperire alle mancanze – di una giustizia fondata sulla sola reciprocità e simmetria degli interessi, ma ora può ben essere anche un rinnovato senso di giustizia attento al richiamo dei futuri a consegnare alla misericordia stessa una dismisura più ampia, disancorandola da una visione unilaterale di donazione per alterità soltanto presenti.

### *3. Imbarazzi della politica e del diritto di fronte alla responsabilità per il futuro*

Tutta questa problematicità prodotta dal predominio di una semantica incentrata sulla temporalità presente non può che trovare riflessi analoghi, non appena ci si sposta all’ambito prettamente politico e giuridico della questione.

In effetti, uno dei più incalzanti rimproveri che diversi autori hanno mosso al meccanismo democratico è precisamente quello di non riuscire a rispondere adeguatamente all’emergenza ambientale ed intergenerazionale a causa del presentismo che lo avviluppa e che non risulta soltanto dalle consuete cattive pratiche di governi primariamente interessati ad implementare politiche di una portata temporale straordinariamente ristretta al fine di incassarne il profitto in termini di successivi riscontri elettorali. Si tratta, piuttosto, di un presentismo democratico più profondo, poiché radicato nella natura stessa del dispositivo della sovranità popolare ed auto-determinazione collettiva, cioè quello di un esercizio del potere dei cittadini presenti che non può che essere fondamentalmente orientato al presente comune e a favore dei presenti qui e ora<sup>16</sup>. In ambito intergenerazionale, la democrazia si tramuta, così, per dirla

---

<sup>16</sup> Cfr. DENNIS THOMPSON, *Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship*, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, n. 13, 1, 2010, pp. 17-37; STEPHEN GARDINER, *A Perfect Moral Storm*, cit., pp. 143 ss.; Id., *In Defense of Climate Ethics*, cit., pp. 25 ss., DALE JAMIESON, *Reason in a Dark Time. Why the Struggle against Climate Change Failed – and What It Means for our Future*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 96; JONATHAN BOSTON, *Governing for the Future. Designing Democratic Institutions for a Better Tomorrow*, Emerald,

con Stephen Gardiner, in una «*tirannia dei contemporanei*»<sup>17</sup> che finisce per esercitare «*una profonda e sistematica ingiustizia*»<sup>18</sup> nei confronti delle generazioni future.

A questa valutazione si può poco obiettare. Essa si sostanzia, però, non soltanto alla luce di politiche ambientali che troppo a rilento cercano di affrontare l'emergenza ecologica che incombe su di noi e sui nostri successori. Piuttosto, trova conferma anche nelle politiche economiche e di *welfare* attuali, che continuano imperterriti a far gravare in modo preponderante gli oneri sulle prossime generazioni pur di non sacrificare più di tanto i benefici riservati a quelle attuali. Chiaramente si può opinare, nello specifico, sull'efficacia o meno di concreti dispositivi messi in campo da politiche di risparmio o *austerity*, come oggigiorno avviene largamente in seno al dibattito europeo. Ciò su cui, però, a mio avviso, meno si può (o si dovrebbe) dibattere è la pertinenza medesima di trovare misure concrete tali da ottemperare agli obblighi di natura economica nei confronti di individui futuri. Quello che già John Rawls, nel 1971, nei capitoli del suo *opus magnum A Theory of Justice* dedicati alle generazioni future, definiva nei termini di un «*principio di giusto risparmio*»<sup>19</sup>. A chi fugge o intende aggirare *in toto* l'urgenza di una tale questione resta, a prescindere da tutte le fini retoriche giustificative, una sola strada, quella di dover ammettere – forse con un po' di vergogna – di aderire, in fondo, alla logica espressa dal celebre *refrain* di Groucho Marx, allorquando, con la sua proverbiale ironia, esclamava: «*Future generations? Why should I care about future generations? What have they ever done for me?*».

In ambito giuridico è probabilmente possibile affrancarsi più facilmente di un tale pudore fin dall'inizio grazie a quella possibilità di giustificazione che deriva dalla sua più rigida struttura procedurale che ne cristallizza le dinamiche. Proiettandoci, infatti, all'interno di un tale contesto e del relativo discorso calibrato attorno al rapporto che i consociati intrattengono fra di loro in termini di diritti e correlativi obblighi, subito si coglie la misura assai limitata con cui può essere accolta la trasgressione del presentismo a favore di obblighi intergenerazionali<sup>20</sup>. L'ammissione di eventuali diritti per le generazioni future imporrebbe, infatti, quella che Gustavo Zagrebelsky chiama la «*rottura*

---

Bingley, 2016, capp. 1-4.

<sup>17</sup> STEPHEN GARDINER, *In Defense of Climate Ethics*, cit., p. 26.

<sup>18</sup> TIMOTHY CLARK, *Towards a Deconstructive Environmental Criticism*, in *Oxford Literary Review*, n. 34, 2012, p. 45.

<sup>19</sup> JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, cit., § 44.

<sup>20</sup> Cfr. WILFRED BECKERMAN, *The Impossibility of a Theory of Intergenerational Justice*, in JÖRG TREMMEL (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, Elgar, Cheltenham, 2006, pp. 53-71.

*della contemporaneità*» stessa su cui si fonda «*la vigenza delle norme [...] del diritto*».<sup>21</sup> Presupponendo, così, sempre «*un titolare presente*»<sup>22</sup>, per funzionare, il diritto costringe il tema dei “*Diritti delle generazioni future*”<sup>23</sup> a fare da corpo ad esso estraneo. Costringe, insomma, ad una verità tanto semplice dal punto di vista giuridico, quanto irricevibile e (a tratti) ripugnante sotto il profilo di una morale comune. Zagrebelsky la descrive così: «*le generazioni future, proprio in quanto tali, non hanno alcun diritto soggettivo da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inflitto, persino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto violazione di un qualche loro “diritto” in senso giuridico*»<sup>24</sup>.

Chiaramente, questa non è l’ultima parola che la scienza giuridica pronuncia sulla questione. Zagrebelsky stesso, a fronte di questi limiti fondamentali, auspica ed indica strade alternative al fine di realizzare quei doveri nei confronti delle generazioni future che, anche per lui, esibiscono un carattere chiaramente irriducibile. Le pieghe del dibattito giuridico al riguardo sono varie e assai complesse; esperti molto più autorevoli di me vi si sono dedicati e ancora vi si dedicano<sup>25</sup>. Mia intenzione è qui soltanto sottolineare nuovamente l’*impasse* fondamentale<sup>26</sup> da cui siamo partiti: l’opzione preliminare improntata al primato di una temporalità presente e dei presenti non riesce a fornire piena legittimazione di una responsabilità genuinamente votata agli abitanti del pianeta in un futuro lontano.

---

<sup>21</sup> GUSTAVO ZABREBELSKY, *Senza adulti*, Einaudi, Torino, 2016, pp. 85-86.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Sugli aspetti giuridici del tema, si vedano, per lo meno, EDITH BROWN WEISS, *In Fairness to Future Generations. International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, United Nation University – Transnational Publishers, Tokyo et al., 1989; AXEL GOSSERIES, *The Intergenerational Case for Constitutional Rigidity*, in *Ratio Juris*, n. 27, 2014, pp. 528-539; PETER HABERLE, *A Constitutional Law for Future Generations – the «Other» Form of the Social Contract: the Generation Contract*, in *Handbook of Intergenerational Justice*, cit., pp. 215-229; JÖRG TREMMEL, *Establishing Intergenerational Justice in National Constitutions*, in *Handbook of Intergenerational Justice*, cit., pp. 187-214; LAURA WESTRA, *Environmental Justice and the Rights of Unborn and Future Generations. Law, Environmental Harm and the Right to Health*, Earthscan, London, 2006. In ambito italiano, fondamentali sono le riflessioni di RAFFAELE BIFULCO, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano, 2008; ANTONIO D’ALOIA, *Generazioni future (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del Diritto*, Annali, IX, Giuffrè, Milano, 2016, pp. 331-390. Si vedano pure i vari contributi raccolti nel volume: FABIO CIARAMELLI, FERDINANDO G. MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all’etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

<sup>26</sup> Problematicità fondamentale che, in linea con quanto riscontra Zagrebelsky, viene ben delineata anche dal bel saggio di ANTONINO SPADARO, *L’amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione*, in RAFFAELE BIFULCO, ANTONIO D’ALOIA (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 2008, pp. 71-111.

Si tratta, in fin dei conti, di una situazione paradossale o comunque piuttosto singolare: il carattere di *trascendenza del futuro*, che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri, nel momento in cui viene affrontato, si trova ad essere ridotto o totalmente ricondotto a quanto se ne può elaborare a partire da una semantica del presente.

Due sembrano essere allora gli esiti inevitabili a partire da questa situazione di precarietà fondazionale: o insistere ulteriormente sulla cesura presente-futuro, evidenziando così l'impossibilità di un'effettiva presa giustificazionale di etiche e teorie della giustizia basate sulla semantica del presente rispetto a soggetti futuri; oppure permanere comunque ancorati a un'aspirazione fondazionale che, però, non potendo trovare risposta alcuna negli impianti discorsivi a disposizione, non può far altro che trasgredirli mettendo in campo motivi ad essi estrinseci. E proprio sotto questo secondo profilo si schiude il ricorso a un esercizio assai praticato, che fa appello all'istanza ultima di un'intuizione morale quale vera e propria base fondazionale per un'etica rivolta all'umano futuro.

Numerose sono le impostazioni che, con modalità e accentuazioni diverse, esibiscono il ricorso a una tale intuizione morale quale risorsa ultima per un'etica del futuro: da John Rawls<sup>27</sup> a David Gauthier<sup>28</sup> e da Brian Barry<sup>29</sup> a Bruce Auerbach<sup>30</sup>, fino a giungere all'estrema ammissione di Derek Parfit il quale, nonostante aver fornito l'argomentazione più poderosa contro la giustificabilità di una responsabilità intergenerazionale – il celebre *Non-Identity Problem* –, conclude il proprio discorso lanciando comunque l'invito a trovare contro-argomenti migliori del suo al fine di accogliere quello che sembra permanere, anche per lui, un appello alla responsabilità di carattere ineludibile<sup>31</sup>.

Il problema spinoso, tuttavia, è che in ciascuna delle impostazioni appena citate, l'istanza dell'intuizione morale si rivela, in ultima analisi, incoerente con l'impianto di volta in volta messo in campo. Articolandosi in fondo nel richiamo a una responsabilità incontrovertibile, oltre ragioni, interessi e calcoli fondati sul presente, un'intuizione del genere in effetti non trova una collocazione adeguata nella struttura argomentativa di tali teorie e le costringe inevitabilmente a contraddizioni interne insuperabili.

Ne consegue, pertanto, che l'adeguata e genuina accoglienza del nucleo fondamentale di siffatta intuizione morale, ossia l'appello a una responsabilità

---

<sup>27</sup> Cfr. JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, cit., §§ 4, 24, 44.

<sup>28</sup> Cfr. DAVID GAUTHIER, *Moral by Agreements*, cit., pp. 16, 303.

<sup>29</sup> Cfr. BRIAN BARRY, *Justice Between Generations*, cit., pp. 276, 284.

<sup>30</sup> Cfr. BRUCE AUERBACH, *Unto the Thousandth Generation*, cit., p. 209.

<sup>31</sup> Cfr. DEREK PARFIT, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 444, 451 ss.

radicale e originaria verso il futuro e verso individui futuri, debba essere ricercata necessariamente in un’impostazione filosofica radicalmente altra, la quale deve collegarsi, inoltre, ad una necessaria conversione etico-antropologica atta a sorreggerla ed implementarla.

#### 4. *Qualche spunto di stampo fenomenologico*

Si tratta, in ultima analisi, di un ribaltamento di prospettiva: per accogliere in modo radicale l’appello ad una responsabilità nei confronti dei futuri, è necessario abbandonare la strada fondativa che cerca di estendere il presente al futuro ed intraprendere il percorso di un’etica che trasgredisce il primato del presente attraverso l’appello dell’alterità del futuro stesso. Affiora qui una visione della responsabilità che, invece, di essere basata sull’*ora e qui* di un tempo e luogo presenti e dei presenti, si rivolge piuttosto alla trasgressione diacronica di un tempo altro da cui attinge la sua stessa propulsione motivazionale.

Questa prospettiva, per quanto speculativa possa sembrare, tale non è. E non lo è in particolar modo se, in compagnia di autori come Emmanuel Lévinas<sup>32</sup>, Jacques Derrida<sup>33</sup> e Bernhard Waldenfels<sup>34</sup> lungo la traiettoria dell’etica fenomenologica, ma già anche Simone Weil<sup>35</sup>, Karl Jaspers<sup>36</sup> e Günther Anders<sup>37</sup> sotto altri profili, ci rivolgiamo ad un certo modo alternativo di configurare l’esperienza dell’obbligo morale: un obbligo non primariamente fondato sulla razionalità degli interessi, delle ragioni o della correlazione a diritti, ma costitutivamente incentrato su un appello radicale dell’altro che ci *chiama* incondizionatamente *dal futuro* ad essere responsabili prima ancora che la macchina delle ragioni e degli interessi presenti si metta in moto. Un’esperienza del genere, lunghi dall’essere astratta, si mostra estremamente vissuta proprio se calata – e non è un caso – nel contesto della questione intergenerazionale, in cui l’estrema concretezza sta nel semplice fatto che, là dove finiscono le ragioni, gli interessi e gli obblighi correlati a diritti da parte dei presenti nei confronti dei futuri, non per questo si spegne però il senso profondo di responsabilità e il richiamo alla giustizia.

---

<sup>32</sup> Si veda soprattutto EMMANUEL LÉVINAS, *Totalité et enfini. Essai sur l’extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961.

<sup>33</sup> Cfr. JACQUES DERRIDA (avec ANNE DUFOURMANTELLE), *De l’hospitalité*, cit.

<sup>34</sup> Cfr. BERNHARD WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2006.

<sup>35</sup> Cfr. SIMONE WEIL, *L’enracinement*, cit.

<sup>36</sup> Cfr. KARL JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, cit.

<sup>37</sup> Cfr. GÜNTHER ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, cit.

Pone tuttavia grandi difficoltà comprendere i termini in cui la relazione etica con l’alterità futura e del futuro possa trasgredire la preminenza del presente. In che senso, infatti, la trascendenza del futuro può sottrarsi alla presa del presente, risultando così in un’effrazione etica esercitata da quest’ultimo? A mio avviso, la chiave di volta sta qui nel capire e nell’insistere sul fatto che un’autentica dimensione ingiuntiva o d’appellatività etica non investe esclusivamente il presente, ma anche il futuro<sup>38</sup>; non soltanto l’altro presente al mondo, ma anche l’altro di cui non vi è ancora traccia.

Insomma, per quanto intuitivamente difficile da raffigurarsela, una forma d’ingiunzione provocata dal futuro deve essere assolutamente contemplata. Soltanto così ci si mette in grado di cogliere i termini in cui la trascendenza stessa del futuro detiene una forza tale da irrompere nel nostro presente richiamandoci ad una responsabilità verso di essa e da trasgredire, così, l’estensione di una giustizia o misericordia limitata soltanto al prossimo.

Una tale ingiunzione del futuro, per essere interpretata in modo originario e radicale, non può essere però intesa come il mero risultato di una prestazione immaginativa da parte del soggetto (nella sua presenza a sé)<sup>39</sup>. Ciò ripristinerebbe infatti una tirannia del presente etico. Al contrario, essa deve essere compresa come una vera e propria richiesta che irrompe nel presente a partire dal futuro stesso e a cui, di conseguenza, corrisponde la provocazione di una risposta nei termini di una proiezione sollecitata (e non costruita) verso di esso<sup>40</sup>.

Non è un caso, dunque, che anche in ambito di letteratura utopica, distopica o generalmente catastrofista, quali esercizi di estensione dell’immaginazione, diversi studiosi abbiano riscontrato questo aspetto non tanto di mera costruita figurazione, quanto piuttosto di sollecitata proiezione – insomma di una sollecitazione futurica che unicamente a partire dal suo aspetto di ricettivo *pathos* può fornire adeguata giustificazione circa il continuo e seduttivo ritorno sul tema<sup>41</sup>.

Esattamente in questa prospettiva, siamo in grado di cogliere anche i mo-

<sup>38</sup> Cfr. JACQUES DERRIDA, *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993, in part. pp. 13 ss.; BERNHARD WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, cit., cap. 10.

<sup>39</sup> Cfr. JACQUES DERRIDA, *Force de loi*, cit., pp. 57 ss.

<sup>40</sup> Cfr. AVNER DE-SHALIT, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, London – New York, 1995, p. 18.

<sup>41</sup> Cfr. *ibidem*; WILLIS JENKINS, *The Future of Ethics*, cit., p. 288. In argomento si vedano soprattutto: HICHAM-STÉPHANE AFEISSA, *La fin du monde et de l’humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, PUF, Paris, 2014 e JAMES BERGER, *After the End. Representations of Post-Apocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1999.

tivi profondi per cui già autori come i già citati Günther Anders e Karl Jaspers possono affermare, a ragione, che l'appello del futuro non è un qualcosa che produciamo noi contemporanei a bella posta, ma è ciò che ci *costringe* a «esercizi di estensione [...] della fantasia morale»<sup>42</sup>, invocando altresì una vera e propria rivoluzione etico-antropologica<sup>43</sup>.

È proprio a questo futuro con valenza appellativa ed etica costitutiva e non semplicemente supplementare che, in modi diversi (eppure per certi versi affini), pensatori come Franz Rosenzweig<sup>44</sup>, Emmanuel Lévinas<sup>45</sup>, e anche Vladimir Jankélévitch<sup>46</sup> hanno espressamente dedicato le loro riflessioni. Ma ancor prima di tutti questi autori è stato, innanzitutto, Friedrich Nietzsche a costruire attorno alla figura del suo *Zarathustra* uno dei primi sostenitori di un'etica di carattere squisitamente intergenerazionale. E ciò avviene proprio allorquando pronuncia il suo grande monito: «Più elevato dell'amore del prossimo è l'amore del remoto e futuro»<sup>47</sup>.

Questo senso d'obbligo e sentimento d'amore per il futuro, qui evocato con sorprendente carattere profetico, detiene oggigiorno una rilevanza epocale, la cui altissima e concreta posta in gioco è la sopravvivenza stessa del pianeta.<sup>48</sup> Di questo senso d'obbligo ne dobbiamo fare qualcosa, a meno di non voler proprio imitare gli ultimi uomini della celebre scena con cui Nietzsche apre il medesimo testo. Sì, esattamente quando costoro, all'altrettanto epocale e tragico annuncio della morte di Dio, rispondono facendo finta di niente e

---

<sup>42</sup> GUNTHER ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, cit., p. 274. Simile è la riflessione della teologa britannica Rachel Muers, la quale, alla luce del difficile compito di pensare una responsabilità per le generazioni future, afferma esattamente che «the imagination must stretch with difficulty, to thinking about people who exist beyond the boundaries of any given moral community – outside «this world»» (RACHEL MUERS, *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, T&T Clark, London, 2008, p. 19, corsivi aggiunti).

<sup>43</sup> Cfr. KARL JASPER, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, cit., p. 22.

<sup>44</sup> Cfr. FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988; Id., *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»*, in Id., *Das Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung*, Alber, Freiburg i.B., 2013, pp. 109 ss.

<sup>45</sup> Cfr. EMMANUEL LÉVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, pp. 143-164, 177-197, 235-246.

<sup>46</sup> Cfr. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 3: *La volonté de vouloir*, Ed. du Seuil, Paris, 1980.

<sup>47</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in Id., *Werke*, KSA (Kritische Studienausgabe), Bd. 4, hrsg. von GIORGIO COLLI, MAZZINO MONTINARI, De Gruyter, Berlin – New York, 1980, p. 77.

<sup>48</sup> Profetico si rivela essere, peraltro, il passo appena citato non appena lo si contestualizza nell'odierna controversia fra un'etica ambientale di ascendenza antropologica e una *deep ecology* di chiaro stampo planetario. Se si legge appena oltre nel testo, si trova scritto infatti: «Più elevato dell'amore per gli uomini è l'amore per le cose e gli spettri» (*ibidem*).

limitandosi ad una strizzata d’occhio. Non voglio dilungarmi qui in ulteriori e curiosi parallelismi, là dove, per esempio, sempre nella scena or ora citata, Zarathustra dipinge l’ambiente costruito dall’ultimo uomo in un modo che qualche ombra inquietante la getta sul nostro presente. Così egli esclama: «*La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l’ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. [...] [L’ultimo uomo]* ama anche il vicino e a lui [...] si strofina»<sup>49</sup>.

### *5. Responsabilità che irrompe dall’altrove: dalla misericordia alla resistenza etica*

Certamente, l’obiezione che potrebbe essere avanzata ad un’etica che aprofonda le sue radici nel futuro è quella di sacrificare, in ultima analisi, il presente stesso, riproponendo così una forma di ingiustizia o mancanza di misericordia in modalità rovesciata. Non escludo che una tale obiezione possa avere una sua qualche giustificabilità, come già Nicolai Hartmann nella sua ponderosa *Ethik* non aveva difficoltà ad ammettere: «*L’amore per i remoti [...] non è giusto e nemmeno può esserlo*»<sup>50</sup>. E ancor meno escludo il fatto che un’etica sollecitata dal futuro imponga – come già Karl Jaspers rilevava alla luce dell’evento nucleare – una forma di «*sacrificio*»<sup>51</sup> oramai ineludibile dei presenti a beneficio dei futuri. Tuttavia, a fronte di tutto questo, sarebbe bene anche non soprassedere su un effetto che una tale etica del futuro produce e che, forse, in qualche modo, avendo benefiche ricadute su un’etica del presente, provoca certamente l’ingiustizia segnalata dall’obiezione or ora riportata, ma la mitiga anche. Un’etica sollecitata dal futuro ha, infatti, una spiccata capacità di affinare la sensibilità nei confronti della capacità ingiuntiva alla responsabilità proveniente da ciò che non è ancora al mondo; da ciò che ha la forza di interpellarci senza aver neppur ancora lasciato traccia di sé nello spazio della presenza.

Lévinas conferisce a questa dinamica di ingiunzione dell’altro e dell’altro dal futuro la configurazione enigmatica di una «*resistenza etica*»<sup>52</sup>: resistenza esercitata da un «*altrove*»<sup>53</sup>, da una trascendenza, irriducibile ad ogni immanenza.

---

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 19 (corsivi aggiunti).

<sup>50</sup> NICOLAI HARTMANN, *Ethik*, De Gruyter & Co., Berlin, 1949, p. 493.

<sup>51</sup> Cfr. KARL JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, cit., p. 54 ss.

<sup>52</sup> EMMANUEL LÉVINAS, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, p. 173.

<sup>53</sup> *Id.*, *De Dieu qui vient à l’idée*. Seconde édition augmentée, Vrin, Paris, 1986, p. 103.

Prescindendo da una caratterizzazione escatologico-religiosa, che un tale *topos* senz’altro esibisce e di cui dirò qualcosa alla fine<sup>54</sup>, la cosa importante che qui mi preme mantener ferma è che tale resistenza di cui parla Lévinas non risulta nell’espressione di un potere più forte che ostacola le forze presenti in campo o le forze nel campo della presenza. Ciò implicherebbe di nuovo la predisposizione di un conflitto che si svolge sul piano della presenza, uno schieramento di forze assolutamente riconducibile a quanto, per esempio, un assetto contrattuale e deliberativo può senz’altro accogliere. Una tale resistenza si traduce, invece, in un appello che si fa sentire nel mondo, eppure resta fuori dal mondo: esattamente come quello di un’ingiunzione alla responsabilità verso un futuro che ancora non esiste, eppure, poiché comunque penetra nel mondo<sup>55</sup>, ci inquieta e ci «sconvolge»<sup>56</sup> sotto forma di una fastidiosa e ineludibile intuizione morale ad essere responsabili.

Questa resistenza da parte della trascendenza dell’altro futuro che, però, in quanto tale, nulla può contro il potere del presente – tant’è che noi presenti in questo mondo *possiamo* al limite lasciarla inascoltata<sup>57</sup> – è così una sorta di *epoché* o sospensione etica del potere dei presenti e del presente al mondo. Una sospensione tale per cui, sebbene nulla possa, ci rammenta – se e quando l’ascoltiamo – un fatto fondamentale: che dinnanzi all’alterità dell’altro semplicemente e letteralmente «non poss[iamo] più potere»<sup>58</sup>. Di fronte all’appello dell’altro, la logica e semantica del potere possono, cioè, fare o disfare quanto vogliono, però, proprio nell’essere indaffarate in tale prassi, rischiano già sempre di non cogliere la concrezione originaria di ciò che lì si sta genuinamente consumando: la dinamica di una nuda e silenziosa ingiunzione che, esattamente nel non poter nulla, ancor di più penetra nel mondo come inaguantabile e sfuggevole ritrosia che ci tocca.

Nel contesto di un’etica intergenerazionale, ne risulta così la penetratività di un appello alla responsabilità che proviene da un *altrove* del futuro e che non implica né onnipotenza né impotenza da parte di una trascendenza che incide escatologicamente sull’immanenza – né possibile ira, né silenzio di Dio<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> Approfondimenti sul tema sono reperibili in modo agevole ed acuto in WILLIS JENKINS, *The Future of Ethics*, cit., cap. 7.

<sup>55</sup> Cfr. FERDINANDO G. MENGA, *Was sich der (Ohn-)Macht entzieht: Lévinas’ ethischer Widerstand der Transzendenz im Licht einer Zukunftsverantwortung*, in REBEKKA A. KLEIN, FRIEDERIKE RASS (hrsg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2017, pp. 67 ss.

<sup>56</sup> EMMANUEL LÉVINAS, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, cit., p. 204.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, p. 207.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 173.

<sup>59</sup> Riesco soltanto ad accennare qui, senza poterla affrontare, la rilevante incidenza della logica

–, ma nudo e incondizionato ammonimento al potere attraverso il comandamento etico stesso: un comandamento che tanto esorta e sconvolge il potere, quanto neppure lo scalfisce, tant’è che quest’ultimo, se vuole, può benissimo perpetuarsi nella pratica di una «*tirannia dei contemporanei*»<sup>60</sup>, come se nessuna opposizione ad esso si fosse mai palesata.

Così suonano le parole di Lévinas che ben ci illustrano lo sconvolgimento che questo appello provoca e che però nulla può, giacché esso non si gioca affatto dentro l’arena dei poteri di questo mondo: «*Lo sconvolgimento sconvolge l’ordine [di volta in volta dato] senza turbarlo seriamente. Entra in esso in modo talmente impercettibile che vi si è già ritirato, a meno che non lo si trattenga. S’insinua, si ritira ancor prima d’entrare. Resta solo per chi vuole dargli seguito. Altrimenti ripristina subito l’ordine che turbava*»<sup>61</sup>.

Se così stanno le cose, mi chiedo, allora, quanto più una tale sensibilità etica per l’assenza e la ritrosia possa servire oggi per resistere a tutte quelle forme di ingiustizia perpetrare e, al contempo, mascherate proprio nel relegare fuori dal mondo ciò di cui non si vuol ascoltare l’appello<sup>62</sup>. Questi luoghi fuori dal mondo – o meglio, costretti fuori dal mondo della presenza e della visibilità per non scalfire la nostra buona coscienza – sono innumerevoli: dai fondali alla superficie di un Mediterraneo disseminato di corpi, fino a tutti quei non-luoghi in cui l’umano, proprio grazie alla sua a-topia incollocabile ed inosservabile nel mondo, può essere spogliato di tutti i diritti e privato di ogni dignità<sup>63</sup>.

Per dirla allora con Waldenfels, non è forse oggi più che mai di una «*tele-*

---

escatologica sulla questione delle generazioni future, tema che andrebbe declinato non soltanto in termini filosofici, ma anche in prospettiva teologico-sistematica attraverso un confronto, per lo meno, con autori quali Bultmann, Teilhard de Chardin, von Balthasar, Rahner, Moltmann, Metz, Pannenberg e Ratzinger. Per un’acuta introduzione sulla questione dell’impatto simultaneamente filosofico e teologico del problema escatologico, si veda il bel volume di ANTONIO NITROLA, *Trattato di escatologia*. Vol 1: *Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2001.

<sup>60</sup> STEPHEN GARDINER, *A Perfect Moral Storm*, cit., p. 36. Da questo si capisce bene il motivo per cui Lévinas, in *Totalité et infini*, definisce l’alterità del volto dell’altro, con cui il comandamento etico entra nel mondo, non come ciò che «*sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere (mon pouvoir de pouvoir)*» (EMMANUEL LÉVINAS, *Totalité et infini*, cit., p. 172).

<sup>61</sup> EMMANUEL LÉVINAS, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, cit., p. 208.

<sup>62</sup> Per percorsi d’indagine che, in modo assai convincente, esprimono la ricchezza che il pensiero di Lévinas può offrire alla scienza giuridica, si vedano, in particolar modo, DESMOND MANDERSON, *Proximity, Levinas, and the Soul of Law*, McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingston et al., 2006, e FABIO CIARAMELLI, *La legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Castelvecchi, Roma, 2016.

<sup>63</sup> Riguardo a un’etica della vulnerabilità improntata alla possibilità stessa d’apparizione o non-apparizione sulla sfera pubblica cfr. le fondamentali riflessioni di JUDITH BUTLER, *Violence, Mourning, Politics* in EAD., *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, London – New York, 2006, pp. 19-49.

*morale*»<sup>64</sup>, come quella che ci proviene da un’etica improntata alla trascendenza del futuro, che abbiamo bisogno al fine di salvaguardare, per quanto possibile, quelle tracce di assenza che ancora hanno la forza di parlarci (prima che di esse si cancelli ogni traccia)? Mi scorrono qui davanti agli occhi le immagini di un bel documentario dedicato al dramma delle innumerevoli morti a largo dell’isola di Lampedusa (dal titolo mai più azzeccato *Lontano dagli occhi*<sup>65</sup>), in cui il regista, dando voce proprio a quelli che possono essere definiti gli addetti alle tracce – vigili del fuoco, medici legali, funzionari comunali: raccoglitori, identificatori, custodi delle tracce –, lascia trasparire in tutta la sua irriducibilità l’imperativo ultimo – e forse per questo già sempre primo – di un’etica della misericordia. Misericordia però non verso la presenza, non votata ad un essere-al-mondo, ma all’assenza, a tracce nel mondo che non sono mai state propriamente al mondo. Si tratta, insomma, di un’etica che, attraverso il gesto estremo di strappare all’assenza ultimativa, rappresentata da un oblio senza possibilità di lutto, presenze mai registrate al mondo, cerca di restituire a queste ultime traccia di una dignità mai riconosciuta. E questo proprio attraverso il tentativo di preservarne tracce reclamabili.

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

## 6. *A mo’ di conclusione. Giudicati dal futuro: incursioni escatologiche*

Questo mi consente di concludere ritornando all’inizio. Nella bolla d’indizione del giubileo straordinario della misericordia si legge: «*Abbiamo sempre bisogno di contemplare il mistero della misericordia. [...] Misericor-*

<sup>64</sup> BERNHARD WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, cit., p. 186.

<sup>65</sup> Come si intuisce, questo titolo gioca con il *refrain* della celebre canzone di SERGIO ENDRIGO, *Lontano dagli occhi, lontano dal cuore*.

*dia: è la legge fondamentale che abita nel cuore di ogni persona quando guarda con occhi sinceri il fratello che incontra nel cammino della vita»<sup>66</sup>. E poco più avanti: «Ci sono momenti nei quali in modo ancora più forte siamo chiamati a tenere fisso lo sguardo sulla misericordia»<sup>67</sup>.*

Tenendo insieme queste due affermazioni, mi chiedo, in conclusione, se non sia proprio l'epoca attuale uno di quei momenti forti che richiede assieme ad un rinnovato rivolgimento etico all'altro anche un cambio di visuale rispetto ad esso: ovvero, un pensare sì a una misericordia come «*incontr[o]*» dell'altro «nel cammino della vita», ma anche di un altro declinato al futuro.

È in tal modo che il futuro si fa più che mai non ambito di conquista, ma, in termini genuinamente escatologici, precipitazione che proviene da un'alterità che sospende il nostro potere. È bene richiamare proprio qui quanto già Karl Rahner sosteneva nel suo celebre *Frammento* sul concetto di futuro: «*Ma che cos'è allora il futuro? Esattamente il misterioso opposto di ciò che siamo soliti chiamare futuro e che, invero, snaturiamo riducendolo a pezzo di presente attraverso la nostra anticipazione pianificatrice e conoscitrice [...]. Il futuro non è ciò verso cui andiamo, ma ciò che a partire da esso stesso viene a noi incontro»<sup>68</sup>.*

Un futuro così connotato si rivela, in altri termini, un venire incontro quale limitazione alla potenza colonizzatrice del presente e dunque «*riserva escatologica*»<sup>69</sup> – per dirla con Johann Baptist Metz – che, accolta nel tessuto stesso della nostra esperienza, rompe ogni nostra pretesa di possesso, ingenerando con ciò stesso un'espropriazione con immediato carattere etico-politico. Con le parole di Metz: «*L'escatologia cristiana non è un'ideologia del futuro, bensì in primo luogo una theologia negativa del futuro. Le è cara la povertà delle sue conoscenze sul futuro. Ciò che la differenzia dalle ideologie futuristiche di provenienza orientale e occidentale non è il fatto che essa sa di più, bensì proprio il fatto che essa sa di meno su questo futuro agognato dell'umanità ed il fatto che essa tiene cara questa povertà*»<sup>70</sup>.

L'accoglienza genuina di tale *escathon*, che produce un atteggiamento di vera e propria cura per la «*povertà delle [...] conoscenze*» nei suoi confron-

---

<sup>66</sup> *Misericordiae Vultus*, cit., § 2 (corsivi aggiunti).

<sup>67</sup> *Ivi*, § 3 (corsivi aggiunti).

<sup>68</sup> KARL RAHNER, *Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft*, in ID., *Zur Theologie der Zukunft*, dtv, München, 1971, p. 178.

<sup>69</sup> JOHANN BAPTIST METZ, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – München, 1968, p. 110.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 88.

ti<sup>71</sup>, si traduce, dunque, subito in un compito di responsabilità<sup>72</sup>, in quanto non implica uno scrutare curioso dell'avvenire, per farne suo progetto, ma un trattenimento della posta in gioco significativa di carattere esistenziale ad esso inerente, ovvero quale avvenire in cui ne va di salvezza o distruzione<sup>73</sup>.

E un compito di responsabilità del genere, come si può immaginare, porta con sé già sempre una carica di possibile giudizio, come indica, peraltro, il celebre passaggio del *symbolum apostolorum* stesso, quando si riferisce a colui che «*inde venturus est iudicare vivos et mortuos*».

Ora, che si voglia interpretare questo passaggio in termini più o meno teologici<sup>74</sup>, una cosa resta ferma: l'ultima parola è lasciata sempre e comunque a un'alterità che «*di là*» (fuori dal mondo) «*verrà*» (dal futuro) «.... *a giudicare*»! Ebbene, qui davvero si spera, per chi aderisce al credo, che questa alterità futura giudichi confermando quella medesima misericordiosa attitudine su cui il vangelo di Luca pare rassicurarci. E per chi non crede? È comunque dalla trascendenza del futuro e dei futuri che giungerà un giudizio: se giusto in termini strettamente liberal-contrattuali o misericordioso starà a queste tracce d'assenza deciderlo.

Questa, probabilmente, è la sola piccola rivincita a disposizione dei futuri, che ribalta il normale corso della vulnerabilità intergenerazionale: non sono più soltanto i futuri ad essere dipendenti dalle decisioni di noi presenti, ma siamo anche noi presenti, in qualche modo, vulnerabili al giudizio che da loro verrà<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 110 ss.

<sup>73</sup> Per un approfondimento sui motivi escatologico-prasseologici inerenti alla teologia di Metz, rimando soprattutto al classico saggio di MARCEL XHAUFFLAIRE, *La «théologie politique». Introduction à la théologie politique de J. B. Metz*, Les Editions du Cerf, Paris, 1972. Più di recente si veda anche la bella ricostruzione teorica di PAULUS BUDI KLEDEN, *Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidengeschichte bei Johann Baptist Metz*, Lit, Münster et al., 2001, in part. pp. 198 ss.

<sup>74</sup> Rimando a tale proposito alla ricca ed acuta indagine del teologo tedesco Joseph Wohlmuth, il quale, attraverso un serrato dialogo soprattutto con la filosofia lévinassiana e a partire dall'intrinseco legame fra futurità trascendente e giudizio, sviluppa una visione preminentemente etica dell'escatologia («*escato-prassi*» la definisce), la cui fecondità per una responsabilità verso le generazioni future esibisce un portato evidente: cfr. JOSEPH WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Ferdinand Schöningh, Paderborn et al., 2005, in part. pp. 122 ss.

<sup>75</sup> Devo a Tommaso Greco l'indicazione di una riflessione sul tema della vulnerabilità intergenerazionale da leggersi in un intreccio reciproco fra presente e futuro.

RIASSUNTO

Il contributo affronta in chiave giuridico-filosofica la questione della responsabilità intergenerazionale, a partire dalla portata paradigmatica della categoria della misericordia, così fortemente evocata da papa Francesco. Come risultato di tale indagine, provo a mostrare come la misericordia quale controbilanciamento della giustizia contrattuale, tuttavia evidenzi particolari problematiche se affrontata in relazione ai doveri verso il futuro. La mia controproposta è che per superare i limiti della misericordia occorra abbandonare la strada fondativa che cerca di estendere il presente al futuro ed intraprendere il percorso di un approccio fenomenologico, fondato sul concetto levinassiano di “resistenza etica”, che trasgredisce il primato del presente attraverso l’appello dell’alterità del futuro.

PAROLE CHIAVE

*Misericordia; giustizia intergenerazionale; resistenza etica; futuro*

ABSTRACT

By means of a legal-philosophical investigation devoted to the issue of intergenerational justice, in this paper I seek to scrutinize the paradigmatic reach of the category of mercy, so strongly evoked by Pope Francis. As a result of such a strategy, I attempt to show how mercy, for fruitful it may be in counterbalancing contractarian-based understandings of justice, nonetheless encounters a peculiar temporal predicament when asked to engage the problem of duties towards future others. My counterproposal, however, is that to overcome mercy’s shortcomings one does not have to discard it. Rather one needs to back it up via a phenomenological drawing on the Lévinassian notion of «ethical resistance» as genuinely able to tackle with what a future alterity demands on us.

KEY WORDS

*Mercy; intergenerational justice; responsibility; ethical resistance; future*