

TRA GENERAZIONI

BETWEEN GENERATIONS

Eligio Resta¹

Recebido em: 29/05/2018
Aceito em: 07/06/2018

eresta@uniroma3.it

1. TEMPO DELLA VITA E TEMPO DEL MONDO

Giochi sottili quelli che si instaurano tra tempo della vita, di “una”, di “ogni” vita, e tempo del mondo, di quel “mondo” che astrae, sovrasta, trascende, comprende dentro di sé la vita. Rimandano a una sorta di complicità rivale tra le *biografie* e la *storia*, nella quale si annodano i complessi intrecci del plurale del *multiversum* e del singolare dell'*universum*. Si separano e si ricongiungono, si allontanano avvicinandosi, scelgono campi diversi condividendo lo stesso spazio. Così, inaspettatamente, disegnano percorsi sempre diversi e sempre uguali. Potremo leggerli nell’ottica della “giustizia”, così come potremo parlarne attraverso l’ottica della “tradizione” o della rappresentazione del “tempo”. Scopriremo così, sempre, che il “nostro tempo”, come ha scritto Derrida, è il tempo del quale non potremo tanto facilmente parlare del nostro tempo.

Il luogo dove tutto questo si condensa è visibilmente quello del rapporto tra un *puer* e un *senex* da una parte e quello delle epoche storiche, che oscillano tra un passato e un futuro, dall’altro. *Spazio di esperienza e orizzonte di aspettative* (R. Koselleck) sono le categorie che il pensiero contemporaneo ci ha suggerito e che costituiscono il legame sottile tra *vita* e *mondo*. Quello che per il presente è il futuro per le generazioni, le epoche future, è il passato e viceversa; e, sul terreno della vita e della biografia, è intreccio tra il *puer* che ha aspettative e il *senex* che ha esperienza. Il *puer* fa, ma non ha esperienza, il *senex* ha ma non fa esperienza. Su questi intrecci è importante scavare.

Quando nel linguaggio normativo compaiono le “generazioni future” accade quello che C. Schmitt, in *Amleto o Ecuba*, aveva descritto come una singolare *einbruch*, un’irruzione del tempo nel gioco del dramma. Tempo e spazio si dilatano rispetto a un presente cui la legge si era rivolta per molti secoli, da quando aveva abbandonato quel tempo eterno che accompagnava le costituzioni. Il tempo delle generazioni future, forse legato all’ineliminabile giacobinismo che nessuna ragione illuministica aveva potuto neutralizzare, altera l’orizzonte del riferimento normativo: il diritto comincia a parlare in nome di una *presenza assente*. L’economia del tempo si articola su una dimensione spaziale diversa che non è più quella della contemporaneità; forse è lì che si comincia a delineare la forma di una categoria che si affaccia sulla scena pubblica, altera ogni equilibrio, rende inquieto il panorama dei concetti consueti e poi, forse per questo, tende di nuovo a scomparire e inabissarsi. Questa categoria è quella della fraternità che è il *paradigma bio-politico* per eccellenza, con le sue

¹ Universidade de Roma TRE – Roma - Itália

aperture, le sue smisurate concretezze, ma anche con i paradossi che si porta dietro e che a sua volta genera (E. Resta, *Il diritto fraterno*, Roma-Bari, ed. Laterza, VI edizione, 2006).

Lungo questo percorso rifletteremo su alcune dimensioni del tema delle generazioni future che impone altri sguardi, ma implica anche nuove normatività.

Tutte le volte che si pone il gioco, per definizione anacronistico, tra tempo della *vita* e tempo del *mondo*, dal punto di vista della vita o dal punto di vista del mondo, le incongruenze temporali illuminano sul tempo della loro osservazione: cambiano nel tempo rimanendo stabili. Ogni escatologia della vita, e le religioni ci insegnano molto, come ogni secolarizzazione del tempo della vita, deve lavorare sulla differenza, che è un altro tempo, il tempo del mondo; ma anche il tempo del mondo, e le cosmologie più diverse ce lo raccontano, deve essere osservato dalla e in rapporto alla, sua differenza che è il tempo della vita. E non basta, perché il tempo della vita non può che essere osservato dall'interno dal tempo della vita: è abbracciante, *Umgreifende*, e per questo descrive un tempo immaginando un tempo. La sua invisibilità sta in superficie: quando Eraclito nel frammento 52 accosta il tempo e il gioco del bimbo, mette insieme la misurazione minuziosa del tempo della vita con la intemporalità del gioco, col "caso" rimesso alle combinazioni dei dadi e col tempo indefinito di un bimbo: quel tempo ripetuto del bimbo che chiede "ancora una volta" una fiaba o la reiterazione di un gioco, che vuole "fermare" il tempo. "Il tempo è un bimbo che gioca a dadi; di un bimbo è il regno" (*aion pais esti paizon pesseuon; paidos e basileie*). Il tempo di un bimbo si nutre dell'anacronismo del gioco che consiste appunto nell'interrompere il tempo e che nel paese dei balocchi ci accosta improvvisamente all'eternità di un calendario misurato esclusivamente sulla festa.

I mille piani del tempo moltiplicano le sue semantiche. L'esempio dello stoicismo di Seneca è eloquente; più si percepisce la brevità a fronte dell'indefinitezza del tempo del mondo, più una vita potrà essere misurata su gratificazioni e privazioni della pienezza di una giornata; la lettera a Lucilio risponde alla domanda su come Seneca impieghi il suo tempo e la risposta è breve. Ogni sera passa in rassegna la sua giornata: oggi la sua è stata una giornata completa interamente divisa tra il sonno e la lettura, quindi non è stata privata di nulla. Il tempo di una giornata può essere di privazioni della completezza: è incompleta quando impiega il tempo in privazioni del tempo (quando non perde tempo) in affari pubblici. Non è ancora la tematizzazione della differenza tra tempo pubblico e tempo privato, ma è una eloquente focalizzazione del codice doppio del tempo: la brevità della vita impone pienezza e non privazione del tempo. Come è noto bisognerà aspettare molti secoli perché la brevità della vita invochi una pienezza diversa, tutta impegnata in piaceri mondani totalmente differenti da quelli invocati da Seneca, come bisognerà aspettare altri tempi e altri luoghi perché proprio la brevità sia stimolo per lasciare traccia del proprio tempo che si prolunga e si tramanda al di là del tempo della vita. E lo si proietta in un tempo di vita più lungo proprio perché il tempo di vita è breve. Del resto gli antropologi ci hanno minuziosamente descritto come i sistemi di parentela patrilineare o matrilineare coinvolgano idee di tempo differenti, ma ci hanno descritto anche come mutino i sistemi di parentela in rapporto alla concezione del tempo che un sistema culturale ha elaborato. E quando un sistema culturale elabora una concezione del tempo connette in un unico tempo i due anacronismi

del tempo della vita e del tempo del mondo; e lo fa nei modi più diversi che l'osservazione gli consente e la necessità di auto-regolazione gli impone. Per questo in alcuni sistemi sociali è la discendenza parentale a custodire continuità, mentre in altri è la trasmissione del sapere di ceto; in alcuni è la scrittura, in altri è la tradizione orale e così via.

Dove la connessione tra tempo della vita e tempo del mondo è più difficile -e la semantica storica ci testimonia di tante percezioni diverse di tale difficoltà- i paradossi si spostano sulle doppie modalità di percezione della vita e del mondo in chiave di "alleggerimento": l'imperativo appare rivolto ad attutire e adeguare una dissimmetria troppo dirimpente. E' ancora una volta la tematizzazione della brevità della vita a coagulare percezioni della difficile inter-connessione dei tempi (della vita e del mondo). Odo Marquand, studioso (non a caso) dell'apologia del caso, ne ha dato di recente una lettura significativa (*Antropologia del tempo*, in <<Intersezioni>>, XV, n. 3, 1995, p. 365): quanto più la brevità si pone come sensore della differenza tra tempo della vita e tempo del mondo, tanto più si gioca paranoicamente sulle diverse velocità che possano colmare nella maniera più adeguata lo scarto. Le dissimmetrie trovano tentativi di neutralizzazione nell'inseguimento dei propri modelli capaci di ridurre lo scarto; e questo vale per Marquand per i sistemi della personalità come per i grandi sistemi funzionali. Del resto basta ricordare come nel dibattito sui sistemi economici i modelli binari di sviluppo e sottosviluppo, che una volta si chiamava dualismo economico (Vera Lutz), venivano interpretati come modelli a velocità diverse. Lo sviluppo aveva ritmi accelerati che potevano essere raggiunti dal sotto-sviluppo con una maggiore accelerazione; ma questo presupponeva che l'inseguimento avesse successo soltanto quando il metro della velocità non fosse determinato dallo sviluppo, cioè da uno dei contendenti in gioco, o, peggio, presupponeva che mentre il sotto-sviluppo inseguiva, lo sviluppo nel frattempo arrestasse la corsa e aspettasse. Ma presupponeva anche che i tempi dell'inseguimento non avessero mai un termine a partire dal quale misurare: l'inseguimento nei tempi lunghissimi del mondo diventa anche suscettibile di successo, proprio data l'indefinitezza del tempo. Quando però il tempo si presenta non su scadenze indefinite, ma in termini pressanti di scarsità, induce teoremi meno illusori e meno rassicuranti; obbliga a risposte paradossali che sono quella di aumentare la velocità, quella di acquisire lentezza, quella di mescolare velocità e lentezza. In ogni caso ossimori.

2. TRANSITIONAL OBJECTS

Questo anacronismo ci è suggerito da una lenta e a volte silenziosa, misconosciuta semantica, fatta di linguaggi non eclatanti, spesso al limite dell'ingenuità: coincide con l'introdurre nel paradigma del tempo presente un tempo diverso, intertemporale, che è quello delle *generazioni future*. Lo si sta facendo da un po' di tempo; pubblicamente, e proprio a partire da quel momento in cui l'accelerazione del tempo ha trovato un veicolo molto forte nel gioco delle rivoluzioni e, paradossalmente, nei testi che essa ha tra-mandato. Nella costituzione francese del 1793 è possibile leggere, con un procedimento auto-ironico, che ogni costituzione dipende dal proprio tempo e quindi è indifferente rispetto al tempo. La si può cambiare in ogni tempo, ma questo tempo, presente, è

codificato in questa costituzione. Ogni generazione ha diritto di scegliere la propria costituzione e questa, sicuramente, è rivendicazione di autonomia rispetto al passato, all'assolutismo senza costituzione dell'antico regime. Ma questo implica anche che la generazione presente, che ha giurato *questa* costituzione, non ha alcun diritto di scegliere la costituzione in nome e per conto di generazioni future. Le generazioni future sono generazioni diverse perché i loro tempi saranno altri ed è per rispetto delle generazioni future che non si scelgano costituzioni per le generazioni future. Rinunciare all'etno centrismo del tempo delle generazioni, in nome di un altro etno centrismo che unifica altre generazioni, è un'operazione paradossale ma significativa. Esiste un tempo in cui le generazioni confinano: i loro tempi sono uguali e diversi, si accomunano e si separano. Intanto si interrompe il tempo della tradizione e comincia il tempo di un'altra tradizione che dice che ogni tempo potrà scegliere il suo tempo. La tradizione del tempo dice che non ci sarà soltanto una cronologia della tradizione del tempo. L'anacronismo si affaccia e la strada del porsi su una linea di confine si abbrevia.

Non sarà il diritto "moderno" a svelare questa dimensione del tempo, perché la incorporerà fino in fondo stabilendo indifferenza rispetto al tempo, nascondendola nei dispositivi della sua *Positivierung*. Sarà invece l'etica, proprio quella che aveva sperimentato tutti i giochi delle cronologie e aveva rivolto il proprio sguardo interessato alla brevità, alla finitezza, all'attualità del presente (e proprio grazie alle diverse coloriture della sua teoria) a elaborare fino in fondo quel particolare anacronismo del futuro del presente: etica per le generazioni future è un prodotto di questo presente. La sua semantica è qui, nella contemporaneità più visibile. Viene fatta ricadere in una *ermeneutica*, intesa come meccanismo di comunicazione, in cui tutto dipende ancora una volta dalla *tra-dizione*, dal modo di passare e di trasmettere, appunto, *tradere*. Vale per le generazioni il codice della familiarità: un bambino, ci ricorda Winnicott, quando viene condotto in luoghi non immediatamente familiari, stabilisce continuità con la propria dimensione quotidiana portandosi dietro oggetti, come il famoso orsacchiotto. Il cambiamento generazionale vive della stessa transizionalità, anche quando dice di prenderne le distanze.

La sua cornice di riferimento non è neutra, ma, al contrario, nitida ed eloquente. Quanto più avanza la velocità del prometeismo di cui questo tempo si appropria, e quanto più incontrollabile ne diventa il suo dispositivo, ha bisogno di duplicarsi e assumere per sé anacronismi capaci di mettere in gioco tempi diversi. La velocità incontrollabile si racchiude in quel tempo della tecnica "scatenata": la sua rappresentazione diventa quella del Prometeo "scatenato", quasi uno schiavo liberato dalle sue catene, che, finalmente svincolatosi dai pesi che lo trattengono, finisce per assumere il ruolo del padrone che lo teneva schiavo. L'irresponsabilità della tecnica raggiunge un mimetismo senza pari rispetto al suo vecchio mitico padrone che lo aveva tenuto in catene: e cos'è il mito prometeico se non il meccanismo di una differenza tra l'irresponsabilità degli dei e la responsabilità degli uomini, e degli uni in quanto la differenza rispetto agli altri? Soltanto il mondo degli dei, ricorda Benjamin, è il mondo dove non hanno posto l'infelicità e la colpa (*per differentiam*).

La velocità della tecnica risponde soltanto al tempo della sua performatività: il suo codice è quello del poter fare tutto quello che si può fare. Tutto quello che la tecnica può fare perché è in grado di fare, lo può fare. Risponde soltanto a se stessa in una forma monologante e tirannica perché *ab-soluta*, sciolta dall'obbligo del rispondere di qualcosa a nessun altro che a se stessa. Il suo tempo è veloce e scatenato perché non deve soffermarsi a rispondere di niente e a nessun'altro che a se stesso: non perde tempo, quindi non può soffermarsi su sottigliezze che inceppano, non ha riguardi per niente e per nessuno perché riguardare obbliga a reiterazioni degli sguardi che distraggono e divagano dalla meta. I riguardi implicano un minimo di auto-osservazione dialogante che distoglie dai monologhi. La tecnica e i suoi tempi non possono dialogare con niente e con nessuno e lo fanno anche quando dicono di farlo per tutti e per tutti i tempi. Tanto il modello della *cumulatività* delle scoperte scientifiche, quanto quello *per-formativo* che dice che l'ultima scoperta parla in nome della verità perché è più "moderna", hanno una logica del tempo unilineare, assoluto: sono la "cattiva eternità" di cui aveva parlato Cioran.

L'interruzione di questo tempo monologante sta tutto in un piccolo dubbio che si insinua e si separa dal tempo lineare e sagittale; assume il carattere di una esitazione incerta e "pensosa" (ci ritorneremo) consegnata esclusivamente ad un segno interrogativo di interpunzione. Il tempo si interrompe quando qualche altro linguaggio trasforma il monologo del "possiamo fare tutto quello che possiamo fare" in domanda che cerca la sua risposta e per questo rimette l'accento sulla necessità di rispondere a qualcuno della cosa che "possiamo fare" perché la stiamo facendo: la domanda diventa "possiamo fare tutto quello che possiamo fare?". La velocità del tempo si frantuma semplicemente nell'interrogativo, in un tempo che esita e si domanda; perde tempo e fa perdere tempo, si impone riguardi. E il tempo della domanda che esita è lo stesso tempo della velocità sfrenata del "senza risposta", del non rispondere. Nello stesso mondo e nella stessa società il tempo della tecnica si trova a convivere con un altro tempo che impone di perder tempo perché invoca risposte e responsabilità. Lo stile dialogante ha tempi diversi da quelli del monologo, attende interlocutori e si snoda sul tempo doppio del porre domande e "attendere" risposte, si allunga e si misura su tempi diversi che il monologo senza risposte non richiede. Tempi diversi che convivono fin quando l'anacronismo è talmente stridente che non si può non accorgersi di esso, perché quanto più i tempi confliggono sulle diverse misure da dare alla convivenza, tanto più il dissidio chiede "terze" misure o, peggio, pone in essere strategie capaci di aggirare l'impatto (*differend*).

Che sia stata l'etica a introdurre questa interruzione del monologo della tecnica e a richiedere tempi diversi, è ovviamente significativo e ci impone di riflettere come si "comunichi" all'interno di uno stesso tempo fatto di tempi diversi: ci impone di riflettere "ecologicamente" e impone al sistema auto-osservazioni (non importa con quali esiti, anche se sicuramente paradossali, come il dibattito sull'ecologia ci insegna). Nella ecologia della comunicazione, possiamo dire, l'etica, forse perché più assuefatta agli anacronismi, ha condensato la domanda sulla responsabilità del tempo della tecnica e ha prodotto una diversa misura del suo tempo; e lo ha fatto, non da tanto, interrogandosi sul "principio responsabilità" (H. Jonas, *Il principio Responsabilità*, Torino, 1991). Sono due gli elementi *anacronistici* su cui dobbiamo soffermarci, perdendo ovviamente tempo: il primo è

quello derivante dall'angoscia di una velocità incontrollabile che impone di fermarsi e di riflettere (*euristica della paura*), il secondo è l'anacronismo per cui nell'orizzonte di questo tempo presente si immette un altro tempo, quello delle *generazioni future*.

Una singolare iniquità accompagna l'idea del tempo in cui individui, gruppi o popoli vivono. Essa è implicita in un silenzioso meccanismo di dipendenza di quelli che verranno da quelli che sono già venuti. Più o meno consciamente coloro che vivono nel tempo presente hanno il potere di far qualcosa, nel bene e nel male, per quelli che li seguiranno. E non sappiamo nemmeno con sicurezza se sia bene o male far qualcosa; ragionevolmente possiamo presupporre che i "posteri" dipendano dai "presenti", senza peraltro concedere alcuna sopravvalutazione al ruolo di questi ultimi. Ci sarà forse anche in questo un minimo di atteggiamento di "onnipotenza", ma è ragionevole pensare in tal modo.

Il rapporto tra i presenti ed i loro posteri è una specie di strada a senso unico in cui la direzione della scelta va dai presenti ai posteri.

J.Rawls nel 1971, in un periodo in cui la crisi del *welfare* non era certamente sentita e queste tematiche erano di una generazione di filosofi che veniva dalla seconda guerra e dalle sue distruzioni, in *Una teoria della giustizia* (Milano, 1982) spiega tutto questo con estrema incisività:

"E' un fatto naturale che le generazioni siano situate nel tempo, e che gli effettivi scambi tra loro abbiano luogo soltanto in una direzione. Noi possiamo fare qualcosa per i posteri, ma essi non possono fare nulla per noi. La situazione non può essere mutata, e quindi non si pone alcuna questione di giustizia. Ciò che è giusto o ingiusto è il modo in cui le istituzioni trattano i limiti naturali, e il modo in cui esse sono strutturate per trarre vantaggio dalle possibilità storiche" (p. 246).

3. GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE

Il gioco delle generazioni non si può saltare; esso è iscritto dentro vincoli naturali che non possono essere ribaltati. Dunque l'indifferenza è giustificata dall'imperscrutabilità che non può mutare conoscenze e situazioni. L'unico vero problema di giustizia tra generazioni diverse si pone per il modo in cui le istituzioni regolano l'accesso alle risorse limitate nel tempo e quindi agiscono sul vantaggio dato dalle possibilità storiche. Gli scambi effettivi allora esistono, dice Rawls, ma sono "virtuali"; sono sempre mediati da un presente che si auto-osserva e si auto-regola in un possibile e vincolante rapporto col suo futuro.

Non ci interessa tanto il versante etico-politico, pur relevantissimo, del discorso ormai corposo sulla giustizia inter-generazionale, quanto piuttosto quell'aspetto colto da Rawls del carattere simbolico e virtuale che a partire dal presente, ogni generazione instaura col suo futuro.

Credo che questo sia un tema importante: esso coinvolge modalità di osservazione, di descrizione e di regolazione di se stesso che il sistema sociale propone e che mi sembrano di grande

interesse per capire se può cambiare, e come, quella che con termine equivoco e rischioso si chiama la mentalità collettiva di un'epoca.

Le generazioni, i loro rapporti virtuali, i loro giuochi, sono null'altro che quel mondo di simboli di cui è esclusivamente costituita la società, secondo quanto ci ricorda Hugo von Hoffmanstahl nel *Libro degli amici*.

E' un tema complicato quello delle generazioni, cosparso di paradossi: vivono di un tempo per definizione instabile ma si rappresentano con identità stabili. Quanto più provvisorie tanto più sono inclini a costruirsi come qualcosa che non muta, come la struttura immutabile di una storia.

Incrocio continuo di sincronia e diacronia le generazioni non possono esistere come identità se non come riferimento - spesso antagonistico - ad una differenza (le altre "generazioni"). Così le loro identità vivono di un atteggiamento complice nei confronti di quello da cui si distinguono. Da sempre sul guado di due sponde: l'individuo e la comunità. Non di rado infatti il termine "generazione" si accompagna ad un possessivo: la mia, la nostra generazione. A volte connota "appartenenze" storiche (la generazione del dopo-guerra, quella del '68); altre volte si limita ad indicare cronografie o mere successioni temporali (la seconda generazione di immigrati, la cibernetica della terza generazione). La generazione classifica qualcosa, la definisce e la isola da qualcos'altro; identifica ma sulla base di continue provvisorietà.

Termine ambiguo "generazione"; stabilisce comunque e sempre relazioni a partire da un tempo e da un'identità che non possono vivere se non riferite ad altro. L'altro di una generazione è un dispositivo attraverso il quale si osserva e ci si osserva.. Ancora Rawls, ma lui dopo tanti altri, riprende il tema della giustizia inter-generazionale nel suo ultimo *Political Liberalism* (trad.it. Milano, 1994) correggendo e puntualizzando alcune precedenti asserzioni. Una in particolare merita di essere sottolineata: "*la società è un sistema di cooperazione attraverso le generazioni e le epoche*" (1994, 230).

Proprio Rawls che aveva considerato le generazioni come "destinate" ad un vincolo direzionale imm modificabile, pone al centro dell'etica la questione delle generazioni fino a definire la società come un "sistema" (ma l'uso forse è un po' generico) di cooperazione tra generazioni.

Cooperazione vuol dire legame stabile anche se virtuale in funzione di un compito comune. Le generazioni che cooperano non sono in successione storica immediata né tanto meno sono in una condizione di coesistenza (padri, nonni, figli). Esse sono distanti nel passato e nel futuro: di queste alcune sono persino soltanto possibili perché dipendono da scelte immediate che il presente adotterà rispetto al proprio futuro. Alcuni individui di generazioni future o alcune specie future potranno non esserci o saranno diverse da come il presente può immaginarsi. Ma il rapporto che a partire dal presente si instaura col futuro è ineliminabile.

Nell'idea di cooperazione vi è la scelta di una particolare forma di etica pubblica, contrattualistica, nel caso di Rawls. Ma vi è anche un'idea di *società* costruita sul gioco perenne e ineliminabile delle generazioni. Le specie biologiche, si sa, possono mutare e addirittura perire, ma

il sistema sociale no, fin quando della successione e della metamorfosi delle specie, compresa quella umana, si può comunicare. Le generazioni assumono allora il carattere di quel tessuto simbolico e comunicativo con cui un sistema sociale osserva e descrive se stesso: ne costituiscono il linguaggio.

Le definizioni non sono soltanto utensili più o meno raffinati per organizzare saperi. Spesso sono a loro volta delle tracce eloquenti di come i sistemi teorici osservano la società. Chi segua nell'arco degli ultimi decenni le numerose definizioni di "società" troverà che quelle più diffuse parlano di essa come di un *sistema di cooperazione*; altre, al contrario, come di un *sistema di conflitto*. L'unica variante di non sicura consistenza è rappresentata da quelle definizioni della società come "gioco di cooperazione" contro "gioco di conflitti". Le teorie più complesse e più elaborate, o soltanto più prudenti, parlano di sistemi o di giochi *misti* di cooperazione e di conflitto, immaginandole come in un meccanismo scalare misurabile da un massimo di conflitto ad un massimo di cooperazione. Scoprono cioè la relazionalità e la dipendenza reciproca di termini come "cooperazione" e "conflitto" che non possono essere osservati se non l'uno in riferimento all'altro.

Le difficoltà poi si ritrovano nel classificare epoche concrete o semplici teorie come più o meno cooperativi o più o meno conflittuali. E gli esempi sono divertenti: quando bisogna dare un posto a Marx che parte dal conflitto per arrivare alla sua pacificazione o a Pareto e Parsons che parlano continuamente di tendenze instabili all'equilibrio, la teoria deve riaggiustare continuamente se stessa.

Cooperazione e conflitto sono dunque strutture del sistema sociale così stabili da poterci costruire su una definizione. Ma sono sempre riferite ad un concreto sistema sociale o ad un sistema teorico fisso e fermo in un dato momento.

Quando Rawls definisce la società come sistema di cooperazione (conflittuale o di conflitti cooperativi) tra generazioni ed epoche introduce un elemento innovativo. Indica che il modo di pensare la società si sta spostando. Si sta allargando l'orizzonte dell'esperienza del sistema sociale ad un tempo che mette in discussione l'assolutismo del presente. L'etica da questo punto di vista tematizza problemi che sono stati già suggeriti nel sistema sociale, che, abbiamo visto, percepisce scarti tra diverse dimensioni del tempo e tematizza le sue percezioni sotto forma di anacronismi. Senza sminuirne la portata, ma guardando soltanto nell'ottica di una prospettiva di incongruità, l'etica informa proprio attraverso le sue tematizzazioni circa un modo di osservare e di descrivere e, suggerendo forme possibili di regolazione, mostra come problemi di regolazione del tempo vengano affrontati "dentro la società" e dal sistema sociale stesso.

Quello che però viene in discussione è il fondamento dello scambio intergenerazionale e, per questo, della giustizia tra generazioni. Il tradizionale impianto contrattualistico, tanto nella versione hobbesiana quanto in quella lockeana, presuppone reciprocità, che, nel caso delle generazioni future, è difficile ipotizzare. Bisognerebbe ricorrere ad un modello contrattualistico dissimmetrico, in assenza di reciprocità e soprattutto diacronico: la soluzione è ovviamente problematica e si riflette

nella qualificazione del rapporto “giuridico” tra generazioni presenti e generazioni future. Scegliere tra i diritti delle generazioni future e i doveri delle generazioni presente non è operazione meccanica di scelta tra equivalenti funzionali.

4. COSA HANNO FATTO I POSTERI PER NOI?

Il guardare alle generazioni nasconde una "grammatica del vedere" tutta costruita su quello che l'osservatore percepisce dentro il suo orizzonte di tempo e di spazio; non sfuggendo quindi ai paradossi del presente.

Questo mi sembra debba essere preso sul serio e su queste osservazioni paradossali occorre scavare; e i problemi dell'etica, in una *perspective by incongruity*, ci dicono molte cose sui nostri paradossi. Ci informano così dei limiti del presente attraverso l'etica del futuro; ci suggeriscono che non possiamo fare tutto quello che possiamo fare; ci ricordano che il nostro spazio e il nostro tempo di vita non sono unici né assoluti; espandono l'idea del nostro "prossimo"; complicano il contenuto delle nostre decisioni immediate e quotidiane, ma mentre ci fanno allungare lo sguardo sul futuro ci ricordano ambigualmente che l'unica vita che possiamo vivere è nel presente, esattamente come nel proprio presente vivrà ogni altra generazione. In una parola ci abitua ad auto-osservarci quanto più ci suggeriscono di osservare il "futuro".

Ma l'etica ci fa vedere che dalla sfera del piccolo e dell'individuale le generazioni sono diventate il nodo di scelte collettive sempre più grandi e sempre più comuni e di tutti (dal micro al macro). Così come nel seicento la teoria suggeriva il problema dell'ordine sociale tematizzando il disordine delle guerre, oggi l'insistere sulle future generazioni ci riporta con una certa coerenza al dramma del presente.

Il nesso tra quelle osservazioni e queste, tra quella elaborazione del tempo e questa, è meno contingente di quanto non appaia; entrambe lavorano su un'*euristica della paura* (H. Jonas) che spinge verso l'anacronismo del presente e aiuta a tematizzare osservazioni e regolazioni del sistema sociale. Alle origini della modernità *metus et indigentia* richiedevano azzeramento di un passato di violenze indifferenziate e investivano nel sovrano per avere un presente calcolabile in cui criteri di responsabilità tra i cittadini fossero reciproci e simmetrici; la *necessitas* spingeva verso una definizione degli spazi propri in funzione degli spazi dell'altro in base a convenzioni di cui il sovrano sarebbe dovuto esser garante. Il tempo era il presente e il prossimo era talmente prossimo da essere con-corrente.

Alla fine della modernità una paura più sottile e l'assenza o impotenza di un sovrano spinge per una nuova regolazione della società, in cui gli individui sono lasciati soli di fronte ad un prossimo spazialmente e temporalmente più ampio. Le responsabilità sono le proprie ma il soggetto cui rispondere sono le generazioni future; in assenza di un sovrano terzo che possa imputare responsabilità, la responsabilità si rispecchia nuda sul presente, sul contemporaneo. Il tragico moderno è appunto lo scoprirsi nell'essere chiamato a dover rispondere di tutto senza poterne essere responsabile. L'immagine che può rappresentare questo carattere tragico è il *Vor dem Gesetz*

di Kafka in cui la responsabilità ci pone domande su tutta la realtà che ci circonda e che è fatta di tempi che non sempre ci appartengono e di cui siamo chiamati a rispondere senza poterlo fare.

L'idea del disincantamento di cui il pensiero occidentale si è nutrito e che spesso ha considerato un presupposto della propria razionalità non ha risparmiato la propria concezione del tempo.

Persino, se non soprattutto, quando si presentava sotto le vesti ottimistiche di un progresso evolucionistico ineluttabile. Persino quando, diceva Wittgenstein, il "progresso" diventava non una caratteristica o una qualità, ma la struttura stessa della sua storia.

Basta per questo ripercorrere le pagine degli *Scritti politici* di Kant che nell'*Idea per una storia universale* respingeva la possibilità, peraltro teorica, che le generazioni precedenti dovessero portare il loro peso nel solo interesse di quelle successive e che a godere tutti i vantaggi dovesse essere l'ultima. Nulla della morale razionale e nessun principio altrimenti utilitaristico avrebbe potuto giustificare "sacrifici" di una generazione per le successive.

Su questo ogni teoria della giustizia inter-generazionale non può non tornarci; J.Rawls ricorda la teoria dell'iniquità cronologica descritta da Herzen, secondo il quale lo sviluppo umano sarebbe caratterizzato da un'ingiustizia di fondo per cui le generazioni presenti traggono profitto dal lavoro delle generazioni passate senza pagare il minimo prezzo. Le generazioni successive sarebbero dunque il prototipo dei *free riders*, dei profittatori. L'argomento è ovviamente ribaltabile sulla base della stessa idea evolucionistica dello sviluppo perché se lo sviluppo è costante si trae profitto dal passato ma si lavora nello stesso tempo per il futuro. Ma è interessante il modo in cui Herzen e Kant omettano dal loro campo di osservazione il tempo della reciprocità che un'idea della sviluppo aveva potuto suggerire; d'altro canto è proprio con Kant che prende corpo la consapevolezza dell'attualità.

Se i popoli amerindiani sono troppo presbiteri, questa lettura occidentale è troppo miope. O guarda troppo da vicino il presente perché non può o non vuole allungare lo sguardo verso il futuro, o limita la "diacronia" al passato. La sviluppa a senso unico, e nel caso di Herzen, la costruisce sul modello dell'occhio della rana che può percepire fotogrammi ma non sequenze. E ovviamente lo sguardo cade e si appunta sul presente annullando -o omettendo- il futuro.

"Cosa hanno fatto i posteri per me?" recita un'ironica battuta di Woody Allen, che ci ricorda con altro stile e altro linguaggio l'intero problema su cui si affanna la teoria distributiva della giustizia inter-generazionale. E' proprio questa la domanda intorno a cui si articolano letture dell'equità tra le generazioni che dallo scambio delle risorse scivolano verso etiche e pratiche dell'identità. Elias Canetti, non a caso, pensa alle generazioni future (e a quelle passate) come "masse invisibili" che acquistano la caratteristica della "densità" attraverso il tempo, assicurata da numeri elevati, da sequenze ininterrotte e unità, fin quasi all'indifferenziazione (*Massa e potere*, Milano 1981, 55).

5. IL TEMPO DELLE GENERAZIONI

Ma la diffidenza verso il futuro, tanto quanto la focalizzazione sul presente è capace anche di arricchimenti analitici indubbiamente salutari e non soltanto per l'affinamento dell'arte dell'argomentazione, ma per la comprensione stessa di una teoria della storia.

Quando J. P. Sartre nei *Cahiers pour une morale* riflette sul concetto di "generazioni storiche" il suo scetticismo si serve di argomenti incalzanti che partono da un esordio significativo tratto da Dilthey: "84 generazioni, dice Dilthey, dopo la repubblica romana". Il sospetto su una storia misurata sulle generazioni nasconde diffidenza sulla continuità. Così la critica di Sartre si appunta sugli usi linguistici e sui significati attribuiti al concetto di "generazione". La sua diffidenza è precisa: il problema è quello di definire cos'è una generazione. E' una causa storica, una modalità dello sviluppo, il luogo di un tramandare, il veicolo di una tradizione, un criterio di misurazione di un tempo più o meno artificiale, un fattore ontologico? E qual'è il lasso di tempo che separa una generazione dall'altra?

Si potrebbe dire venticinque anni quant'è lo scarto d'età tra padre e figlio in Europa, ma l'argomento non è abbastanza universalistico. Si può allora parlare di generazione soltanto per convenzione; ad esempio si può identificare una generazione del dopoguerra, ma in questo caso il tempo è scandito dall'evento della guerra che misura l'età, e la confusione tra denotazione connotazione è troppo alta. La diffidenza di Sartre riguarda il carattere troppo problematico ed ideologico del concetto di generazione che rimette ad una "decisione" troppo immersa nella "biografia" e nella ricostruzione che il presente impone al passato. Dove filosofie della storia sono troppo forti e troppo rigidamente costruite su macro-variabili l'idea delle generazioni o è episodica o è del tutto irrilevante. Questo vale per ogni filosofia della storia, dal marxismo all'esistenzialismo.

Lo è a maggior ragione per individui che condividono un'instabilità storica troppo elevata e in cui in diversa misura è forte la disponibilità al cambiamento; persino al cambiamento della propria biografia (Berger -Berger- Kellner). Il ragionare in termini di generazioni espone a una contingenza troppo provvisoria e selettiva, se ne può parlare ma soltanto nel linguaggio del senso comune. L'identificazione di generazioni e di epoche scivolerebbe nel caso e nell'arbitrio. Sarebbe un terreno troppo incerto per avventurarsi e se il passato è problematico, figurarsi il futuro!

"E' chiaro, conclude Sartre, la distinzione in generazioni non può servire per spiegare il contenuto del fatto storico"; può servire come descrizione formale della sua struttura ontologica. Il codice del linguaggio cambia da generazione a generazione. E' evento, fatto per la generazione futura, progetto per quella passata.

L'espressione "epoche generazionali" sta ad indicare le epoche, cioè le fratture, le divisioni e non le generazioni. Il movimento delle generazioni riproduce il meccanismo di una giostra su cui l'osservatore è salito.

L'unica operazione che questo osservatore si può consentire è quella di "temporalizzare" il tempo: non più osservare dalla giostra in movimento, ma scendervi e osservare la giostra in movimento con un notevole e ammirevole esercizio analitico. Può osservare quello che per le generazioni passate si intendeva per il proprio futuro.

Ogni generazione diventa il risultato di un *Vergangene Zukunft*, di un futuro passato (R.Koselleck) dove si può ritrovare proprio tutto, dal ritorno del sempre uguale, al movimento incessante, persino all'accelerazione del tempo storico che accomuna giacobini, rivoluzionari e manipolatori della natura.

Così il relativismo peraltro salutare si chiude nell'osservazione di una storia in cui il punto d'arrivo delle generazioni future è sempre un presente ma chiuso nel suo tempo sincronico, attuale. Quello che una generazione potrà vedere è quello che ha già visto o quello che altre generazioni passate hanno immaginato come loro futuro. Non possiamo vedere quello che non possiamo vedere è, per una volta, il vantaggio di una tautologia.

6. Doni e obblighi infiniti

Anche lo sguardo più critico che è capace di decomporre ogni filosofia della storia, quando affonda sull'anacronismo del tempo delle generazioni, si limita ad un movimento mono direzionale che guarda al presente verso il proprio passato. Lo fa con la solita acutezza, ma non salta questo movimento. Lo scambio generazionale rappresenta l'iniquità della storia e il tempo che lo racchiude sa di "malattia". Nella seconda dissertazione di *Genealogia della morale* Nietzsche non manca di lanciare questo suo secondo sguardo sulle generazioni e racchiude il gioco dello scambio nella cornice, non irrilevante, della "colpa, della cattiva coscienza e simili" (Milano, 1989, p. 78).

Il rapporto tra contemporanei e progenitori ha poco a che vedere con la coscienza morale e molto, invece, con un'economia politica dello scambio rappresentata dalla forma dell'obbligazione giuridica. Il rapporto tra le generazioni presenti e le passate, tra i contemporanei e i loro progenitori, è genealogicamente fondato su un obbligo che lega il debitore al suo creditore: i vincoli sentimentali e le "venerazioni" altro non sono che il mascheramento del debito. I contemporanei riconoscono il proprio obbligo nei confronti dei progenitori piuttosto che essere riconoscenti per la "generazione", per essere cioè fondatori della stirpe. Più avanti vedremo quanto sia rilevante l'idea del "debito infinito" e come proprio a partire da Nietzsche si venga dipanando un filo che lega *conoscenza*, *riconoscimento* e *riconoscenza*. La dimensione del dono e dell'obbligo di riconoscenza nei confronti della "gratuità", pur essendo vicino e partecipando della stessa origine, si differenzia dal terreno dell'obbligatorietà dello scambio ed entrambi, riconoscimento e riconoscenza hanno un rapporto non lineare e persino ambiguo con i meccanismi cognitivi della "conoscenza".

Nell'ambito della originaria comunità delle stirpi la generazione vivente riconosce ogni volta un'obbligazione giuridica nei confronti delle precedenti, dominata dalla persuasione mitico religiosa che la propria generazione (la "specie") esiste grazie ai sacrifici e alle opere, se non alla "volontà", degli antenati. Questi allora devono essere *ricompensati* con altrettanti sacrifici e opere. Si riconosce

un debito che non viene pagato mai una volta per tutte e che, invece di estinguersi, si rinnova continuamente per il fatto che ogni vantaggio successivo che ai contemporanei possa venire ricrea l'obbligo nei confronti dei progenitori. Il legame è indissolubile, lineare e a senso unico: tutto deriva da una "generazione", da un dono del generare, che vincola obbligatoriamente a restituzioni infinite. Si ribalta totalmente un'idea della redenzione, del *rede emere*, del ricomprare, del riprendere nel presente quello che è stato tolto e di cui si è stati privati agli inizi, ma se ne conferma la cornice dello scambio economico. Lo sguardo unicamente rivolto all'origine è fisso, non sopporta distrazioni che il vincolo obbligatorio conferma. I vantaggi nuovi che ogni generazione contemporanea ottiene ricreano automaticamente nuovi debiti verso le generazioni passate di progenitori. Non c'è alcuna gratuità e dove "generare" venisse rappresentato come "dono", si tratterebbe di un regalo avvelenato: la "doppiezza" della gratuità si svelerebbe inequivocabilmente. Non esiste alcuna gratuità; lo scambio è ferreo e le sue leggi richiedono obbligatoriamente che il *synallagma* venga onorato. Cosa si deve dare in cambio? Nietzsche è risoluto: sacrifici, feste, tempie, atti di omaggio, grandi riscatti in blocco sotto forme mostruose di riti sacrificali del primogenito. Ma soprattutto obbedienza: l'economia politica dello scambio generazionale è chiara, generazione contro obbedienza. Vincoli ferrei che non si possono scindere e che si rinnovano quanto più le autonomie dei tempi generazionali crescono; quanto più rischia di affievolirsi il vincolo tanto più deve essere rafforzato. Il debito sarà infinito e si rafforzerà col sacro svelato dal timore per quello che consegue dal tradimento della stirpe e per quello che la sua potenza può minacciare ("forse sta qui l'origine degli dei, un'origine dunque dal timore", p. 79). Il vincolo aumenta quanto più aumenta la durata e la potenza della stirpe, e viceversa. Ma quello che è più difficile da spiegare è il cammino inverso: il depotenziamento del vincolo che avviene perché declina la stirpe (e viceversa). L'*ingentilimento degli dei*, così lo chiama, avviene a partire da un'epoca e da un processo in cui viene meno la radice della generazione nel timore del rapporto col passato. Questo si interrompe quando si decompone il rapporto univoco che dal passato viene al presente e che vincola le generazioni contemporanee a rinnovare il debito dei confronti dei progenitori. Gli dei che si ingentiliscono fanno venir meno il senso di uno scambio economico e giuridico tra le generazioni. Questo si troverà senza radice e senza obblighi se non con se stesso: le potenze dell'astrattezza che il "socratismo" moderno praticeranno sveleranno le generazioni come esclusivamente presenti. Anche le generazioni diventeranno astratte: cosa sarà allora l'uguaglianza astratta dei codici moderni se non la negazione di un obbligo nei confronti dell'origine, ma anche la negazione di un "dono" che viene dal passato?

L'astrattezza del moderno svela questo processo e aiuta a capire l'emancipazione che ne consegue; ma non smette di ammonire che il debito rimane mentre il debitore sembra essere scomparso. Ci si obbliga allora nei confronti di quegli "dei ingentiliti" che non minacciano e non generano più timori, ma che non per questo sono creditori meno esosi.

L'utilità della storia che consente di parlare di futuro di un passato fa presto a convertirsi in danno consistente ed irreparabile. L'inquietudine comincia ad agitare la saggezza e il distacco dell'osservatore, gli insinua qualche sospetto e lo spinge furtivamente ad osare di più con lo sguardo.

Le distanze che ci separano dagli oggetti lontani si possono ridurre così come si possono ridurre decisamente gli enormi spazi di tempo che separano epoche e millenni e confinano generazioni in mondi totalmente estranei e non comunicanti.

Le "ottantaquattro generazioni" di Dilthey si dimezzano drasticamente e il tempo si abbrevia soltanto affinando lo sguardo. Cos'è questo lungo tempo che ci separa dal mondo antico? -si chiede Nietzsche nel suo *Utilità e danno della storia per la vita* (Milano, 1981, p. 66) in cosa consistono questi due millenni a partire da quell'anno da cui abbiamo cominciato a misurare i nostri anni? Cos'è dunque questo tempo lunghissimo che noi scandiamo in antico, premoderno, moderno, in cui ogni epoca è un *post* di qualcosa?

La risposta di Nietzsche è significativa: sono *trentaquattro vite* messe una accanto all'altra, considerando una durata media della vita tra sessanta e sessantacinque anni. L'idea che trentaquattro vite separino Nietzsche da Tiberio riduce enormemente le distanze; non accelera ma abbrevia il tempo. Rende tutto più piccolo e familiare, meno estraneo. Così il futuro di una generazione sta lì ad un passo alla distanza di una o due vite. Ci ravvicina il passato ma ci fa sentire anche più contiguo il futuro: e la vicinanza e la contiguità fanno aumentare contatti, rendono comuni spazi, uniformano vite e credenze, espandono i confini dell'amor proprio. Effetto non trascurabile di un'involontaria arroganza del genere umano, sostiene Nietzsche, che è tuttavia una cosa tenace e perseverante; non vuol essere osservato nei suoi passi -in avanti e indietro- in base alle migliaia di anni, ma ama scomporsi e presentarsi come successione di poche vite. La misura tradisce il difetto dell'osservatore che, dentro la storia, vede se stesso nell'ultima generazione della storia e così la vecchiaia del genere umano si trasforma nella sua modernità. Le migliaia di anni sono un pezzo breve della storia vista dal punto di vista del "tempo del mondo", ma sono un pezzo lungo e lontano nelle origini se visto dal punto di vista del tempo della vita. E la vita è quella che, accanto ad altre vite precedenti, può perdere la profondità storica ma acquistare una prossimità inattesa.

L'osservatore trae vantaggio dalla propria inquietudine; si accorge che si può volger lo sguardo più in là di quanto non si fosse abituati a pensare.

Il "secondo sguardo" che mancava ai moralisti del suo tempo Nietzsche lo esercita decomponendo spazi e tempi consueti ormai condannati a non indicare altro che l'ovvietà. Il secondo sguardo infrange "misure", decompone tecniche e deforma strumenti troppo rigidi.

Suggerimento ben accolto dal Borges delle *Finzioni* che immagina appunto metri deformati: sostituire il sistema di misurazione decimale con un sistema altrettanto artificiale di misurazione tridecimale. Così oggi non siamo più nel 1996 ma all'incirca nel 1500 ed io ho appena superato la trentina. Perché un artificio e non un altro? Il tempo si contrae e la lontananza si disperde rinunciando alla sua compattezza.

L'artificio però nasconde altri tesori. Quando Borges si ripiega sul pensiero medievale incontra l'antica questione dell'onnipotenza di Dio non ancora appesantita, nel senso di complicata, dalla *querelle* riformista della grazia e della predestinazione. Il modello tramandato è quello del Dio

che governa il destino degli uomini. Ma mentre la capacità di cambiare il futuro è anche degli uomini, come poco più tardi insegnerà il modello umanistico del *quisque faber fortunae suae*, da rimettere esclusivamente all'onnipotenza di Dio è, al contrario, la capacità di cambiare il passato. L'umanità si potrebbe risvegliare un giorno con un'altra storia, un altro passato.

La vera onnipotenza di Dio starebbe lì, nella capacità di trasformare il passato e non semplicemente nella possibilità di cambiare il futuro che rimane un'attività "troppo umana". L'umanità allora avrebbe un'altra storia, ma anche la storia avrebbe un'altra umanità. E' qui che si inverte una lunga tradizione che da Matteo ad Agostino aveva quasi esonerato l'uomo dalla responsabilità morale nei confronti del futuro; ne aveva alleggerito il peso affidandolo all'idea di Provvidenza. Alleggerimento che sotto forme diverse si ritrova nella mano invisibile di A. Smith e nell'idea di *arcanum* che il disegno imprescrutabile della natura conserva in Kant.

L'occhio paradossale infrange certezze: il futuro è progettabile e a portata di mano. L'incommensurabile, l'intrasparente e quindi anche l'immodificabile, è nel passato. Quello che non possiamo vedere del destino non è consegnato all'imperscrutabilità del futuro ma ai legami intricati del passato.

Il vero nodo gordiano da recidere (e da de-cidere) è nel passato; e mai come in questo caso si ripresenta il senso di una comune appartenenza dei termini tedeschi *Geschichte* (storia), *Schichtung* (stratificazione) e *Geschick* (destino).

7. LA SINDROME DI PALOMAR

Vista dall'interno l'oscillazione dell'identità segue gli stessi percorsi ma cambia codici di riferimento. L'identità che osserva dal suo interno mentre viene osservata dal suo esterno assomiglia a tutti gli *observing systems* descritti da H. von Förster e ogni identità è sistema come ogni sistema ha la sua identità. A spiegarcelo, forse meglio di ogni trattato scientifico, è *Palomar*, il personaggio di Calvino. Non a caso *Palomar* in questa parte dell'opera è "in società" e tra le eloquenti condizioni di questo incantevole personaggio contemporaneo sospeso nel tempo, I. Calvino annovera e descrive in maniera ineguagliabile "il silenzio".

"Il signor Palomar non riesce a spicciare parola" in un'epoca come la nostra in cui si comunica con estrema difficoltà. Si parla molto ma si comunica poco. E si comunica poco soprattutto perché le generazioni non trovano mai un punto di incontro neanche precario; Palomar vive infatti "in un'epoca in cui l'insofferenza degli anziani per i giovani e dei giovani per gli anziani ha toccato il suo culmine" (la nostra, tutte).

L'inquietudine dell'epoca è dunque data da questa condizione simmetrica e reciproca in cui le generazioni si trovano. L'insofferenza che le separa è quella che le accomuna in un gioco speculare:

"Gli anziani non fanno altro che accumulare argomenti per dire finalmente ai giovani quel che si meritano e i giovani non aspettano altro che queste occasioni per dimostrare che gli anziani non capiscono niente".

Giochi speculari: i meriti degli uni sono demeriti degli altri. Tutto il gioco sta nel coagulare energie ed accumulare argomenti da spendere nel delegittimare l'altro: spendere il proprio tempo a dimostrare che gli anziani non capiscono niente è la riprova da parte degli anziani che a non capir niente sono i giovani. Il gioco si auto-alimenta di queste reciprocità negative e si auto-perpetua. Tanto gli uni quanto gli altri "sono troppo infervorati nelle tesi che stanno sostenendo" e troppo pronti ad osservare gli altri per fermarsi a riflettere. La capacità di auto-osservazione è inversamente proporzionale alla concentrazione dell'osservazione dell'altro.

Tecniche note che mettono in gioco ogni "etnocentrismo" che altro non è se non un "campanilismo" miope e bugiardo.

Così Palomar nel fervore della lotta prova con insuccesso ad interloquire; nessuno dà retta a quello che vuol dire e "che lui cerca di chiarire a se stesso". La sua difficoltà è data dal fatto che preferirebbe fare o ricevere delle domande, più che affermare verità. Esattamente il contrario di quanto ogni generazione fa quando pone come differenza irrinunciabile la propria identità generazionale. Farsi delle domande piuttosto che prender posizione per la propria verità significa fuori-uscire dal gioco delle "generazioni", significa osservare il "codice" delle generazioni piuttosto che osservare dentro il codice delle generazioni stesse. Problema di ogni gioco di osservazione capace di allargare il proprio campo soltanto grazie a quella singolare strategia di fuga che consente di guardarsi come uno degli attori in gioco assieme ad altri, di guardare il gioco piuttosto che dentro il gioco. Rinunciando così ad ogni arrogante, miope e deludente protagonismo.

Ma il clamore è eccessivo perché gli si dia retta; eccessivo come lo è la sordità di *ogni* generazione, che vive del suo rapporto ineliminabile con le altre ma tende a negarle. In una paradossale condizione di doppio legame.

Meglio di ogni altro saggio scientifico sull'argomento, Calvino attraverso il suo personaggio punta lo sguardo sul paradosso dell'identità generazionale. Essa infatti vive di questo codice paradossale che la costruisce sulla base della sua differenza e dipendendo da essa; ma soprattutto la fa vivere di una condizione per cui l'identità è tanto più solida e caparbiamente arroccata sul suo "campanilismo", tanto blindata quanto più è determinata da provvisorietà e contingenza. Le generazioni passano o sono passate ma il dato della mutabilità non impedisce il costituirsi di identità simmetriche ed opposte. Si potrà dire che essere giovani è il dato passeggero per l'individui o per intere masse di attori, ma stabile per tutta quella condizione che si è trovata e si troverà sempre a condividere quella fascia generazionale. Ma allora non si tratta di elaborare identità, ma di decifrare il modo in cui una cultura si trasmette e valica confini generazionali. Ma la provvisorietà diventa problema ancora più inestricabile quando il ciclo generazionale si allarga nel tempo e nello spazio e finisce per essere il vero elemento strutturale che definisce intere culture.

Proprio la provvisorietà su cui si elabora un'identità così solida da diventare "metafisica" (nel senso della *Metafisica della gioventù* di cui parla W. Benjamin) svela tutto il suo un dato paradossale; il paradosso non è dell'osservazione, che, semmai, lo replica, ma della identità che si costruisce così definitivamente sulla "provvisorietà" dell'appartenenza ad una generazione. Ed è evidente che è diversa l'identità generazionale da quella sessuale o da quella geografica, ma di tutte le identità condivide i giochi di osservazione.

8. IL FUTURO DEL DIRITTO

L'interferenza tra *tempo della vita* e *tempo del mondo*, che dall'inizio ci ha guidati lungo il terreno accidentato delle generazioni future, è la cornice dentro la quale si è andato delineando il problema di una teoria normativa dei diritti delle generazioni future. Non deve sorprendere il gioco della normatività riferita ai diritti; non si tratta, come sappiamo, di tautologia. Anche quando una norma definisca "diritti" quelli delle generazioni future, si pone il problema dell'ambito entro il quale essi si esplicano, vengono fatti valere, dei limiti dentro i quali operano. Si dovrebbe cominciare a discutere, e risolvere, tutte le questioni che attengono alla natura e all'estensione di tali diritti. Innanzitutto occorrerebbe superare la dimensione *subjectloss* dei diritti delle generazioni future, rispondendo alla domanda su chi possa legittimamente parlare "in nome e per conto delle generazioni future" (o della natura, o degli animali e così via). La ovvia risposta dell'esistenza di "rappresentanti", da una parte può rimandare ad un'idea di "sfera pubblica" capace di ricomprendere dentro di sé le future generazioni; dall'altra può essere "rinviata" alla tassonomia dei "diritti umani" (dignità, autodeterminazione, libertà, uguaglianza, salute, ambiente). Non vedo difficoltà nel riferimento, sempre, in una certa misura, paradossale, alla sfera pubblica o all'umanità. Per questo occorre ancora una volta un'*ap-prossimazione* al problema capace di decomporre la "metafisica" (l'umanità si può minacciare soltanto da sola, ma sempre da sola può trovare tutela); ma non basta. A "parlare", e quindi rappresentare, in nome delle generazioni future è il presente: la forbice tra *tempo della vita* e *tempo del mondo* ritorna come problema. Del resto, si è sostenuto non per caso che la scelta del presente per il futuro nasconde inevitabilmente una quota inevitabile di etno centrismo e quindi corre il rischio di rappresentarsi la vita di altri sulla base di parametri propri o di "destinare" ad altri modelli propri di vita. Questo è per certi versi inevitabile; non è senza ragione che J. Rawls parli di altruismo "moderato" capace di temperare anche tali difficoltà. D'altra parte l'intero modello dello "scambio", e quindi della "giustizia intergenerazionale", impone di superare non soltanto il modello della "reciprocità negativa", ma di guardare oltre il gioco della reciprocità fondato sui diritti che, come abbiamo visto, non ci porta da nessuna parte.

Le incertezze di una teoria della normatività costruita sui diritti trovano una forte specularità in una tavola dei doveri. La contestazione del fondamento "contrattualista" ne è già un sintomo forte, connesso indissolubilmente ad un'idea della reciprocità. O i limiti, e i relativi doveri, riguardano già il contenuto giuridico della sfera del presente, dell'attuale e ne costituisce il confine da non superare, oppure il vincolo è poco giustificabile in "nome delle generazioni future", o giustificabile soltanto su altre basi. Pensiamo all'utilizzazione del principio di precauzione e a come le retroazioni negative sui "principi" del sistema del diritto producono contraddizioni forti difficilmente accettabili sul piano

puramente teorico. Tanto più che in tutti gli atti normativi che si richiamano al principio di precauzione ci si riferisce ad un arco temporale riferito a prossimità generazionali ravvicinate: si parla del presente e, semmai, per effetto di questo, del futuro.

Concordo totalmente con la ricostruzione di E. Lecaldano e accetterei anche il suggerimento a scavare nella possibile utilizzazione del “divieto dell’abuso del diritto”, su cui rimangono importanti le pagine di Pietro Rescigno. Tanto più che nella Carta di Nizza l’articolo finale è, non per caso, dedicato al divieto dell’abuso del diritto. L’unico problema, che non è dettato dalla scarsa utilizzazione del principio, è che l’abuso rimane strutturalmente connesso alla dinamica dei diritti del presente: non esce dal gioco della reciprocità.

Più in generale, e anche questo è motivo di consenso nei confronti di E. Lecaldano, vi è una profonda continuità tra la logica dei “doveri” e l’etica della responsabilità, almeno nella sua declinazione in chiave di *conseguenzialismo*. Anche se la trasposizione non è meccanica si può dire che ci sia una certa continuità, almeno nel senso che i doveri potrebbero rappresentare sanzioni riferite ad azioni dall’esito moralmente non accettabile. Se si corregge la tesi di D. Parfit (utilitarismo dell’atto) col conseguenzialismo indiretto della regola, si ha la possibilità di imputare ingiustizia a meccanismi che creino sofferenza per le generazioni future e ne limitino le libertà. Non abbiamo, ovviamente risolto il problema, se non altro perché le sofferenze sono calcolabili solo in parte e sulla base di proiezioni negative (non possiamo fare). Ci possono essere sofferenze tanto perché facciamo, quanto perché non facciamo: l’esempio della genetica, che è soltanto uno, ci riporterà sempre al gioco infinito del carattere ambivalente della tecnica e ogni rischio rappresenterà la doppiezza (del fare e del non fare, del consentire e del vietare).

Per concludere; finora all’interno delle operazioni del sistema giuridico, con tutti i problemi, i vincoli, le “determinatezze” del linguaggio che ciò comporta, si può dire che, tanto in chiave di diritti, quanto in chiave di doveri, l’unica direzione che il senso normativo del diritto può prudentemente suggerirci è quella di obbedire all’unica regola virtuosa che esso, anche storicamente, si è dato: tale regola è quella che salva la differenza del diritto dalla con-fusione con altri linguaggi sostanzialisti. Salvare le possibilità (*save the chances*) significa non usare logiche sacrificali, evitare divieti e permessi assoluti, ma orientarsi alla massimizzazione della libertà. Questa, ovviamente, deve contemplare non i presenti, ma anche coloro che dovranno e potranno scegliere. La libertà è quindi del “prossimo” con tutto quello che in termini di spazio e tempo questo comporta.

COMO CITAR ESSE DOCUMENTO:

RESTA, Eligio. Tra generazioni. Revista do Direito, Santa Cruz do Sul, v. 1, n. 54, p. 2-19, jun. 2018.
 ISSN 1982-9957. Disponível em:
 <<https://online.unisc.br/seer/index.php/direito/article/view/12148>>. Acesso em: _____.
 doi:<http://dx.doi.org/10.17058/rdunisc.v1i54.12148>.