COLLQUIONLINE

L'AMBIENTE SI PUÒ SALVARE?

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
PRESS

INDICE

Editoriale

CLOTILDE PUNZO, *Verde è il colore emblematico della natura.* 3

AGORÀ

LORENZO DE CAPRIO, *Scienza, Natura e Rischio.* 9

MARIA ANTONIETTA LA TORRE, *Etica, ambiente, consumi: la responsabilità socio-ambientale delle imprese e l'environmental governance.* 24

UGO LEONE, *La terra si può salvare?* 33

ROBERTO VONA, *Management delle biotecnologie.* 38

PERCORSI

PAOLO BECCHI, *La "morte cerebrale" è la fine della vita?* 43

BENEDETTO XVI, *Discorso al congresso internazionale promosso dalla Pontificia Accademia per la Vita sul tema Un dono per la vita. Considerazioni sulla donazione di organi.* 46

CONFERENZA EPISCOPALE CAMPANA, *Messaggio dei Vescovi della Campania ai propri fedeli e agli uomini di buona volontà in difesa dell'ambiente.* 49

FRANCO RAFFI, *Il messaggio francescano di "Terra Mater".* 51

La Carta di Gubbio 2007 54

FRANCO RAFFI, *Terra Mater. Dall'ottavo centenario della nascita di S. Francesco d'Assisi (1982) all'ottavo centenario della sua conversione (2007).* 57

SEGNALI ED INCROCI

PASQUALE GIUSTINIANI, *La domanda umana sul dolore e la ricerca di nuovi approcci linguistici.* 65

PASQUALE GIUSTINIANI, *Tra laicità debole e laicità fatua. Gli interventi di P. Bonetti su "Critica liberale".* 74

PASQUALE GIUSTINIANI, *Rifiuti in Campania: "La vera emergenza è la bonifica del territorio".* 83

PASQUALE GIUSTINIANI, *Prima che sia troppo tardi.* 85

PASQUALE GIUSTINIANI, *Occorre cambiare gli stili di vita.* 87

VERDE È IL COLORE EMBLEMATICO DELLA NATURA

CLOTILDE PUNZO

"Verde è il colore emblematico della natura", scrive Giovanni Sartori sulla prima pagina del Corriere della Sera del 15 agosto scorso (Ecologia e Politica. Verdi Fasulli e Governo Sordo). E se il verde, come sostiene Sartori, è il colore "emblematico" della natura, da intendersi evidentemente come l'emblema cromatico di una natura "al naturale", ossia incontaminata e di primordiale purezza, altro, invece, è il colore "problematico" che della natura - intesa come ambiente e habitat, come ecosistema e complesso di risorse disponibili - ci dà l'attuale condizione di preoccupante alterazione e, quindi, di grave sofferenza.

Soprattutto, in una visione planetaria, questo "problematico colore" connota la reale e preoccupante condizione di un pianeta agonizzante sotto il calpestìo di una crescente popolazione che, a fronte di risorse finite e scorte limitate, chiede avidamente, e spesso sconsideratamente, spazi, energia, terra, restituendo rifiuti, scorie tossiche e carcasse di dismessa tecnologia. Un pianeta di cui è, per fortuna, ancora innegabile la grande bellezza: "il luccichìo del Mediterraneo, la magnificenza del deserto nordafricano, la lussureggiante foresta dell'Asia, la vastità dell'Oceano Pacifico, l'orizzonte sul quale il sole sorge e cala, il maestoso splendore della bellezza naturale dell'Australia". Per questo "forse con riluttanza giungiamo ad ammettere che vi sono anche delle ferite che segnano la superficie della Terra: l'erosione e la deforestazione, lo sperpero delle risorse minerali e marine per alimentare un insaziabile consumismo" (dal discorso pronunciato da Benedetto XVI nella cerimonia di accoglienza dei giovani nel molo di Barangaroo, Sidney, 17/7/2008).

Spesso l'insaziabile consumismo, di cui parla Benedetto XVI, soprattutto i grandi e intricati interessi retrostanti al perverso fenomeno, impediscono, o quanto meno rallentano, anche la messa in campo di efficaci politiche di investimento che abbiano il fine di salvaguardare la salubrità dell'ecosfera e, di conseguenza, garantire alle specie viventi la continuità nella conservazione e riproduzione delle risorse disponibili. Qui il raggio si allarga se il termine "risorsa" non viene inteso esclusivamente come bene di consumo, come contemporaneo "fast food", ma anche nel senso più ampio di "patrimonio culturale", secondo l'accezione culturale che ne dà il vigente codice dei beni culturali, il quale rimanda a criteri di gestione ben diversi e più intensi di una mera fruizione e consumazione.

È noto a tutti, grazie al martellante raid mediatico, in quali condizioni versi l'ambiente di cui facciamo parte e dal quale siamo dipendenti. Le viviamo in casa nostra le difficoltà per il persistente eco-degrado e sappiamo anche quanto un disastro ecologico che investa regioni lontane da altre, in realtà, non resta circoscritto al luogo in cui esso purtroppo si verifica. È conoscenza comune che allo sfrenato e irresponsabile "consumo del mondo" che sottrae humus e depaupera fonti di fertilità, ad approcci al territorio con l'arma del saccheggio, va opposta una logica di sviluppo, riequilibrio e raziocinio, che improntì ogni elaborazione e azione quotidiana che i governi devono sostenere, vanno opposti progetti di orientamento vettoriale mirato per governare il consumo perché lo stesso diventi critico, equo e solidale. Dove sono, allora, i tanti auspicati progetti sulla sostenibilità, i programmi finalizzati alla protezione e al ripristino della integrità dei sistemi econologici della Terra e alla prevenzione dei danni ambientali seri o irreversibili, le soluzioni ecocompatibili

per garantire la sopravvivenza della biodiversità, i sistemi di recupero delle aree verdi (forestazione, ripiantazione) per riqualificare il territorio? Dibattere di natura, non è solo perdersi in una visione idilliaca e romantica di un mitico mondo perduto fatto di latte e di miele o di quello fanciullesco della vispa Teresa dai fondali picchiettati di verde e di giallo simboleggianti cromaticamente l'erbetta e le farfalle. Si tratta di far passare un principio etico di rispetto della natura, che richiama quello più ampio di espansione delle libertà reali di cui tutti gli esseri umani devono godere, nella sfera privata come in quella sociale e politica. Come, ad esempio, poter disporre di acqua pulita o vedersi restituire lo spazio pubblico per poterne fruire contro deprecabili interventi espropriativi che non tengono in nessun conto le esigenze della collettività. "La gente implora coinvolgimento e sana educazione circa il modo più idoneo di progettare i consumi e la sostenibilità alimentare, la corretta fruizione dei beni paesaggistici e culturali, la differenziazione, lo smaltimento, il trattamento, il ri-uso, la riqualificazione e le possibili, e più avanzate e sicure, soluzioni tecniche per il ciclo dei rifiuti. In tale prospettiva bisogna anche tener conto che la gente aspira alla sicurezza e alla salute propria, degli animali, dei vegetali e dell'ambiente, anche in riferimento alle generazioni future che saranno chiamate ad abitare la terra; domanda legalità e sicurezza nella gestione del territorio, delle coste e dei beni essenziali; respinge qualunque infiltrazione malavitosa o camorristica negli affari connessi alle esigenze del vivere associato e dello stare al mondo" (Messaggio dei Vescovi della Campania ai propri fedeli e agli uomini di buona volontà in difesa dell'ambiente, Conferenza Episcopale Campana, 10 gennaio 2008).

Fermo restando che la conservazione della natura e della bellezza dei luoghi ha pure finalità di tipo estetico-contemplativo, esistono delle interconnessioni che sono ormai inevitabili nell'era del globale che pure abbiamo strutturalmente costituito, per cui in una governance che in ultima analisi persegue fini di sviluppo globale, non si può prescindere dall'essere attenti all'impatto che scelte di stampo economico-socio-politico hanno sulla gestione delle risorse ambientali; non si può prescindere dal rappresentarsi le conseguenze che possano derivare all'habitat da una innovazione tecnologica inarrestabile, estesa oramai a tutti i livelli di vita, e non sempre rispettosa degli equilibri naturali. Pensiamo alla questione dei rifiuti, a ciò che va dismesso perché non più ritenuto utile dal mercato e, quindi, non più assorbibile dallo stesso. Ma le considerazioni e le domande sono davvero tante. Ad esempio, quanto costa una guerra all'umanità in termine di ambiente e di sostenibilità? Quanto costa non decidere del futuro dello spazio, non avere una visione globale dei luoghi e lasciare in abbandono una "quantità di spazi indecisi, privi di funzione sui quali è difficile posare un nome" ("Il terzo paesaggio" di Gilles Clèments da "Green Island - Piazze, isole e verde urbano - On cities, hortus and wild gardens", a cura di Claudia Zanfi, Damiani Editore, Bologna 2008)? L'ambiente è salute ed energia, è spazio e godimento per il tempo libero, è sostentamento e tant'altro ancora.

"Il timore - continua Sartori - è che anche dal governo in carica di ecologia sentiremo parlare poco e fare ancora meno. Eppure la domanda che oramai si pone in tutto l'Occidente è: come va la salute della Terra? Domanda alla quale quasi tutti (salvo i silenziosissimi italiani) rispondono maluccio, e anzi ancor peggio del previsto". Come si legge nella Carta di Gubbio 2007, "negli ultimi anni si sono moltiplicati gli appelli allarmati di esponenti della comunità scientifica, diretti in particolare alle autorità politiche". Tuttavia "i cambiamenti necessari tardano a mettersi in moto: la molla della paura non basta a superare la cultura del

profitto fine a se stesso, né a scalfire la spinta consumistica che essa continuamente induce". Il problema è indubbiamente politico. Se rapportiamo tutto questo gran parlare alle situazioni locali, alle condizioni che quotidianamente ognuno di noi, nel suo microcosmo vede e soffre, allora arriviamo a toccare con mano quanto i ritardi, le negligenze, le omissioni di stampo politico e amministrativo, gli incastri inscindibili tra economia legale ed economia criminale, minano, centimetro per centimetro, la salute globale, le condizioni e la qualità della vita, proprio quando, paradossalmente, alla ribalta vengono portati proprio i grandi temi dell'inquinamento, della sicurezza a tutti i livelli, della salute e della integrità sociale, della giustizia e della pace. Si legga la denuncia del Circolo Lodiverde di Legambiente (4 luglio 2008): "Sul fronte dell'energia verde la nostra bella Nazione stenta a decollare. Nel 2006 ha segnato uno dei livelli più bassi mai registrati (16,6% di produzione del settore elettrico), rimanendo lontana dai target fissati da protocollo di Kyoto e Unione europea. In Germania la classe politica vede ben chiaramente la direzione da prendere in merito alla produzione di energia, mentre noi sottostiamo quotidianamente nell'incertezza e nell'arretratezza culturale (a che di comitati di cosiddetti ambientalisti pronti a tutto pur di infangare la tecnologia dell'eolico e pur di mantenere un insostenibili status quo dell'energia italiana)".

Ma pensiamo, anche, all'emergenza rifiuti in Campania, per rimanere in casa nostra, per la quale sembra ancora lontana la definizione, continuando lo stato di malessere dei cittadini, che ricorda addirittura climi da rivolte e insurrezioni. "Appare strano - scrive Franco Ortolani, Ordinario di Geologia dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II" - che lo Stato italiano in 14 anni non sia riuscito a risolvere la raccolta, trattamento e smaltimento dei rifiuti in Campania (…). Varie indagini della magistratura hanno evidenziato che sotto la protezione del Commissariato di Governo sarebbero stati commessi vari abusi e attività non lecite come si evince dal processo in corso contro 28 imputati, tra cui ex vertici Impregilo e del Commissariato e il governatore Antonio Bassolino; vari alti funzionari del Commissariato sono stati interessati dall'attività della magistratura". E, dunque, è lecito chiedersi, come si chiede Ortolani, "ma quale Stato italiano è stato ed è presente in Campania?". Uno Stato che "finora si è caratterizzato per favorire e proteggere coloro che hanno speso disinvoltamente i soldi pubblici e coloro che hanno realizzato interventi non idonei a risolvere lo scandalo rifiuti danneggiando le risorse ambientali e idriche e con esse l'assetto socio-economico regionale" ("Scandalo rifiuti in Campania: lo Stato protegge chi sbaglia e guadagna e da botte a chi paga" 17 agosto 2008). Un assetto sconvolto, esplosivo, che purtroppo fa riesumare la delusione e il rammarico di molti che hanno inneggiato - e continuano a farlo - ad andarsene altrove per recuperare un minimo di vivibilità e di dignità.

Nell'articolo "2008 fuga dalla Campania" di Giampaolo Visetti, pubblicato da "la Repubblica" del 27 settembre 2008, le descrizioni come le denunce lasciano senza parole, senza possibilità di commento. "Una guerra nuova - scrive Visetti - non solo tra i poveri, ma tra questi e la criminalità che, sconfitto lo Stato, deve difendersi dalla rivolta dei propri sicari, o di nuovi concorrenti. "La Campania - dice Alex Zanotelli, missionario alla Sanità, [dopo esserlo stato nell'inferno di Corogocho] - non è più un serbatoio significativo di schiavi per il Nord. Il Paese ha scelto: musulmani e neri, per pagare ancora meno la mano d'opera clandestina e ammorbidire l'Islam. Lo scontro esplode qui: italiani poveri contro stranieri poveri. Vincono i secondi, perché la Campania ormai è la piattaforma logistica per le scorie non smaltibili dell'Europa. Solo un

africano accetta di vivere in una discarica e riconosce l'affare spietato tra politica e criminalità, il patto massone per la "somalizzazione" del Sud. Lo Stato ci mette terra, uomini e miseria, la camorra soldi e controllo. Non si capisce che siamo prossimi all'esplosione. Chi può scappa: nelle strade si agita una massa di disperati che non ha più nulla da perdere". Dopo trent'anni di rifiuti tossici che hanno distrutto l'agricoltura, qui si aspettavano i soldati per bonificare i terreni. Invece i militare arrivano per presidiare nuove discariche e nuovi inceneritori".

Sono, dunque, molti a temere, come scrive Ugo Leone nelle pagine successive, "che la Terra sia in coma". E, come sempre in presenza di un coma, i "familiari" chiedono: si può salvare?". Non siamo ancora alla fase terminale ma sicuramente non vanno sottovalutati certi segnali chiari di insostenibilità, tenuto conto che il consumo mondiale è di gran lunga superiore alla capacità stessa della terra di rigenerarsi, determinando così un deficit ecologico, fondato essenzialmente sull'abitudine a trascurare il capitale naturale come fattore di produzione, che tende ad allargarsi pericolosamente.

Vero è che non solo i politici sono chiamati all'appello. Entra come sempre in gioco anche la responsabilità individuale. Non è più il tempo di ignorare o delegare. Non è più il tempo dell'indifferenza o del silenzio. Non a caso la Carta di Gubbio parla di educazione ambientale per suscitare un interesse a cooperare, tenuto conto che gli aspetti ecologici, economici e culturali costituiscono un insieme. È necessaria una conversione ecologica perché ciascuno si senta consapevole e responsabile della protezione ambientale, "riconoscendo l'interdipendenza di tutti gli esseri viventi e che ogni forma di vita è preziosa, indipendentemente dal suo valore per gli esseri umani" (La Carta della terra. Dichiarazione universale, marzo 2000). Un fronte sul quale è impegnata la stessa Chiesa, la quale schiera i suoi pastori a sensibilizzare "costantemente i fedeli ad essere responsabilmente partecipi ed attivi nella promozione di una diversa qualità della vita nella protezione naturalistica ed ambientale" (Giovanni Paolo II, esortazione apostolica "Pastores gregis", 16 ottobre 2003).

In un'intervista, rilasciata il I luglio scorso a Laura Tussi di politicamente corretto.com, Moni Ovadia dice: «"Tu" non sei libero finché tutti non sono redenti dalla condizione di asservimento e di schiavitù. Questo è un processo cognitivo di consapevolezza non imposto dall'alto, occorre molta pazienza (…). Non bisogna rinunciare all'Utopia, ognuno deve interpretare la propria parte anche per le prossime, le future generazioni, perché facciano la loro e così via… perché il processo di liberazione è all'infinito. I veri processi evolutivi devono entrare nelle fibre, a livello viscerale, emotivo, sentimentale, nei canoni valoriali, culturali delle generazioni, con la tradizione di "generazione in generazione"».

Le parole di Ovadia sembrano fare eco a Gianfranco Ravasi, che, nel suo commento a "Conoscere la Bibbia", richiamando la dichiarazione attribuita a Pascal "Adamo è mio padre, sono io, ed è mio figlio", scrive: "Adamo è questo filo ininterrotto genealogico: là dove sulla faccia della terra appare l'umanità, là abbiamo Adamo. E allora questa storia non è così lontana né riguarda un personaggio assolutamente remoto, collegato a noi con un filo così esile, da essere quasi irrilevante. Si tratta invece di noi; la questione è nostra; il protagonista è quel primo uomo, ma anche l'ultimo uomo." In proposito, Ravasi richiama un film ungherese presentato alla mostra di Venezia nel 1984, dal titolo "Annunciazione", opera del regista Adras

Jeles, che si rifà, a sua volta, al poema di Imre Madach, "La tragedia dell'uomo" (1861). Protagonisti del film sono bambini di età compresa tra gli otto e i dodici anni.

"Protagonista - continua Ravasi - è naturalmente Adamo, il quale, dopo essere stato creato, uscito dalle mani di Dio, entrato nel mondo, una sera, dopo aver vissuto con la sua donna, è colpito da un sonno profondissimo, e in questo sonno il tentatore gli fa vedere, quasi come in una specie di filmato sul futuro, tutto ciò che egli sarà. Questo Adamo, generando, sarà Milziade, sarà Tancredi, sarà Danton, sarà anche tutti i dittatori della storia. È in lui, nel suo seme che è già nascosta tutta questa bava di sangue che viene disseminata su tutta la superficie della storia. Adamo - ed è questa la tentazione - vedendo il prodotto che egli offrirà nella storia, si sente responsabile di tutto questo. Quando egli si sveglia, Lucifero ha raggiunto veramente il suo scopo. Adamo ha deciso di suicidarsi; uccidendosi finalmente libererà questa storia dalla miseria dell'uomo. Ma prima di compiere questo gesto, egli guarda per l'ultima volta la sua dona, e guardando Eva, egli si accorge che Eva è già incinta. Ed è questo il messaggio di speranza - forse per questo affidato ai bambini - che fa sì che Adamo decide di vivere anche lui e di correre questo rischio della storia".

Con Adamo, e con Eva, anche ciascuno di noi deve decidere di vivere e di correre il rischio della storia. La storia non si fa con l'ignavia. Le nuove elezioni presidenziali americane hanno dato nuovi e significativi segnali. Si dice che il nuovo presidente americano fa già tendenza, innanzitutto per aver utilizzato il web come bacino di voti. E allora riuscirà Obama, come si è impegnato a fare, a rilanciare il protocollo di Kyoto? Ce la farà a sostituire le energie alternative al petrolio di Bush? La strada è lunga e impervia ma c'è necessità di percorrerla.

COLLOQUIONLINE

AGORÀ

SCIENZA, NATURA E RISCHIO

LORENZO DE CAPRIO

Che cosa abbiamo detto? Vogliamo sostenere che l'imprevedibilità della storia umana, inerente alle leggi fisiche, dà a Dio l'occasione d'intervenire nei nostri affari? O al diavolo? E' un idea che è stata avanzata ai tempi della scoperta dell'indeterminismo quantistico.

David Ruelle

Ho conosciuto ciò che ignorano i greci: l'incertezza

Jorge Luis Borges

Il Rischio: tra Scienza ed Aspettative Umane

Il concetto di Rischio prende forma in età premoderna, allora per *risicum* s'intendeva un evento imprevisto e pericoloso: un uragano, un'alluvione, un terremoto, un'epidemia, un'eruzione. Catastrofi che a seconda delle preferenze venivano attribuite allo zampino del Diavolo od alla volontà di Dio giudice supremo[1].

Il significante incominciò a cambiare senso col passaggio alla modernità. Nel XVII secolo le prime applicazioni di nozioni statistico-probabilistiche ai giochi d'azzardo ed alle assicurazioni dei commerci navali rappresentarono il tentativo di risolvere problemi previsionali che la nuova fisica non era in grado di affrontare[2].

La meccanica di Newton, infatti, permette di prevedere fenomeni naturali che si svolgono secondo leggi atemporali che, sempre uguali a se stesse, non ammettono eccezioni di sorta. Una volontà di dominio universale ed un orgoglio mozzafiato erano impliciti nell'assunto non dichiarato. *Un'intelligenza* - proclamò il divino Laplace - *che, per un istante dato, potesse conoscere tutte le forze da cui la natura è animata, e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, e che inoltre fosse abbastanza grande da sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero; nulla le sarebbe incerto, l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi*[3].

Per quanto i filosofi della natura si fossero immaginati l'intero universo come un orologio, molti di loro si resero conto che il potere euristico dell' analogia, straordinariamente fecondo in certi ambiti, era del tutto sterile in altri. Le lancette della Natura non giravano sempre in accordo con le umane aspettative, andavano incontro a ritardi burrascosi, ad irregolari accelerazioni, a catastrofici arresti.

Modello perfetto per studiare il Caso e prevedere l'intervento "probabile" dello zampino del Diavolo nelle vicende umane, i giochi d'azzardo, i dadi, attirarono fino ai nostri giorni l'attenzione dei sapienti: Cardano, Galilei, Pascal, Fermat, Huygens, Bernouille, Laplace, Kolmogorov, von Mises, De Finetti, Savane.

1 N. Luhmann,*Sociologia del Rischio,* Milano,1996 Mondadori

2 D. Costantini (a cura di)*, Caso Probabilità e Statistica,* Le Scienze quaderni 98, Milano 1997, Le Scienze.

3 P.S. de Laplace, *Essai philosophique sur le probabilités,* citazione tratta da G. Casati (a cura di) *Il Caos, Le Leggi del Disordine.* Milano 1991, Le Scienze.

L'introduzione nelle scienze del concetto di Probabilità, definito nel modo più semplice come: *il grado o la misura della possibilità di un evento o di una classe di eventi*[4] trasformò il significato degli eventi aleatori che diventarono "probabili": prevedibili da parte dell'uomo. In accordo con le premesse, il concetto di probabilità, a partire dal '600, è diventato nel corso del tempo la base di diverse discipline scientifiche e su di esso si basa la statistica inferenziale, cui fanno ricorso le scienze naturali e sociali.

Nelle società occidentali contemporanee, il sostantivo "rischio" e l'aggettivo "rischioso", sono di uso frequente nei discorsi degli esperti e negli ultimi anni intorno al concetto di rischio si sono affastellate altre teorie ed altre conoscenze. L'analisi, la valutazione, l'informazione, il controllo, la gestione, la prevenzione del rischio ambientale, alimentare, sanitario, atomico, militare, ingegneristico, patrimoniale, economico, finanziario impegnano medici, biologi, economisti, farmacisti, ecologisti, industriali, banchieri, chimici, fisici.

Al di là del vocabolario scientifico, il termine "probabilità" nel linguaggio comune è usato come sinonimo di rischio, che a sua volta rimanda al Caso. E qui, a conferma del bisogno di sicurezza degli umani, è di un certo interesse notare che pur subendolo lo neghiamo. Tre concetti di Caso si sono intersecati nella storia: quello soggettivistico che attribuisce l'imprevedibilità dell'evento casuale all'ignoranza umana; il concetto oggettivistico che attribuisce l'evento fortuito allo intersecarsi di più cause; l'interpretazione moderna per la quale il caso altro non che l'insufficienza di probabilità nella previsione[5].

Se, grosso modo, l'antico *risicum* equivale al Caso, rischio è l'imprevedibile disgrazia contro cui non c'è riparo. Non proprio così per un allibratore, per il quale il rischio, o meglio la probabilità, che il tal cavallo non vinca la corsa o non arrivi nemmeno piazzato è sottratto, in un certo senso, ai giochi della sorte ed affidato alla previsione di un rozzo calcolo umano.

L'azzardo, l'alea, il colpo di una sfortuna cieca quanto la fortuna diventa un rischio misurato scientificamente per il medico: la probabilità statistica che una determinata classe di malefici eventi possa realizzarsi nel futuro in una data popolazione.

In questo senso, il concetto di rischio scivola su quello di pericolo. Termine però che, a rigore, sta a significare non che un evento nefasto ha la probabilità di verificarsi, ma che si verificherà senz'altro. È pericoloso toccare i fili dell'alta tensione, non c'è rischio di morte, non c'è la probabilità di morire, c'è la morte, c'è la certezza di morire.

Il rischio di cui parliamo tanto, fin troppo, noi medici è, a ben vedere, un concetto ambiguo. Si consideri la frase: «il fumo di sigaretta è fattore di rischio per il cancro del polmone». Il linguaggio mentre enfatizza il pericolo oggettivo nello stesso tempo indica la salvezza. L'enunciato dichiarativo va dal biologico al sociale, dato un giudizio di fatto ne discende un giudizio di valore. Il rischio fumo sollecita, infatti, comportamenti moralmente buoni, indica quei modi di fare virtuosi che permettono al singolo di controllare lo stato della propria salute sottraendola al rischio, al pericolo della malattia che il termine gli preannuncia probabile.

Questo è quello che comunemente pensa la gente, in pratica le cose stanno un pò diversamente. L'eliminazione od il controllo di un fattore di rischio permette di migliorare lo stato futuro della salute in una

4 N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia,* Torino 2002, UTET.
5 Ibidem

popolazione, ma questo risultato non è *sic e simpliciter* trasferibile nel caso individuale. Sembra vero che la generalità delle persone che smettono di fumare abbiano, globalmente considerate, meno probabilità di morire di cancro rispetto a quelli che continuano a fumare, ma non è certo vero che il singolo non fumatore sia immune dal rischio d'ammalarsi di cancro. Vale a dire che la capacità previsionale e l'efficacia delle misure di prevenzione funzionano nell'ambito dei grandi numeri.

La prospettiva "realista" pervade questi ragionamenti. Per la medicina scientifica il rischio è un pericolo "reale", una minaccia vera che è possibile misurare e prevedere perché reale e vera. La oggettivizzazione del rischio presuppone che la probabilità dell'evento: cancro polmonare, sia come sottratto all'arbitrio del Caso, ma che si manifesti con regolarità nella popolazione dei fumatori, o, detto in altro modo: con una frequenza grosso modo costante nel tempo per tutto il periodo d'osservazione dei fumatori.

In un senso più paradossale che cattivo è come se la medicina si mettesse nella prospettiva di un giocatore di dadi che affidasse le sue fortune alla "regolare" uscita del 6 ogni 6 tiri. Infatti, nel lancio casuale di un dado non truccato l'uscita del numero 6 ha la probabilità matematica di 1/6 in quanto, avendo il dado 6 facce, i casi possibili che si realizzeranno sono 6.

Qualcosa - penserà il lettore - non quadra in queste speculazioni. Per la verità, avventurandomi nel complesso e complicato argomento, l'unica conclusione certa che ne ho tratto è che noi umani abbiamo al riguardo idee molto confuse, se non proprio astruse. Quando parliamo di probabilità facciamo riferimento alla classe degli eventi che si verificheranno in modo arbitrario e calcolabile, seguendo un andamento temporale irregolare e prevedibile.

Ma la nostra medicina non soffre di dubbi e l'espressione popolare che attribuisce grande importanza allo zampino del diavolo nelle vicende di ciascuno è per lei solo un sciocco residuo del passato.

La medicina è ancora condizionata da un positivismo così deterministà da far impallidire il grande Laplace. Non scalfita nelle sue certezze dalla rivoluzione che ha interessato le scienze cosiddette dure[6] sostiene fermamente che praticamente tutto sia predicibile. Per lei il Caso non esiste. Sostiene che gli eventi che si credono casuali siano così denominati dal volgo perché Lei ancora non ne conosce le vere cause. La Natura si comporta in modo sempre ordinato, secondo leggi universali sempre uguali e poiché i cancri passati, presenti e futuri sono determinati sempre dalle stesse leggi, una "regolarità" nella "frequenza" dello sviluppo del cancro si potrà e dovrà dimostrare.

Questo modo di ragionare potrà essere considerato presuntuoso, ma dovrete ammettere che, nonostante i limiti, produce fatti. Risultati che spesso, volentieri ed anche interessatamente vengono genericamente enfatizzati dando corpo ai fantasmi e sfogo a mille paure.

La scienza non dovrebbe dare per certo quello che non può nemmeno promettere; e, dall'altro versante, non bisognerebbe chiederle quello che proprio non può dare: una sorta di assicurazione generale contro i rischi totali del futuro.

A questo atteggiamento siamo naturalmente portati poiché il rischio che ci terrorizza ci dà anche un misterioso senso di sicurezza. Se da un lato avverte del pericolo futuro, dall'altro offre il modo di evitarlo.

6 D. Ruelle, *Caso e Caos,* Torino 1992, Bollati Boringhieri

Prodotto dalla Modernità il rischio è razionale e di conseguenza liberatorio. Ha depotenziato il Caso rendendo trattabili gli imprevedibili capricci della Natura, le intenzioni imperscrutabili di Dio, le determinazione della temibile greca *Ananke* e naturalmente… lo zampino del Diavolo.

Inventando il rischio, grazie al mito della calcolabilità, i moderni hanno eliminato la naturale indeterminatezza e colonizzato il Tempo imponendo al ribelle Futuro l'ordine e la disciplina. L'ossessione della modernità per la prevenzione del rischio si fonda su un sogno razionalizzante grandioso e tecnocratico di controllo assoluto del fortuito, considerato come l'irruzione dell'inaspettato imprevedibile nella vita umana. Nelle politiche di prevenzione sanitaria, nei divieti, negli obblighi e nelle condanne delle così piacevoli abitudini viziose, la grande utopia igienista gioca sul doppio registro della paura e della sicurezza, alimentando un delirio di razionalità, la fiducia nell'avvento del regno assoluto della ragione calcolatrice e delle prerogative non meno assolute dei suoi agenti: pianificatori e tecnocrati, amministratori di felicità per una vita in cui non potrà e non dovrà accadere più nulla di imprevisto[7].

Ora, se il tale medico, epidemiologo di chiara fama, decidesse di valutare se l'assunzione dello integratore alimentare vitaminico X contenuto nella merendina di largo consumo Z, costituisca o meno un fattore di rischio nei riguardi dello sviluppo di obesità infantile nella popolazione, questo dottore procederebbe, grosso modo, nel seguente modo.

Prenderebbe in esame 1000 bambini abituali divoratori di Z (gruppo A) ed altri 1000 simili ai primi per peso, distribuzione per sesso, età, stili di vita, che però invece fagocitano la merendina K, del tutto identica a Z tranne per il fatto che non contiene l'integratore sospettato (gruppo B). Ciò fatto, il dottore seguirebbe poi, per un dato periodo di tempo, entrambe le popolazioni, diligentemente annotando i casi di obesità che insorgessero nel gruppo A e B.

Se, dopo, poniamo, 2 anni di osservazione, si fossero registrati 100 casi di obesità infantile nel gruppo A e 10 nel gruppo B, il nostro epidemiologo, fatti un pò di conti, ragionevolmente supporrebbe che X potrebbe costituire un fattore di rischio nei riguardi dello sviluppo di obesità.

Il condizionale è d'obbligo, questa dimostrazione non basta. L'associazione notata tra l'assunzione di X e la culosità non implica l'esistenza di una relazione causa-effetto tra i due. Saranno così necessarie molte altre ricerche, molto altro tempo, molto denaro e… "non interessati" revisori e direttori di riviste mediche.

Immaginiamo che alla fine del lungo percorso, la ricerca concluda che l'integratore alimentare vitaminico X contenuto nella saporita merendina Z rappresenti un fattore di rischio per l'obesità infantile. Che significa tutto questo? Significa diverse cose.

Poiché il gruppo A ha sviluppato ciccia con una frequenza maggiore rispetto al gruppo B, ne deriva che, per proteggere la salute della popolazione in generale, bisogna se non eliminare almeno ridurre a valori di assoluta sicurezza le quantità di X nel prodotto Z. E qui si aprono molte altre questioni: l'industria che produce e vende la merendina Z dovrà investire denaro per adeguarsi agli standard richiesti, oppure dovrà chiudere battenti. Nel qual caso gli operai finiranno sulla strada, e faranno le manifestazioni e interverranno i sindacati.

7 P. Miller (a cura di), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality.*London 1991,Harvester Weatsheaf.

Il fatto che casi di obesità infantile si siano registrati anche nella popolazione che non ha assunto l'ora vituperato integratore alimentare, sta però a significare che **questa ha solo meno probabilità** di ingrassare rispetto all'altra. Come a dire che: la non esposizione ad un certo, determinato e noto, fattore rischio, **riduce ma non annulla la probabilità** che la stessa classe di eventi si possa manifestare nella popolazione in generale.

Fattori sconosciuti ai ricercatori, neanche da loro immaginati, possono, infatti, aver giocato un ruolo nel diverso sviluppo della cicciosità nei gruppi studiati.

Un limite poi lo solleva il tempo. Per quanto lungo può essere il periodo dell'osservazione, nessun programma di ricerca può protrarsi troppo nel tempo. I due anni che sono stati necessari all'epidemiologo, gli hanno permesso di rilevare solo gli eventi che si sono manifestati nei due anni. Il medico osservatore non può escludere l'ipotesi che il consumo dell'integratore X si associ, su una scala temporale più lunga, ad effetti deleteri d'altro tipo e più pericolosi.

Inoltre il nostro insigne epidemiologo ha preso in considerazione l'integratore X, ma non il conservante Y pure esso contenuta nella buona merendina, e lo sviluppo dell'obesità ma non l'insorgenza di leucemie. La valutazione del rischio è dunque carica di teoria.

Il nostro epidemiologo ha agito seguendo un pre-giudizio. Egli ha scelto, ha preso in considerazione una determinata sostanza ed ha associato il suo consumo ad un singolo determinato evento morboso. Insomma, nella sterminata e poco esplorata giungla degli inquinanti (tutti in via teorica fattori di rischio), il tecnico può solo individuare alcuni possibili fattori e correlarli con certe patologie. Come a dire: ci interessiamo solo degli inquinanti che sospettiamo tali, degli agenti che immaginiamo possano essere fonte di un rischio. Ed una volta dimostrato che quella tale sostanza rappresenta un rischio, solo da essa ci difendiamo. Ovvero, **ci possiamo difendere solo dai rischi che conosciamo** e solo per ridurre la frequenza delle malattie che dimostriamo statisticamente correlarsi ad essi secondo causa-effetto. Così nel mare magnum di quello che respiriamo, beviamo e mangiamo, diamo per scontato che i coloranti alimentari non abbiano a lungo, lunghissimo termine effetti sulla salute, ma ne possiamo essere sicuri?

Si crede che l'aleatorietà di tutti gli eventi pericolosi possa essere sempre preventivamente controllata attraverso la misura del rischio. Al contrario, gli studi sulla sicurezza delle centrali nucleari si limitano semplicemente a stimare **rischi quantificabili sulla base di incidenti probabili**.

Quando gli esperti si trovano a dover calcolare i pericoli di sistemi complessi quale può essere l'inquinamento ambientale provocato da una raffineria o da una centrale elettrica o da un aeroporto, si possono trovare nella sgradevole situazione di non poter calcolare le probabilità del verificarsi di una classe di eventi pur conoscendo la classe degli eventi che si potrebbero verificare; oppure potrebbero trovarsi nella situazione di non sapere nemmeno quale classe di eventi potrebbe realizzarsi. Situazioni di "indeterminatezza" intesa come incapacità del sistema a offrire un quadro totale di predittività globale, sono poi sempre presenti quando gli esperti si trovano di fronte insediamenti industriali che producono inquinanti che producono effetti dannosi su scale temporali differenti, in particolare: immediati, ove il rapporto di causalità si rende subito evidente; a breve/medio periodo, quando i danni ambientali pur non essendo

prevedibili a priori sono comunque, a posteriori, riconducibili ad una causa; a lungo termine, dove è pressoché impossibile dimostrare un nesso di casualità tra la frittata fatta ed il cuoco[8].

Il Rischio, La Società e La Scienza.

Un certo settore dell'opinione pubblica è convinta che il fumo dei termovalorizzatori rappresentino un rischio per la salute: cancro. Davanti ad una simile affermazione il tecnico salta sulla sedia, grida allo scandalo tacciando di ignoranza il volgo profano. Il tecnico non può proprio studiare il fumo in generale ma solo una qualche sostanza in esso rilasciata. Non può correlare tutti i cancri al generico fumo, ma un certo cancro ad una certa sostanza. Il tecnico avrà ragione ma anche torto. Non si rende conto che per l'opinione pubblica la parola rischio significa qualcosa di ben diverso di quello misurato scientificamente.

Gli esperti, i tecnici, non possono fare a meno di definizioni univoche degli oggetti sotto osservazione, il che invariabilmente provoca in loro una reazione di aperta insofferenza nei riguardi di concetti mal definiti, di termini imprecisi e non quantificabili o di associazioni causali vaghe e scorrettamente poste. Finiscono così per venire respinte da un campo di studio molto trincerato le connotazioni non strettamente tecniche del rischio[9]. Gli atteggiamenti ed i convincimenti dei profani nei riguardi del rischio si esprimono necessariamente in forme linguistiche ascientifiche; se ricorrono a termini vaghi ed ad enunciati causali approssimativi questo accade perché intervengono dominanti e vincolanti considerazioni di valore attinenti l'accettabilità sociale del rischio.

Prendiamo il dibattito sul caso di Chernobyl. Per la Ragione tecnica, si trattò di un incidente catastrofico quanto si vuole, ma, stringi stringi, di un caso letteralmente unico, imputabile ad obsoleta tecnologia ed errore umano. In quanto evento "impossibile", Chernobyl rappresenta un fatto così eccezionale e così fortuito da non influenzare il rischio statistico e di conseguenza proprio Chernobyl permette paradossalmente ai tecnici di qualificare come immotivati, irrazionali i pre-giudizi che il volgo ha nei confronti delle centrali nucleari.

Per gli irrazionali le cose stanno in tutt'altro modo. Nei loro argomenti infatti la valutazione del rischio è determinata esclusivamente dal giudizio di valore: «Quel genere di incidente che, in quanto estremamente improbabile non era stato nemmeno pensato, è accaduto, è realtà. Il fatto che il rischio "impossibile" rappresentato dall'errore umano non fosse stato pre-determinato dai tecnici sta ad indicare la debolezza dei loro calcoli sul rischio. L'impossibilità dei tecnici di controllare l'avvenuto disastro conferma, oltre ogni ragionevole dubbio, quanto sia pericoloso lasciar giocare i bambini (e gli imbecilli) con la scatola dei fiammiferi. I tecnici potranno prendere tutte le misure di sicurezza, potranno perfezionare tutte le tecnologie che vogliono, ma resterà sempre una probabilità infinitesimale, un rischio remotissimo che un'altra "impossibile" Chernobyl esploda in qualche altra parte del pianeta. Anche se la previsione statistica ci dice che una catastrofe di tal genere e di tale proporzioni non potrà mai più ripetersi, noi non ci fidiamo! Non è un mondo desertificato che vogliamo! Una Chernobyl basta ed avanza all'intera umanità».

Benché il pubblico sembri pensare politicamente in termini di rischi comparativi, il calcolo numerico non ha importanza; l'idea del rischio viene registrata semplicemente come pericolo inaccettabile. Così, rischio

8 R. Marchesini, *Bioetica e Biotecnologie, questioni morali nell'era biotech,* Bologna 2oo2, Apeiron.
9 P. Vineis, *Nel Crepuscolo della Probabilità,* Torino 1999, Einaudi.

non indica una valutazione globale delle probabili conseguenze, ma diviene uno strumento contro l'autorità. L'interesse politico del rischio è che rappresenta un aspetto di reazione generale contro le grandi imprese. L'iniziativa politica non è esplicitamente diretta contro l'assunzione del rischio, ma contro la tendenza ad esporre a rischio gli altri[10].

Appare dunque evidente che in tutte le diatribe ambientali si confrontano e si scontrano non solo modi culturalmente diversi d'interpretare il rischio, ma diverse visioni del mondo.

La scienza - scrive Beck - constata la presenza di rischi, la popolazione percepisce i rischi. Le divergenze tra i due atteggiamenti indicano il grado di "irrazionalità" e di "ostilità nei confronti della tecnica". Questa divisione del mondo tra esperti e non esperti è sbagliata. La mancata accettazione delle definizioni scientifiche del rischio non è più qualcosa di attribuibile all'irrazionalità" della popolazione; al contrario indica che le premesse culturali di accettabilità contenute negli enunciati tecnico-scientifici sono false. Gli scienziati partono da idee approssimative sull'accettabilità culturale dei rischi. Idee che sottratte ad ogni critica empirica, si elevano dogmaticamente al di sopra di quelle degli altri. Sedendo su questo scranno vacillante gli scienziati si atteggiano così a giudici dell' irrazionalità delle popolazioni, mentre invece dovrebbero informarsi sui loro orientamenti per porli alle base del loro lavoro[11].

A dispetto degli esperti le scienze cosiddette "umane", propongono altre definizioni. Alcuni "poststrutturalisti" arrivano a sostenere che nulla è un rischio in se stesso, e quel che ci viene presentato sotto tale forma è una costruzione socioculturale, un prodotto storicamente determinato più o meno ad arte politicamente inventato[12].

Altri concordano con i medici: i rischi "scientifici" rimandano a pericoli "reali", a misurabili minacce oggettive; ma mettono in evidenza i forti limiti della prospettiva "realista".

L'aurea di neutralità, la pretesa di oggettività *super partes* di cui si ammantano gli esperti è solo una ipocrisia autoreferenziale. Anche nella valutazione scientifica del rischio intervengono, sottaciuti, giudizi "irrazionali" concernenti il valore morale della scienza, il senso della tecnica e del progresso, l'adesione ad una ideologia la difesa nella sfera pubblica del ruolo e del prestigio della professione[13].

Nella valutazione popolare del rischio intervengono considerazioni "irrazionali" che vanno correttamente e meglio definite come "variabili socioculturali". Entrano in gioco e pesantemente valori che attengono alla qualità della vita delle persone, agli stili di vita, alla percezione della salute e della malattia, agli orientamenti morali e religiosi, alla visione del mondo come a ciascuno piacerebbe che fosse.

La diatriba tra esperti e non esperti va interpreta come segnale rilevatore di un conflitto che, nell'analisi sociologica di U. Beck, appare come il conflitto tra un «futuro che si sta già delineando ed un passato ancora dominante»[14].

Nel passaggio storico dalla prima modernità industriale alla seconda, nota il sociologo tedesco, la produzione e la distribuzione delle ricchezze procede di pari passo con la produzione e la distribuzione di

10 M. Douglas *Come percepiamo il pericolo, Antropologia del Rischio,* Torino 1991, Feltrinelli.
11 U. Beck*, La Società del Rischio, Verso una seconda Modernità*, Roma 2003, Carocci.
12 P. Miller, op.cit.
13 U. Beck, op.cit.
14 ibidem

rischi incalcolabili e sta trasformando le società del benessere in "società del rischio". Società nelle quali settori crescenti dell'opinione pubblica percepiscono ormai la fonte stessa della loro sicurezza economica: il sistema di produzione industriale, come portatore di un rischio mortale per la salute, per la vita stessa di Gaia, la terra.

Diretta conseguenza di un progresso ormai sfuggito alla capacità di previsione scientifica e di controllo tecnico, le conseguenze negative dell'industrializzazione non si limitano più alle sue aree di insediamento, ma coinvolgono ormai aree geografiche sempre più estese: regioni, nazioni, continenti, il pianeta intero. Le emissioni di CO^2, l'effetto Serra, le desertificazione, le estinzioni, le piogge acide non sono catastrofi naturali, sono opera dell'uomo. La coscienza della globalità degli artificiali disastri ambientali, il carattere innaturale dei pericoli che minacciano le collettività umane, starebbe provocando nella seconda modernità una crisi di fiducia globale nei riguardi dello sviluppo tecnico-scientifico ed industriale.

Altri collocano tale diffidenza in una prospettiva più ampia, Significativa parte della sociologia individua come tratti caratteristici e generali delle contemporanee società "sotto assedio[15], o dell'incertezza[16]": l'insicurezza economica, la precarietà nel lavoro e nella vita quotidiana, l'affievolirsi delle prospettive, l'individualismo sfrenato, la mancanza di valori morali condivisi, la perdita del senso dell' esistenza.

Nelle società postmoderne o tardo moderne, infatti, il termine rischio, perdendo del tutto ogni residua valenza scientifica, si applica e connota nel linguaggio comune tutte le situazioni collettivamente e singolarmente percepite come immanenti pericoli nella dimensione sociale e della vita quotidiana: rischio criminalità, immigrazione, lavoro, povertà, disoccupazione, inflazione, malattia.

Le conseguenze non sono le più rosee, infatti, proprio con la crescita della percezione e della moltiplicazione dei pericoli, la società del rischio vive (sopravvive?) sotto la costante angosciante pressione delle emergenze le più varie e strane, e contiene in sé una tendenza immanente e pericolosa a divenire una società del capro espiatorio[17].

In conclusione gli atteggiamenti critici o addirittura ostili nei confronti dell'industrializzazione e della tecnoscienza da parte di certe minoranze, non starebbero affatto a significare una presa di coscienza ambientalista nella collettività, ma sarebbero un effetto collaterale, un epifenomeno di una più ampia crisi di fiducia nelle certezze della prima Modernità. In questo senso la postmodernità è stata anche definita come una modernità riflessiva, più umile, perché ha preso o avrebbe preso coscienza dei propri limiti e delle proprie insufficienze[18].

Se volgiamo lo sguardo al passato ci rendiamo conto che fin dagli albori del processo di industrializzazione il rischio non è stato tra le preoccupazioni della gente, né tanto meno un ostacolo al progresso tecnico e scientifico. Potremmo dire che dall'età delle ottocentesche vaporiere fino ai nostri giorni, senza alcun riguardo per il degrado ambientale, si sono dappertutto costruite fabbriche capaci di sprigionare

15 Z. Barman, *La Società sotto Assedio, Bari 2003,* Laterza.
16 Z. Barman, *La Società dell'Incertezza*, Bologna 1999, Il Mulino.
17 U. Beck, *La Società del Rischio,* Roma 2000, Carocci.
18 A. Giddens, *Le conseguenze della Modernità, fiducia e rischio, sicurezza e pericolo.* Bologna 1994, Il Mulino.

tossici d'ogni tipo. È lecito oggi trionfalmente dire che non c'è polmone al mondo che non possa essere soddisfatto dalla strepitosa offerta delle generose ciminiere.

La centrale atomica del Garigliano fu costruita negli anni del boom, a metà tra Roma e Napoli, ad un tiro di schioppo da Gaeta, Formia, Capua, e nessuno ebbe a che ridire. Anzi. Tutti allora erano felici e contenti: parroci, sindaci, contadini, giornalisti, onorevoli di destra, di centro e di sinistra. La centrale era il segno tangibile del progresso industriale e scientifico del nostro paese, della nostra italica modernità trionfante. Più in generale del dominio dell'uomo sulle forze più violente della natura. Ora la centrale riposa silenziosa sul fiume, bianca nella sua pace inquietante.

Un'ideologia alla base dell'industrializzazione "selvaggia". L'idea da tutti condivisa che il progresso tecnicoscientifico e l'industrializzazione determinassero per automatismo, anzi fossero il progresso sociale e civile. Questa costellazione di fede ingenua nella scienza e nel progresso è una caratteristica della modernizzazione della società industriale fino alla prima metà del secolo XX. In questa fase, la scienza aveva di fronte a sé una sfera pubblica consenziente, la eventuale improbabile resistenza di pochissimi poteva facilmente essere spazzata via dalla evidenza dei successi e dalla promessa di ulteriore immancabile Progresso[19].

Oggi però la tecnoscienza incontra sulla sua strada un ostacolo imprevisto.

Parafrasando Marx si potrebbe forse dire che: Uno spettro si aggira per la Modernità- lo spettro del Rischio. Tutte le potenze della vecchia Modernità si sono alleate in una santa battuta di caccia contro questo spettro: la Scienza, la Tecnica, l'Industria, il Mercato, lo Sviluppo, Il Progresso e radicali francesi e poliziotti tedeschi.

Quale partito d'opposizione non è stato tacciato di agitare demagogicamente il rischio dai suoi avversari politici; quale partito di governo non ha rilanciato l'identica infamante accusa tanto sugli uomini più progrediti dell'opposizione stessa, quanto sui propri avversari reazionari. Da questo fatto scaturisce una conclusione: il Rischio è di già riconosciuto come Potenza da tutte le Potenze della Modernità.

E con ragione, direi, la Scienza, la Tecnica, l'Industria, il Mercato, lo Sviluppo, Il Progresso tentano disperatamente di imbrigliare il Rischio. La tenace perdurante opposizione alla TAV da parte di quattro valligiani mette a rischio lo Sviluppo, il Progresso di tutta la Padania. E che ne sarà di un'Industria a cui si negano i binari che conducono al Mercato?

Gli interessi macroeconomici e politici che si agitano intorno al Rischio appariranno ancora più evidenti se prendiamo come caso esemplare il dibattito sul nucleare.

Gli esperti, prove alla mano, dicono che la sicurezza delle attuali centrali è ormai elevatissima e quella delle prossime da costruire pressoché assoluto. Nessun errore, nessuna valvola, nessun bullone, nessun imbecille può più provocare disastri. Tutti i rischi possibili sono stati misurati, tutti gli errori sono stati previsti e tutti gli imprevedibili imbecilli preventivamente allontanati. Imponenti, poi, e sempre in allerta le misure di sicurezza.

19 U. Beck, op.cit.

Se qualche ecologista ricorda loro Chernobyl e Three Miles Island, rispondono che si tratta di casi sciagurati, ma isolati. Eventi imputabili a superate tecnologie, dovuti ad errore umano. Incidenti "impossibili", così rari da non modificare la quantità del rischio statistico. Questo lo dovrebbe capire anche un ignorante; gli basta considerare il rapporto tra l'enorme numero delle centrali nucleari sparse per ogni angolo del mondo ed il ridicolo numero degli incidenti.

Gli esperti nicchiano quando l'ecologista li interroga sulle scorie radioattive. Eludendo di fatto la domanda, ammettono a bassa voce che questo è di certo un problema da affrontare e risolvere nel meno rischioso dei modi. Ma subito dopo affermano che, se nel prossimo futuro vogliamo evitare il rischio di tenere spenti i termosifoni d'inverno ed i condizionatori d'estate, saremo costretti, prima o dopo, ad assumerci i rischi connessi al nucleare.

Nelle loro argomentazioni la parola rischio diventa bandiera e simbolo per raccogliere ed organizzare tutti quelli che dicono Si a tutto. E con essa fanno il loro ingresso altre parole chiave dei nostri tempi: emergenza, pericolo, declino, benessere, crescita, progresso. Termini che vengono usati come il bastone e la carota poiché da un lato indicano alla gente la minaccia incombente, dall'altro la giusta soluzione, la via della salvezza.

«"L'emergenza" caro-petrolio mette a "rischio" il "progresso" del paese. Mette in "pericolo" il già barcollante "benessere" collettivo. Se volete evitare il "rischio" rappresentato dal "declino" del paese e riprendere la via della "crescita" economica e del "progresso" tecnicoscientifico dovete assumervi il "rischio" trascurabile dell'industria nucleare. L'Italia è già circondata da centrali ma rifiutando l'industria nucleare nel nostro paese vi tenete tutti "rischi" che già avete e rinunciate ai vantaggi di cui non godete. La vostra posizione è solo frutto dell'ignoranza e dell' emotività».

Allo stesso modo, gli esperti intervengono ed espongono certezze senza tema di smentite sui piccoli rischi oggettivi e sui grandi vantaggi dei treni, delle raffinerie, delle acciaierie.

Ma la gente non si convince. Il che non è proprio sorprendente: per la complessità della ricerca scientifica, è necessario una lunga e rigorosa preparazione per essere in grado di capire il linguaggio degli esperti. Lo scienziato si trova necessariamente a far parte di una setta di inintelligibili[20]. Sul piano della comunicazione ne risulta un abisso tra lo scienziato e i profani e l'uomo comune deve accettare con un atto di fede le sue dichiarazioni pubbliche sia che riguardino la teoria della relatività o gli assiomi della geometria euclidea, sia che vertano sui rischi delle centrali nucleari o sull'impatto ambientale della TAV.

Gli incomprensibili enunciati dei tecnici ciò nonostante raggiungono il bersaglio in forma resa intelligibile ai profani. Ma quel che arriva all'opinione pubblica non è affatto il parere ben filtrato dell'esperto, ma un ibrido, un oggetto ambiguo. Vale a dire che nel passaggio della comunicazione dall'emittente al ricevente interviene l'informazione scientifica nelle vesti di un mediatore culturale che converte il linguaggio scientifico in lingua ordinaria, in "volgare". Queste operazioni di vera e propria traduzione implicano necessariamente che il mediatore in variabile misura possa cambiare i fatti[21].

20 R. K. Merton, *Sociologia della Conoscenza e sociologia della Scienza,* Bologna 2000, Il Mulino
21 G. Guizzardi *La Scienza Negoziata. Scienze biomediche nello spazio pubblico.* Bologna 2002, Il Mulino

In questi passaggi l'informazione scientifica corretta può risultare praticamente un derivato se non proprio un optional. Si vuole non informare, ma convincere l'opinione pubblica. Si ricerca il consenso sociale sulle cose che il Potere ha già deciso di fare. Per questi motivi la traduzione mediatica dei fatti della scienza avviene nell'unico linguaggio che l'opinione pubblica può comprendere: quello che pone l'accento sui benefici che la società può ricavare dalla applicazione di un certa tecnologia nella produzione: in altri termini se accetta i costi dell'industrializzazione.

L'opinione pubblica diventa un settore chiave da conquistare e convincere, ma rimane con un ruolo che potremmo definire derivato. Il vero interlocutore è costituito dai poteri pubblici; il consenso dell'opinione pubblica rappresenta una condizione introdotta dalle esigenze della Politica. La conquista, il mantenimento, lo spostamento del consenso giocano un ruolo decisivo. Da questo punto di vista il rischio può essere considerato una strategia governativa del potere regolatore finalizzato al monitoraggio ed al controllo della popolazione e dei singoli individui in vista dei suoi obiettivi[22].

I paesi occidentali che nella tarda modernità hanno accolto il neoliberismo adottano strategie di governamentalità di vario tipo al fine di regolamentare le popolazioni: dirette e coercitive, ma anche, e in modo più significative indirette, ricorrendo a strategie che, governando la mentalità, spingono all'adesione volontaria agli interessi ed all'esigenze dello Stato. Il progetto di normalizzazione plasma un concetto di rischio che dirige l'attenzione degli individui su un certo problema e su una certa sua soluzione. Le informazioni sui rischi vengono utilizzate per dare consigli agli individui[23].

Le analisi del rischio proposte all'attenzione della gente sembrano spesso mirare ad ottenere capziosamente il consenso della popolazione esposta, attraverso un calcolo apparentemente oggettivo, ma che cela contraddizioni e conflitti d'interesse. Sul piano etico, la filosofia del rischio di ispira chiaramente all'utilitarismo. Il rapporto costo/benefici è l'unico criterio in tutte le operazioni[24].

Le analogie paternalistiche tra discorso medico e politico sul rischio scientifico non devono sfuggire. Come il dottore sollevando il rischio cancro "consiglia" al minore morale di dire No alle sigarette, allo stesso modo il potere agitando il rischio economico "consiglia" di dire Si al nucleare. Un andazzo potenzialmente pericoloso, perché può dal bonario paternalismo implicito evolvere verso forme esplicite di un autoritarismo che nega agli oppositori il diritto d'esprimere dissenso sulle politiche ambientali in quanto privi di specifiche competenze.

Esagerazioni? Forse. Ma sentite Umberto Galimberti: *La scienza oggi pone la società problemi di una complessità tale che superano di gran lunga le competenze dell'opinione pubblica, la quale non può decidere se non a partire da precondizioni o pregiudizi, senz'altro legittimi, ma che, per la loro incompetenza non possono che essere irrazionali*[25]*.* Ne consegue che un fisico che protestasse col ristoratore perché la pasta è scotta e la bistecca è cruda sarebbe irrazionale e dunque meglio farebbe, prima, a farsi una cultura nella scienza dell'Artusi!

22 Ibidem
23 D. Lupton *Il Rischio, percezione, simboli, culture.* Bologna 2003, Il Mulino
24 P. Vineis, op. cit.
25 U. Galimberti, *Genetica. Un terremoto che ci riguarda.* La Repubblica, 18 novembre 2000.

Dall'incompetenza scientifica a quella politica il passo è breve: *La pretesa di giudicare a furor di popolo che cosa è vero (per esempio se esista un effetto cancerogeno dalle radiazioni o dei prodotti transgenici) ignorando i dati scientifici non rientra nel campo della democrazia, ma della demagogia*[26]. Le massaie della val di Susa sono avvertite, per democraticamente protestare devono, prima, saper tutto sul trasporto ferroviario.

Non c'è alcun dubbio che l'informazione "scientifica" abbia svolto nel passato un ruolo determinante nel minimizzare i costi e massimizzare i benefici sociali dell'industrializzazione. Ma adesso la macchina mediatica funziona a tre cilindri.

L'informazione è diventata molto, per alcuni fin troppo, sensibile all'argomento rischio. Non più totalmente allineata sul verbo ortodosso della tecnica ad ogni costo, in più di un caso ha girato al contrario, addirittura remato contro. L'informazione continua a battere il tasto delle ricadute che il progresso industriale hanno o avranno sulle popolazioni residenti, ma spesso non si sofferma tanto sui benefici economici che queste certamente ne ricaveranno, quanto piuttosto sui pericoli, sulle catastrofi che ne potrebbero derivare.

Nel caso dell'emergenza rifiuti l'enfasi mediatica sul "rischio diossina" ha scatenato reazioni di panico nell'opinione pubblica, e questo di gran lunga superand i rischi oggettivi, vale a dire quelli noti, quelli scientificamente dimostrati sulle diossine. Allo stesso modo l'apocalisse annunciata della "mucca pazza" è nata dal clamoroso travisamento mediatico di quella che, a conti fatti, altro non era che una dubbia, controversa ipotesi circa la prionica relazione tra il morbo di Creutzfeld Jacob (Cjd), una malattia "naturale" che episodicamente colpisce gli umani e l'encefalopatia spongiforme bovina, (BSE): la malattia "artificiale" che ha sterminato le non più flemmatiche vacche degli allevamenti inglesi[27].

Più illustre precedente della mozzarella alla diossina, la mucca pazza merita qualche altra parola. L'opinione pubblica planetaria ha percepito immediatamente la BSE non come una malattia "naturale", ma come la conseguenza imprevista dell'agire umano. Come rischio potenzialmente catastrofico provocato dall'applicazione di innaturali procedure industriali nell'allevamento del bestiame. Come pericolo assurdo causato dall'assurdo di un sistema che per avere più latte, più bistecche e più guadagni ha preteso di trasformare le mucche da erbivore in carnivore. Un comportamento in ultimo non dissimile da quello dell'avaro che per risparmiare il fieno, pensò bene di educare il cavallo a digiunare.

È facile a posteriori ironizzare sulla psicosi della mucca pazza. Gli studiosi di scienze sociali a avvertono: «La gente non è cretina!». Nella formazione della percezione del rischio nell'opinione pubblica quello che conta è l'esperienza[28]. Questo per dire che i consumatori europei non avrebbe mandato in rovina il mercato della carni bovine se prima non fossero stati messi in allarme da una serie clamorosa di impossibili catastrofi innaturali.

È facile dire che gli europei avrebbero dovuto all'epoca più seriamente preoccuparsi dell'alto rischio di morire a causa di un incidente stradale e non di quello prossimo allo zero di infettarsi con la carne del manzo nevrastenico. È noto che la percezione del rischio è umanamente "irrazionale". Noi tutti siamo portati

26 U. Volli, *Scienziati e Politici, chi deve governare?* Avvenire, 17 Aprile 2001.
27 G. Guizzardi, op. cit.
28 D. Lupton, op. cit.

ad accettare, a non preoccuparci troppo dei rischi vicini: quelli che conosciamo, con cui conviviamo e che pensiamo o speriamo di saper fronteggiare; mentre al contrario entriamo in agitazione al pensiero di quelli lontani e non abituali, quelli nei confronti dei quali ci sentiamo e siamo del tutto indifesi[29].

Il catastrofismo mediatico, la cultura della catastrofe certo complica problemi già di per sé difficili, ma liquidare le preoccupazioni della gente come isteriche sembra veramente una comodità di troppo. Come possono le immagini terrificanti di Bophal non rimanere nelle nostre coscienze, come possono non condizionare le nostre reazioni ed i nostri diffidenti atteggiamenti?

Come in una sorta di esperimento mentale, nel tratteggiare il dibattito sul nucleare abbiamo figurato il caso che tutti, dico tutti, gli esperti chiamati in causa siano favorevoli alle centrali atomiche. In realtà le cose oggi non stanno affatto così.

Partendo dall'energia atomica per arrivare agli OGM, la comunità degli esperti si spacca quando si tocca il nervo scoperto del rischio connesso alle politiche industriali. Gli scienziati non la pensano tutti allo stesso modo e come ve sono di insigni pro nucleare, OGM o termovalorizzatori così ve sono altri fieramente contro.

Anche loro sapienti onniscienti, anche loro insigni e non meno armati di provati argomenti a sostegno delle loro razionali opinioni. Ma se credete che gli scienziati che dimostrano il rischio per la salute connesso agli alimenti OGM, possano con le prove e gli argomenti convincere la parte interessata alle bistecche OGM, sareste in grave errore.

«Ma», ironizzerà qualcuno, «non doveva il metodo della scienza rappresentare la via maestra per arrivare a verità oggettive, da tutti, scienziati e non, condivise. La credenza veteropositivista che dalla Scienza possa e debba venire l'ultima parola si sta dimostrando per quello che era fin dall'inizio: una credenza veteropositivista. Nella postmodernità relativista anche la scienza è relativista. Così è, questa è la vera verità, se vi pare!». Ma queste ironie rischiano di essere battute capaci di celare qualcosa di più importante.

Espressioni come "analfabetismo scientifico", termini come "oscurantismo" ricorrono abitualmente sui media benpensanti e vengono usati per connotare in modo dispregiativo "tutti quelli che dicono No a tutto". Lungi da me sostenere la tesi che i manifestanti siano tutti od in buona parte degli eruditi teorici della rivoluzione ambientalista. Anzi personalmente dubito che molti di loro rinuncerebbero all'aria condizionata, o, potendoselo permettere, ad un bel SUV nero e puzzolente.

Ciò non toglie che chi usa ed abusa di quella terminologia ignora un particolare che fa la grande differenza: **il dibattito pubblico sul rischio rappresenta il prolungamento nel sociale di una "riflessione" nata nelle scienze**. Tutta una serie di allarmi e di emergenze planetarie, dall'effetto serra alle conseguenze distruttive sugli ecosistemi dell'industrializzazione sono stati lanciati dagli scienziati.

Per quanto ciò può dar molto fastidio ai fondamentalisti industriali, le occasioni ed i temi della protesta ambientalista si avviano a diventare largamente indipendenti dai promotori della protesta. I rischi che la gente paventa e che sono alla base delle manifestazioni sono costruiti scientificamente da scienziati

29 Ibidem

non ortodossi. Usando argomenti dimostrativi ed un linguaggio comprensibile i ricercatori hanno messo in luce le conseguenze in atto ed incombenti dell'industrializzazione, hanno riassunto gli esiti di queste ricerche in immagini di catastrofe che si sono saldamente collocate nella coscienza della gente[30]. Gli artisti poi ci hanno messo molto del loro. Una parte non trascurabile della cinematografia, della letteratura e delle arti profetizza le possibili apocalissi prossime venture rielaborando fatti, ipotesi e teorie.

Il riconoscimento dei rischi e la lotta popolare contro i pericoli ambientali è diventata politicamente possibile quando è diventata credibile nella sfera pubblica. I movimenti ecologisti sono cresciuti quando sono giunti in loro soccorso conoscenze altamente specializzate, preparazione e capacità professionali nel compiere analisi non convenzionali e l'intero arsenale degli strumenti scientifici di misurazione, sperimentazione e argomentazione[31]. Se oggi i governi degli stati e le istituzioni internazionali, pur tra mille divisioni e contraddizioni, sembrano orientati a dar corso a politiche di tutela ambientale, questo accade per l'azione combinata dei movimenti ambientalisti popolari e dell'ecologia scientifica.

Movimenti minimali in difesa dell'ambiente nacquero con l'inizio dell'industrializzazione ma non ebbero voce in capitolo perché scientificamente disarmati furono facilmente annichiliti dalle accuse di arretratezza e di ostilità viscerale nei confronti del Progresso e della Scienza. Questa situazione cambiò solo quando crebbe l'evidenza sociale dei danni alla natura prodotti dall'industria e nello stesso tempo furono offerte interpretazioni scientifiche dei danni e dei rischi; analisi ora completamente staccate dal "romanticismo" di cui soffriva il primo ambientalismo[32].

Una scienza "alternativa", "postmoderna" "riflessiva" sulle conseguenze del progresso tecnico-scientifico giustifica e legittima il malcontento popolare, lo sostiene e, staccandolo dai casi specifici, lo generalizza e lo collega ad una protesta di più ampia portata contro l'industrializzazione e la tecnicizzazione[33].

Il progresso delle conoscenze richiede - si dirà - anzi necessita di un dibattito interno alla scienza. Queste dure ed accese discussioni tra scienziati non sono affatto una novità e verranno riassorbite.

Al contrario sostengo che queste controversie hanno un effetto potenzialmente dirompente sul Sistema, data la posizione di assoluta centralità che le istituzioni tecnico-scientifiche hanno nelle società contemporanee.

Secondo Tim Clark la strategia utilizzata dai governi per frenare le estinzioni è assolutamente inadeguata. Benché le conoscenze biologiche siano necessarie, esse non sono sufficienti; un atteggiamento "riduzionista" degli scienziati fa sì che le strategie di conservazione delle specie siano «sempre meno razionali nonostante la disponibilità di conoscenze continuamente crescenti». Clark cita numerosi esempi di come la cultura positivista dei biologi abbia condizionato la ricerca di soluzioni efficaci al problema delle estinzioni, proponendo strumenti inadeguati basati sull'irrazionale fiducia dell'efficacia della conoscenza scientifica come tale[34].

30 U. Beck, op. cit.
31 ibidem
32 ibidem
33 ibidem
34 P. Vineis, op. cit.

Dimostrare che il DDT sebbene da decenni vietato sia ancora ben presente nell'ambiente e che male se ne conoscono gli effetti non è proprio come dimostrare l'etiologia virale dell'AIDSAN Dichiarare coi fatti la natura globale, irreversibile, irrefrenabile dei danni provocati dall'industrializzazione; teorizzare coi fatti sulle conseguenze a lungo termine che l'uso sconsiderato di diserbanti, insetticidi, fertilizzanti chimici nell'agricoltura industriale potrebbero avere sugli ecosistemi, non è esattamente come discutere sulla probabile presenza di vita su Marte.

Questi criticismi, a mio modo di vedere, mettono in discussione i paradigmi della modernità; danno ragione a coloro che da tempo sostengono che il progresso tecnicoscientifico e l'industrializzazione non si identificano più col progresso sociale, non sono il progresso civile.

Siamo davanti ad una rivoluzione dei paradigmi, nel senso khuniano dell'espressione? Chi lo può dire. Mi limito ad osservare che la prova scientifica del carattere scientificamente indeterminabile dei pericoli contemporanei comporta nella dimensione pubblica e politica la dichiarazione dell'incapacità strutturale della scienza tradizionale di immaginare, pensare, prevedere, controllare i pericoli che essa stessa ha provocato. Non per caso il regime di extraterritorialità morale che le società moderne hanno concesso alle istituzioni tecnico-scientifiche viene sempre più contestato tanto dalle élites *culturali quanto dalla gente comune. Nello stesso tempo il concetto moderno di "rischio" diventa spia di un senso generalizzato di insicurezza incalcolabile*.

I sociologi del rischio non sono ottimisti nei riguardi del futuro. Ulrich Beck si limita a mettere in evidenza che il monopolio di razionalità che la modernità ha attribuito alla Scienza è finito e che una crepa si è aperta nel monolito della Tecnoscienza tradizionale. Che questa poi diventi una breccia può essere al momento o un atto di fede od auspicio.

Per ora possiamo solo prendere atto che l'ecologia scientifica ci mette di fronte ad un'altra scienza ancora in fasce. Una piccola scienza, che autenticamente "illuminista" sembra voglia iniziare a dubitare di se stessa. Una Ragione modesta che, si direbbe, sembra voler riflettere sulla propria razionalità.

Sarebbe sciocco e fuori moda confidare nell'intervento della mano di Dio o dello zampino del Diavolo, ciò nonostante curiosi, intriganti i giochi del Caso nella storia umana. Nel 1543, come per Caso, vengono dati alle stampe il *De revolutionibus orbium coelestium* ed il *De corporis humani fabrica*. Chi all'epoca avrebbe puntato un solo soldo sulle fortune paradigmatiche di Copernico e Vesalio?

ETICA, AMBIENTE, CONSUMI: LA RESPONSABILITÀ SOCIO-AMBIENTALE DELLE IMPRESE E L'*ENVIRONMENTAL GOVERNANCE*

MARIA ANTONIETTA LA TORRE

«*Scegliamo di unire il potere dei mercati all'autorevolezza degli ideali universalmente riconosciuti. Scegliamo di riconciliare la forza creativa dell'iniziativa privata con i bisogni dei più svantaggiati e le esigenze delle generazioni future». (Kofi Annan)*

1. La consapevolezza della crisi ecologica è ormai molto estesa e gli appelli allarmistici trovano sempre più spazio nei media e anche negli incontri politici internazionali, sebbene non sempre si traducano in mutamenti di strategie e deliberazioni operative. Del resto, se l'umanità si distingue dalle altre specie viventi per la sua capacità di scegliere i valori-guida della propria condotta, e se tutte le specie interagiscono con l'ambiente che le ospita, modificandolo, ma la specie umana, oltre ad incidere in maniera significativamente più estesa e devastante, può riflettere sulla propria azione e sui rischi per l'equilibrio ecosistemico che questa comporta, essa è perciò detentrice di una *responsabilità* per le proprie azioni, che ha evidenti implicazioni di ordine morale, soprattutto in riferimento alla giustizia mondiale e intergenerazionale.

Questione cruciale in qualsiasi approccio alla crisi ambientale, proprio in quest'ultimo senso, è quella dei consumi. Sappiamo che i consumi sono cresciuti con una velocità senza precedenti nel corso del XX secolo e il trend non sembra promettere inversioni. Essi risultano sestuplicati nell'arco degli ultimi 50 anni. Questa tendenza è apprezzata come un incremento dello "sviluppo", ma tale giudizio riflette una nozione quanto meno parziale di sviluppo, come un percorso diretto a soddisfare bisogni sempre meno essenziali e valutato in termini sostanzialmente, se non esclusivamente, quantitativi[1]. Esso dovrebbe valorizzare le capacità umane, piuttosto che mortificarle inducendo a consumi non necessari, non mettere in pericolo il benessere di altri, vicini o lontani nel tempo e nello spazio, e salvaguardare le scelte delle generazioni future[2]. Al contrario, lo sfruttamento dissennato delle risorse si connota, per di più, di scarsa attenzione per l'equità. Sin dai tempi del Summit di Rio è infatti emerso il nesso tra consumi, povertà, sottosviluppo e degrado ambientale: le scelte di consumo dei cittadini del Nord del mondo sono cruciali per gli equilibri sia *ecosistemici* che *geosociali*. E' ormai sufficientemente noto che il 20% della popolazione mondiale consuma circa l'80% delle risorse disponibili e che, soprattutto, se tutti avanzassero la medesima richiesta di consumo, tale pur legittima pretesa sarebbe insostenibile dal punto di vista delle risorse e dell'equilibrio ecologico e impossibile da soddisfare. Ciò significa che i nostri consumi avvengono *a spese* di altri, condannati a non poter eguagliare il nostro benessere. Sappiamo ancora da dati ONU, in particolare dai

1 Cfr. Latouche S., *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Bollati Boringhieri, Torino 2005; Daly H.E., *Oltre la crescita*, Comunità, Milano 2001.

2 «Nel calcolo del reddito, dei consumi, del prodotto lordo, non si tiene adeguatamente conto dei beni ambientali, perciò tendiamo a sopravvalutare i benefici dell'attività economica, che per fornirci i più vari beni di consumo deteriora l'ambiente naturale e contribuisce a esaurire le risorse non rinnovabili». Gui B., *L'economia delle relazioni interpersonali*, "Kéiron" n. 6 p. 2. Cfr. anche Bruzzo A. - Poli C., *Economia e Politiche Ambientali*, Angeli, Milano, 1996.

rapporti dell'*United Nations Development Program*, che le aspettative di consumo, a seconda che si nasca in uno Stato occidentale oppure in un paese africano, sono in rapporto di 50 a 1. A ciò si aggiunge però il paradosso che chi consuma meno sopporterà anche i maggiori danni ambientali, poiché le misure antinquinamento e gli investimenti in tecnologie pulite e la tutela della salute connessa alla salubrità dell'*habitat* sono, ovviamente, ostacolati dalla scarsità di ricchezze, ma principalmente perché le risorse ambientali sono sfruttate in ampia misura a vantaggio dei paesi più avanzati[3].

2. Dalla prospettiva di una concezione quantitativa dello sviluppo, alla natura e alle sue risorse viene riconosciuto soltanto un valore strumentale misurato con stime di breve-medio periodo connesse al potenziale d'uso. L'analisi costi-benefici rivela però dei limiti proprio per la pretesa di quantificare con precisione il valore economico delle risorse e di misurare il *prezzo* dell'ambiente. Tale insufficienza emerge non solo in una prospettiva etica "allargata" (che miri, ad esempio, a un'estensione alle generazioni future o al mondo dei viventi non-umani di talune garanzie di sopravvivenza in condizioni adeguate alla propria natura), ma anche se si intenda semplicemente preoccuparsi del benessere dell'umanità, poiché soltanto taluni (ben pochi, in verità) dei "danni" o delle perdite che il genere umano subisce in conseguenza del dissesto ecologico possono essere in certa misura compensati: l'analisi economico-quantitativa per lo più non tiene conto, ad esempio, del *valore* dei danni alla salute o di altre perdite non quantificabili[4].

La valutazione economica e di mercato prevede infatti la sostituibilità dei beni e la compensazione monetaria della loro perdita, ma i beni ambientali non sono sostituibili al pari, ad esempio, di un'autovettura, con un risarcimento. Non si tratta di accantonare progetti di crescita economica, ma di indicare diverse modalità per realizzare quella crescita, in una prospettiva che vorremmo definire *pluralistica*, tale, cioè, che riconosca che la tutela della qualità della vita implica valutazioni di ordini diversi[5]. Dal punto di vista del *valore ambientale*, appare evidente che «se la crescita economica è definita come utilizzazione più efficiente di scarse risorse, quindi come maggior risparmio, allora quello che comunemente si intende per crescita economica può costituire in realtà una recessione»[6], in quanto richiede in effetti delle "astensioni", piuttosto che delle azioni. Occorre allora che agli indicatori economici si affianchino criteri di misurazione e di scelta non-economici.

Il concetto di "valore" ha, del resto, un'accezione molto diversa in etica e in economia: se in economia è quella caratteristica di un bene per cui esso può essere scambiato con una certa quantità di altri

3 Cfr. La Torre M. A., *Il cibo e l'altro. Orizzonti etici della sostenibilità alimentare*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007.

4 Cfr. Booth D.E., *Ethics and the Limits of Environmental Economics*, "Ecological Economics" 9 (1994), pp. 241-52.

5 Brennan A., *Moral Pluralism and the Environment*, "Environmental Values" 1 (1992), pp. 15-33. Sui limiti dell'analisi costi-benefici applicata all'ambiente cfr. Adams J., *Cost Benefit Analysis: The Problem, Not the Solution* , "The Ecologist" 1 (1996); Glynn S., *Ethical Issues in Environmental Decision Making and the Limitation of Cost/Benefit Analysis (CBA)*, "Ethics and the Environment" 1 (1996).

6 Castle E.N., *A Pluralistic, Pragmatic and Evolutionary Approach to Natural Resource Management*, "Forest Ecology and Management" 56 (1993) p. 200. I limiti della valutazione Costi-Benefici sono, ad esempio, «l'esistenza di obiettivi multipli che portano a criteri di benessere mutuamente incompatibili» e per i quali è difficile rinvenire un'unità di misura univoca, e «l'esistenza di costi sociali che non possono essere convertiti in unità monetarie». Nijkamp P., Artuso L., *Dall'idea di ambiente sostenibile a quella di ambiente costruito sostenibile: approccio metodologico ed applicazioni*, in Fusco Girard L., Nijkamp P., *Le valutazioni per lo sviluppo sostenibile della città e del territorio*, Franco Angeli, Milano 2000 3^, p. 226.

beni o può essere utile perché soddisfa determinati bisogni[7], dal punto di vista dell'etica ambientale non vi è misurazione monetaria possibile del "valore" dell'ambiente. «A differenza di Locke, per l'uomo moderno il territorio allo stato selvaggio o il territorio non coltivato non sono sempre sinonimi di spreco»[8]. Anche se probabilmente l'imposizione di tasse determina una diminuzione dello sfruttamento o dell'inquinamento, questa "monetizzazione" non è sufficiente a ripagare gli sprechi o a risarcire perdite di risorse non rinnovabili, soprattutto quando si verifichi il caso, non infrequente, che il pagamento di sanzioni possa risultare infine persino conveniente a paragone con il vantaggio economico che dall'utilizzo di beni ambientali si può ricavare. (Si pensi alla discutibile strategia elaborata in occasione del Protocollo di Kyoto con lo strumento del commercio dei diritti di emissione, il quale consente di "acquistare" la possibilità di inquinare da chi non ha interamente utilizzato la quota di emissioni assegnatagli: una simile strategia può indurre a commisurare la convenienza economica di un acquisto rispetto all'investimento necessario per la riduzione della condotta inquinante)[9]. Vi sono infatti *limiti ecologici* alle attività economiche, aggiuntivi rispetto a quelli prodotti dall'analisi costi-benefici, poiché non può essere considerato un profitto quello ricavato dalla alienazione di risorse non rinnovabili, o quanto meno fornisce un guadagno assai effimero, che nel futuro si tradurrà in una perdita non riparabile.

Per soddisfare esigenze di bilancio, occorre trasformare il valore, intrinseco e perciò stesso in parte incommensurabile, del bene naturale in un valore misurabile da un numero cardinale, in relazione, ad esempio, alle possibilità di fruizione, alla quantità della fruizione, alla spesa che questa richiede, ecc., con lo scopo di rendere comunicabile quel valore, altrimenti difficilmente comprensibile a tutti e, in particolare, a livello politico-industriale. Tuttavia, l'insoddisfazione per tale misurazione ha prodotto pure ipotesi di modelli alternativi e, ad esempio, la distinzione tra «valore d'uso diretto» (uso effettivo di una risorsa) e valore d'uso «indiretto» (connesso alle funzioni ecologiche del bene-risorsa, ad esempio in quanto ne viene un beneficio funzionale di controllo delle inondazioni), ma anche l'individuazione di valori *indipendenti* dall'uso, come il *valore di lascito* (alle generazioni future) di conoscenza, e addirittura il *valore di esistenza*, ossia «il beneficio che un individuo può ricevere dal solo fatto di sapere che un bene con certe caratteristiche esiste. Esso esprime la disponibilità a pagare per la mera esistenza di una risorsa, indipendentemente da qualunque fruizione diretta o indiretta»[10]. Tali modi "altri" di misurazione esprimono la consapevolezza che i "beni" ambientali detengono sia un valore d'uso che un valore *proprio* e che le valutazioni meramente economiche vanno ampliate con un orientamento multidimensionale. Tale è, ad esempio, l'approccio della cosiddetta *economia umanistica*, la quale suggerisce per l'appunto «una prospettiva di tipo multidimensionale, che enfatizza la categoria smithiana di "simpatia"», di modo che «le valutazioni nelle scelte non siano più solo

7 «La teoria economica ha una visione molto semplificata di cosa debba essere considerato come benessere. Questa visione trascura completamente gli aspetti collegati alle relazioni tra gli attori della scena socio-economica. Non sa cioè dar conto di "beni di consumo" di tipo relazionale, né di beni "capitali" della stessa natura». Gui B., *op. cit.,* p. 1.

8 Hargrove, E. C., *Fondamenti di etica ambientale*, Padova, Muzzio 1996, p. 91.

9 In realtà, taluni considerano questa strategia profittevole, poiché incentiva gli Stati che inquinano meno a perseverare in tale condotta per ricavare benefici dalla vendita dei diritti di emissione, e potrebbe incentivare gli Stati gravemente in deficit ad aderire al Protocollo. Per un approfondimento su tale tema cfr. Singer P., *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003.

10 Fusco Girard L., Nijkamp P., *op. cit.,* p. 98.

quelle riconducibili allo scambio ed alla massimizzazione dell'utilità individuale»[11], ma si estendano a verifiche di equità, distribuzione, giustizia.

3. Per tutte queste considerazioni, la prevenzione e la cura del dissesto ecologico richiedono un'*educazione ai consumi*, non solo perché produrre meno rifiuti è diventata una necessità inderogabile ai fini della sopravvivenza, per la quale sarebbe sufficiente fare appello alla "regola aurea", ma anche perché le scelte di consumo hanno implicazioni ampie, che concernono la *giustizia mondiale*. Vi è un evidente nesso tra i bisogni indotti e le scelte di consumo e dunque le scelte future dei consumatori di tutto il mondo. Non occorre spendere troppe parole per sottolineare come una significativa percentuale dei nostri consumi siano non essenziali. Per altro, anche nei paesi in via di sviluppo, per quanto possibile e, per giunta, con ancora minor avvedutezza, si inseguono i simboli del benessere proposti dalla cultura occidentale, considerazione che induce ad ipotizzare per il futuro una crescita esponenziale dei consumi, dell'utilizzo di risorse non rinnovabili e dei rifiuti. Occorre dunque ri-orientarsi verso modelli di consumo più consapevoli e sostenibili: che riducano i danni ambientali e usino le risorse in maniera più efficiente. Il concetto di "efficienza" non va inteso qui, evidentemente, come incremento della quantità di produzione a parità di energie e risorse impiegate, bensì come impiego di risorse rinnovabili e incentivo alla moderazione nei consumi. Ad una simile concezione dell'efficienza può contribuire la promozione, da parte di tutte le istituzioni che ne abbiano l'opportunità, di un contesto culturale favorevole a consumi meno dannosi e meno irreversibili, conveniente sia per i produttori che per i consumatori, i quali devono essere incentivati ad opzioni che tengano conto del costo ambientale nella produzione e nel consumo di beni e servizi. Pertanto, qualsiasi politica sopranazionale di lotta alla povertà e al degrado ambientale, di perseguimento dell'eguaglianza delle opportunità e di responsabilità planetaria non può aver successo senza un coinvolgimento degli attori economici.

Il *Libro Verde*, pubblicato dalla Commissione Europea nel luglio 2001, definisce la *responsabilità sociale d'impresa* (rsi) come «l'integrazione volontaria delle preoccupazioni sociali ed ecologiche delle imprese nelle loro operazioni commerciali e nei loro rapporti con le parti interessate»[12]. La riflessione sulla rsi ha ricevuto, per altro, particolare impulso proprio dall'affermazione del concetto di sviluppo sostenibile e del principio di precauzione[13]. L'impresa sostenibile è quella che riesce a conciliare efficienza ed equità, che

11 Ivi, p. 97.

12 Commissione delle Comunità Europee, *Libro Verde, Promuovere un quadro europeo per la responsabilità sociale delle imprese*, Bruxelles, 18.7.2001, Introduzione, 8.

13 «Inversione dell'onere della prova, obbligo di adottare le misure d'urgenza necessarie a fronteggiare le situazioni di emergenza, obbligo di modellare i processi di produzione in relazione all'evoluzione del dato tecno-scientifico, costituiscono alcune tra le principali ricadute del principio di precauzione sull'attività degli operatori economici». Barone A., *Il diritto del rischio*, Giuffrè, Milano 2006, p. 97. Ricordiamo che il Principio di Precauzione, formulato per la prima volta nella Carta mondiale della Natura adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1982, e poi divenuto patrimonio comune delle politiche e dei movimenti ambientalisti con la Dichiarazione di Rio del 1992, recita: "*Laddove vi siano minacce di danni seri o irreversibili, la mancanza di piene certezze scientifiche non potrà costituire un motivo per ritardare l'adozione di misure efficaci in termini di costi volte a prevenire il degrado ambientale*". Esso non rappresenta dunque un generico invito alla "prudenza", come talvolta sembra nel suo uso comune, ma costituisce, per l'appunto, un capovolgimento dell'onere della prova, in quanto non accetta l'ignoranza (neanche la parzialità delle ipotesi scientifiche) come alibi per legittimare l'azione, ma richiede una ragionevole certezza preventiva. Ciò significa, ad esempio, che non possiamo accettare un'argomentazione del tipo "*poiché non vi sono prove che gli alimenti geneticamente modificati siano dannosi per la salute, possiamo commercializzarli*", in quanto occorre, al contrario, proprio la dimostrazione dell'assenza di pericolo per poter considerare una pratica, una sperimentazione, un'innovazione tecnologica accettabile. Per altro, il Principio di precauzione, benché aspramente contestato da molti scienziati e ricercatori, anche autorevoli, in nome dell'impossibilità della scienza di fornire le "certezze" preliminari richieste e in considerazione della componente di incertezza sempre presente nella ricerca, la cui negazione comporterebbe un impedimento per la

adotta un approccio integrato a produzione e consumo, che si converte da un assetto gerarchizzato ad uno «policentrico»[14]. Ciò significa, possiamo intendere, attivare procedure di *inclusione* nei processi decisori di diverse istanze e soggetti (consumatori, cittadinanza, società civile…), ma anche di *inclusione* nel mercato di coloro che ancora ne sono esclusi. Se consideriamo, come sembra innegabile, le imprese quali istituzioni sociali, che producono con il loro operato effetti positivi e negativi sull'ambiente, non si può negare che esse detengano una responsabilità sociale. In tal modo, più o meno esplicitamente, si rinuncia all'idea che l'unica finalità dell'impresa sia la massimizzazione del profitto, per assegnarle anche compiti più ampi, di creazione di valore e soprattutto di *sussidio* alla comunità. D'altronde, se l'impresa è un attore sociale, non può che riflettere l'evoluzione del *contratto sociale* nella direzione di un progressivo ampliamento dei diritti e non può non essere coinvolta nel generale ripensamento del *welfare*. La sempre più ampia discussione sulla rsi testimonia proprio come si sia cominciato a considerare compatibile con gli obiettivi delle aziende *for profit* l'intraprendere alcune iniziative prive di un immediato ritorno economico[15], coinvolgendole nel generale ripensamento delle modalità di consumo e di distribuzione dei beni e nell'impegno per la salvaguardia dell'ecosistema.

L'assunzione di una rsi parte, dunque, dal riconoscimento dell'esistenza di obblighi sociali dell'impresa verso il contesto entro il quale opera, derivanti dalla sua capacità di incidere su di esso, che trascendono la finalità immediata della produzione di beni o servizi e quindi della produzione di ricchezza, anzi, possono non avere alcun legame con tale finalità, benché sia quella propria dell'impresa[16]. Nell'ottica della rsi alle imprese è richiesto un approccio "preventivo" nei confronti delle sfide ambientali, ad esempio con l'investimento nella ricerca di tecnologie non solo conformi ai vincoli legislativi e alle normative di tutela della salute, ma anche adeguate alla *prevenzione* del danno ambientale. «È ben vero che l'impresa gioca un fondamentale ruolo economico, consistente nel produrre ricchezza, ossia beni e servizi aventi un "valore" maggiore di quello dei fattori produttivi in essi incorporati. Ma l'assolvimento di questo ruolo economico - e quindi la produzione di un profitto - è la *conseguenza* delle capacità dell'impresa di servire certi bisogni di certi clienti valorizzando e sviluppando le risorse e competenze di cui dispone»[17]. La *mission*, dunque, non può che essere il *servizio* dei consumatori (e con essi della comunità di riferimento, anche ove questa sia molto "allargata") e se il profitto, in quanto risultato del calcolo dei costi e dei ricavi, non ha valore etico in sé, possono averne i comportamenti che lo producono.

---

ricerca medesima (su questo si veda ad esempio il volume intitolato significativamente *Il principio di precauzione: i costi della non-scienza*, dell'Associazione Galileo 2001, 21mo secolo ed., Milano 2004), è stato ormai recepito nella legislazione Comunitaria.

14 Fusco Girard L., Nijkamp P., *op. cit.*, p. 47.

15 Almeno in prima istanza, poiché nel medio e lungo termine esso si paleserà comunque in termini di immagine e, per altro, un'impresa palesemente disinteressata all'impatto socio-ambientale delle proprie attività è destinata ad essere penalizzata da consumatori divenuti via via più sensibili a tali istanze, i quali esercitano una crescente "vigilanza".

16 Naturalmente molti economisti rimangono convinti della validità del principio neoliberista che l'unico obiettivo dell'impresa sia creare profitto e non occuparsi delle questioni sociali e che non vi sia legame tra economia ed etica; essi per altro ritengono, secondo una accezione diffusa e ingenua dell'utilitarismo, ma anche riprendendo uno schema abbastanza datato dell'economia neoclassica, che la produzione di profitto sia in fin dei conti produzione di benessere diffuso per tutti, dagli azionisti ai dipendenti, e che pertanto questo resti l'unico fine rilevante dell'impresa *for profit*.

17 Coda V., *Etica e impresa: il valore dello sviluppo*, in Corno F. (a cura), *Etica e impresa. Scelte economiche e crescita dell'uomo*, CEDAM, Padova 1989, p. 31.

La rsi consiste, allora, di impegni che superano gli obblighi legislativi e, entro certi limiti, anche i vincoli economici; ciò significa che non può essere etichettato come un comportamento socialmente responsabile quello che si limita al rispetto delle regole del mercato e delle norme di legge; può essere considerata tale, invece, la rispondenza alle norme sociali prevalenti, mentre ci si muove addirittura su un piano etico quando non ci si limiti a ciò, ma si anticipino le risposte ai bisogni sociali grazie alla consapevolezza del proprio ruolo di attore sociale e che utilizza risorse sociali, indipendentemente da richieste esplicite e aspettative[18]. «Preso atto che la propria attività determina una serie di costi e benefici sociali e valutate le possibili situazioni di conflitto e le potenziali occasioni di vantaggio derivanti dalle reazioni degli *stakeholder*, l'azienda definisce il livello di socialità che intende inglobare nella gestione, traducendolo appunto in obiettivi sociali, ovviamente interrelati a quelli economici»[19]. L'impresa economica *for profit* ha un obiettivo *istituzionale* (ossia l'incremento della propria legittimità entro la società) e uno *organizzativo* (ossia il progressivo adattamento al contesto), ma, oggi, a questi si affianca anche un obiettivo *etico*: quello di contribuire alla «creazione di una cultura che possa supportare e incoraggiare le risorse umane ad esercitare le opzioni disponibili»[20]. Si delinea, insomma, una posizione *ecologica* dell'attore economico nel contesto sociale: esso si adatta e deve *adattarsi* all'ambito entro il quale opera, proprio come nelle nicchie ecologiche tutti gli elementi sono in interrelazione tra loro. Le imprese possono scegliere strategie sociali *reattive* (caratterizzate da indifferenza alle pressioni degli *stakeholder*), fornendo una "risposta" alle esigenze sociali solo in presenza tensioni, senza una programmazione specifica, *difensive* (caratterizzate da una mera risposta alle sollecitazioni, con interventi estemporanei), ma anche *accomodanti* (attraverso l'analisi delle cause di tensione sociale, nel tentativo di prevenirle, e la progettazione sistematica degli interventi sociali), oppure addirittura *proattive*, quando si sforzano di *anticipare* le richieste sociali, partecipando attivamente al benessere collettivo[21]; in quest'ultimo caso, quello più vicino alla scelta di una condotta orientata *anche* da valori non-economici, inizia a profilarsi una ispirazione etica, della quale sono espressione alcuni capitalisti "illuminati" che hanno devoluto parte dei loro patrimoni alle fondazioni benefiche, nella consapevolezza che se l'economia di mercato si è dimostrata il metodo più produttivo per la creazione di ricchezza, ciò nondimeno essa non risolve tutti i problemi sociali e individuali, anzi, di alcuni di essi è addirittura la causa. Come si legge nel citato documento della Commissione Europea, «essere socialmente responsabili significa non solo soddisfare pienamente gli obblighi giuridici applicabili, ma anche andare al di là investendo "di più" nel capitale umano, nell'ambiente e nei rapporti con le altre parti interessate»[22]. Le imprese dovrebbero,

18 Nel Libro Verde si legge ancora che «la responsabilità sociale delle imprese si estende al di là del perimetro dell'impresa, integrando la comunità locale e coinvolge, oltre ai lavoratori dipendenti e agli azionisti, un ampio ventaglio di parti interessate: partner commerciali e fornitori, clienti, poteri pubblici e ONG che rappresentano la comunità locale e l'ambiente». *Libro Verde*, cit., 42.

19 Chirieleison C., *Le strategie sociali nel governo dell'azienda*, Giuffrè, Milano 2002, p. 105. Gli *stakeholder* sono tutti coloro che hanno qualche interesse nell'impresa, dunque non solo gli azionisti, ma i lavoratori, i clienti e fornitori, l'intera comunità sociale entro la quale l'impresa opera o alla quale fa riferimento: la *stakeholder theory* (elaborata in maniera sistematica da Freeman E.R., *Strategic Management. A stakeholder approach*, Pitman, Boston, 1984) amplia notevolmente l'ambito di responsabilità dell'impresa; pertanto, costituisce la base più idonea a fondare una responsabilità che si estenda oltre i doveri di massimizzazione del profitto, dato che in effetti non tutti gli *stakeholder* (consumatori, società civile, ecc.) usufruiscono direttamente dell'incremento del profitto, ma possono tuttavia godere dei benefici di una gestione che si preoccupi della tutela dell'ambiente.

20 Chirieleison C., *op.cit.,* p. 106.

21 Ivi, p. 124-5.

22 *Libro Verde*, 21.

insomma, progettare investimenti sostenibili e decisioni societarie perseguendo simultaneamente tre obiettivi: sviluppo economico (la capacità di generare ricchezza è condizione della sopravvivenza dell'impresa), qualità ambientale, equità sociale. In tal senso esse stesse possono essere di stimolo ad una *umanizzazione del sistema economico*, ormai in buona parte sottratto al controllo dei governi a causa della globalizzazione dei mercati e della finanza, ma proprio perciò meno sottoposto ai vincoli delle politiche di *welfare*.

Anche quando una strategia sociale sia rivolta al puro vantaggio competitivo, essa può quanto meno esercitare una spinta propulsiva nei riguardi di altre organizzazioni economiche. Un'impresa che adotta condotte ambientali e sociali avanzate e sostenibili potrà senza dubbio acquisire una sorta di "plusvalore" nei confronti degli *stakeholder*, ma anche esercitare pressioni sul decisore pubblico, stimolando l'intervento delle istituzioni ad elaborare regole socialmente compatibili. Certamente, in molti casi, «la performance sociale viene utilizzata principalmente per aumentare la visibilità, l'affidabilità, la legittimazione, il livello di fiducia e la reputazione dell'impresa, in una parola la sua immagine»[23], pertanto l'obiettivo di una "strategia sociale" può essere in effetti quello di influenzare il comportamento del consumatore (sebbene ogni "strategia", per essere efficace, debba risultare credibile, e non apparire meramente strumentale). E anche investimenti sociali come le relazioni con associazioni *non profit*, le donazioni, gli interventi a favore di paesi del Sud del mondo, le iniziative culturali, o di *cause related marketing*[24] possono rientrare nella mera filantropia, che non testimonia necessariamente di una trasformazione della *corporate culture*, della cultura aziendale, in direzione di una condotta effettivamente ed eticamente responsabile. In breve, la risposta ad una richiesta sociale non riveste automaticamente implicazioni morali: ad esempio, l'opzione di un'azienda di commerciare prodotti alimentari "ogm free" può essere intesa come atteggiamento cautelativo verso i consumatori, ma può anche costituire, in realtà, una risposta utilitaria alla diffusa sensibilità dei consumatori stessi per la questione e quindi rispondere ad un interesse commerciale. Tuttavia, il perseguimento del profitto non è di per sé un obiettivo che escluda l'etica, se parte di esso viene impiegata nei processi di *inclusione* di cui si diceva.

4. L'introduzione di finalità etiche e sociali nell'attività economica implica l'adozione di una prospettiva temporale non angusta e non di breve termine, che guardi alla questione ambientale anche assumendo una responsabilità verso le future generazioni. Ciò richiede, evidentemente, il superamento della tentazione del cosiddetto «riduzionismo giuridico»[25], ossia della convinzione che per garantirsi comportamenti corretti sia sufficiente il rispetto delle leggi e non occorra una sensibilità etica più ampia. Ma un'impresa potrebbe, come si è accennato in precedenza, a certe condizioni anche considerare più conveniente pagare una sanzione, ad esempio un'ecotassa, piuttosto che intervenire per compiere quelle modifiche, ad esempio, agli impianti, che renderebbero il suo comportamento ecologicamente meno dannoso: dunque, occorre rinforzare le motivazioni a una condotta responsabile in maniera tale che gli oneri

23 Chirieleison C., *op. cit.*, p. 196.

24 Nato negli Usa nei primi anni '80, il *cause related marketing* è il marketing che si sviluppa a sostegno di una causa sociale da parte di un'azienda *for profit,* che lega la propria *mission* a un'organizzazione *non profit* in una *partnership* finalizzata a iniziative di solidarietà sociale, nazionale o internazionale.

25 Rusconi G., *Etica e impresa. Un'analisi economico-aziendale*, CLUEB, Bologna 1997, p. 66.

derivanti dall'adozione di prassi più compatibili con la conservazione delle risorse comuni e in generale con il miglioramento complessivo della qualità della vita non vengano ascritti unicamente alla voce "perdite" di bilancio. «Per un capitalismo maturo l'etica degli affari è una *necessità*: si tratta di effettuare la scelta convinta e responsabile (non certo di facciata) di perseguire l'obiettivo della massimizzazione della qualità e dell'efficienza attraverso l'*autoregolazione*, non in alternativa bensì in modo complementare con l'eteroregolazione, precedendo anzi, quando possibile, l'intervento del legislatore che di per sé è poco flessibile e raramente riesce a produrre una disciplina equilibrata che tenga conto delle esigenze del mercato»[26].

Uno degli strumenti utilizzati dalle imprese, per ora su base volontaria, per rendere pubblici il proprio impegno nella protezione ambientale e la propria responsabilità verso la collettività, è il *bilancio ambientale*[27]. Esso (che è parte del più ampio bilancio sociale[28], il quale rende conto dell'intero impatto sociale dell'impresa) è uno degli atti della *contabilità ambientale*, ossia di quel sistema di rilevazioni finalizzate a fornire una rendicontazione degli effetti che l'attività d'impresa determina sul territorio in cui opera: consumo di risorse, emissioni inquinanti, ecc.. Tali strumenti, se nella dimensione pubblica possono essere parte di una strategia commerciale, promuovono pure, se accompagnati da un percorso di riflessione e responsabilizzazione interno all'azienda, del *management* e della proprietà, ma anche dei dipendenti, e se correttamente intesi, una gestione in termini di *governance*.

Tale termine ha attualmente un'accezione piuttosto estesa. Esso vede un uso "tecnico" nella locuzione *corporate governance*, quando si riferisce specificamente agli assetti di gestione e di operatività delle imprese, e più in generale al "governo" delle imprese e alle modalità corrette per l'attuazione delle attività economiche: esso «coinvolge l'impresa in una riflessione sul tema dell'estensione del proprio potere, della sua *accountability* per le scelte di governo adottate e della responsabilità per quanto determinato nei confronti dei suoi *stakeholder*»[29]. Nell'uso più generale, il termine *governance* allude a un *governo partecipato*, che non sia mero esercizio del potere, che tenga conto delle istanze che vengono "dal basso". Si parla ad esempio di *governance* della globalizzazione, quando si avanza la richiesta di una vigilanza sui fenomeni del commercio mondiale e della finanziarizzazione dei mercati, che tenga conto delle esigenze dei popoli più deboli. In questo contesto, tale concetto allude ad un ripensamento critico delle forme attuali della democrazia rappresentativa, nel senso di auspicare un sempre più sostanziale allargamento della democrazia alla società civile. Ora, la coincidenza nella recente "fortuna" di tale termine (nell'ambito dell'economia d'impresa, come nella riflessione sui processi di globalizzazione) rafforza, ci sembra, la prospettiva che

26 Riolo F., *Etica degli affari e codici etici aziendali*, Edibank, Milano, 1995, p. 34.

27 Su questo tema cfr. Cisi M., *Il bilancio ambientale*, Giappichelli, Torino, 2003; Belfiori F. (a cura di), *Contabilità e Bilancio Ambientale*, in «Regione e Ambiente», marzo 2002. Un altro strumento indicato nel *Libro verde* è la PIP: «La Politica integrata dei prodotti (PIP) costituisce un buon esempio di un approccio che autorizza una collaborazione tra pubblici poteri e imprese. La PIP si basa su un esame dell'impatto dei prodotti lungo tutto il loro ciclo di vita e presuppone un dialogo tra le imprese e le altre parti interessate per individuare la strategia più efficace e meno costosa». *Libro verde,* cit.*,* 40.

28 Il bilancio sociale comprende una sezione dedicata agli interessi di natura ambientale, in particolare "(a) sistemi di gestione ambientale e di gestione del rischio, (b) formazione ed educazione, (c) indicatori di performance ambientali, (d) utilizzo e consumo di energia e di materiale non riciclabile." *Principi di redazione del bilancio sociale*, a cura del Gruppo di Studio sul Bilancio Sociale, Milano 2001.

29 Di Toro P., *Governance etica e controllo*, CEDAM, Padova 2000, p. 212.

stiamo suggerendo. Una *governance* globale o un "governo mondiale" presuppone non solo una trasformazione delle organizzazioni internazionali, ma anche un coinvolgimento della "*business community*": non quella del "*business is* business", *à la* Friedman, bensì quella che non esclude un ambito di intersezione e convergenza tra etica ed economia, *à la* Sen[30], finalizzata ad una «umanizzazione del business»[31]. Tale programma avrebbe lo scopo di realizzare, tra gli altri obiettivi di ordine sociale e di giustizia mondiale, una *environmental governance*, previdente nell'uso delle risorse naturali e interessata alla distribuzione equa del benessere, così come degli oneri ambientali ad esso connessi, incoraggiando trasformazioni negli stili di vita. Vi è un'apparente contraddizione tra la pretesa di coinvolgere le imprese in tale programma e l'aspirazione ad un'educazione ai consumi che orienti verso la scelta di vivere consumando meno di quanto sia tecnicamente ed economicamente possibile, ancor più se si suggeriscono strumenti quali l'incremento dei flussi di finanziamento mondiale e degli aiuti allo sviluppo attraverso, ad esempio, la tassazione delle transazioni internazionali. Ma il crescente movimento di opinione e di pressione contro un capitalismo aggressivo e disinteressato delle implicazioni sociali e della sussidiarietà ha già prodotto con un certo successo varie forme di finanza alternativa, ad esempio i cosiddetti *fondi etici*, che garantiscono gli azionisti sulla eticità delle forme di investimento prescelte, ossia che non finanzieranno imprese produttrici di armi o che impiegano lavoro minorile, scegliendo le imprese che soddisfano taluni requisiti comportamentali, che consistono nel rispetto dei diritti umani e sociali, dell'ambiente, nella tutela dei consumatori.

Aggiungere la dimensione della *sostenibilità* all'economia significa in effetti agire sul fondamento stesso dell'economia di mercato, ossia sull'aumento illimitato dei consumi, individuali e collettivi, presupposto considerato indispensabile allo "sviluppo", per promuovere piuttosto una più estesa applicazione del principio di sussidiarietà. La rivoluzione culturale e concettuale consiste non tanto nel rimarcare la contraddizione tra la crescita dei consumi e la disponibilità delle risorse, poiché il rischio di esaurimento di alcune di esse è ormai ben noto a tutti i governi e le implicazioni politiche della loro commercializzazione producono non poche difficoltà nelle relazioni internazionali tra paesi produttori e detentori di risorse, quanto la rottura della *equivalenza* tra la *crescita* e lo *sviluppo*. A differenza della crescita, lo sviluppo presuppone la *sostenibilità* e include la nozione di *limite*, che obbliga a coniugare l'idea di sviluppo in termini sociali, ambientali e di giustizia mondiale.

30 Sen A., *Scelta, benessere, equità*, Bologna, Il Mulino 1986; *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

31 Cfr. ad es. Donaldson T.J., Freeman R.E., (a cura) *Business as Humanity*, Oxford University Press, New York-Oxford 1994 in particolare capp.1 e 2. «In un mondo caratterizzato da investimenti multinazionali e da catene produttive globali, la responsabilità sociale delle imprese deve anche superare le frontiere europee. La rapidità della mondializzazione ha incoraggiato un dibattito sul ruolo e lo sviluppo di un sistema di governo a livello planetario: si può considerare che l'elaborazione di prassi volontarie nel settore della responsabilità sociale delle imprese possa arrecare un importante contributo». *Libro Verde,* cit., art.42.

LA TERRA SI PUÒ SALVARE?

UGO LEONE

Sono molti a temere che la Terra sia in coma; sulla reversibilità del coma si discute. E, come sempre accade in presenza di un coma, i "familiari" chiedono: si può salvare? Generalmente i medici non si esprimono con sicurezza perché molte sono le variabili che impediscono di dire con certezza se l'uscita dal coma e la guarigione sono possibili.

Nel caso della Terra la situazione è diversa. Qui, infatti, sono almeno 6 miliardi i familiari interessati (dando per scontato che ad altri 500milioni non gliene importa nulla delle sorti del malato) e i medici hanno tutti gli elementi per dare risposte certe, legate come sono alle scelte delle terapie.

Restando nella metafora, la Terra è molto malata, non è in fin di vita, ma se chi ne governa le sorti non prende atto della situazione e intraprende subito le cure più efficaci per la rianimazione e per il ritorno definitivo ad un buono stato di salute, sarà molto difficile salvarla.

Il nostro è un pianeta finito, non incrementabile all'infinito nella sua capacità di offrire spazio, alimenti e risorse ad una popolazione che continua a crescere e domandare, appunto, spazio, alimenti, risorse. Ciò significa che la capacità di carico può essere vicina al raggiungimento dei suoi limiti naturali. Tanto che si dice che entro 50 anni sarà necessaria una nuova Terra. Ciò soprattutto perché la squilibrata crescita economica registrata sul pianeta è stata ottenuta da pochi a spese degli altri. In questo modo, si è verificata quella che si chiama "impronta ecologica" a dimostrazione di quanto vistoso sia il segno che la crescita vigorosa quanto squilibrata ha lasciato sulla Terra.

In preparazione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite (tenutasi a New York nel giugno 1997) per fare il punto sulla situazione mondiale e l'attuazione concreta di quanto deciso nella Conferenza su ambiente e sviluppo di Rio de Janeiro del 1992, si è tenuto, sempre a Rio de Janeiro nel marzo del 1997, un Forum internazionale denominato "Rio+5": vale a dire Rio 5 anni dopo.

In quella sede Mathis Wackernagel con la sua équipe del Centro de Estudios para la Sustentabilidad dell'Università Anahuac de Xalapa in Messico, ha presentato uno studio -*Ecological Footprints of Nations* - che calcola, quella che viene definita "impronta ecologica" di 52 nazioni, abitate dall'80% della popolazione mondiale. (Wackernagel, 1996, 1997). Questa "impronta" viene calcolata misurando il consumo delle 52 nazioni, e l'entità che il "consumo" avrebbe se le nazioni si limitassero a consumare restando nei limiti della loro locale capacità ecologica senza sottrarre quella degli altri.

In tal modo é stato possibile calcolare il "deficit ecologico" di ciascuna nazione. Da questa analisi é risultato che l'umanità nel suo insieme utilizza risorse e servizi della natura in quantità superiori di più di un terzo alle capacità di rigenerazione della natura stessa. Questo metodo, come nota Gianfranco Bologna (Bologna, 2006), "che mette insieme meccanismi di calcolo differenti su diversi settori di utilizzo umano di risorse cercando di unificarli in un unico dato tradotto in ettari globali pro capite utilizzati, presenta problemi di ordine metodologico e di impostazione scientifica. Tuttavia l'impronta ecologica presenta un'innegabile

efficacia simbolica e promuove, sia pure nelle forme più intuitive, la percezione del nostro crescente impatto sul pianeta."

Un esempio significativo può essere quello che riguarda l'Italia. L'impronta ecologica degli italiani risulta di 4,5 ettari pro capite contro una disponibilità di capacità ecologica che sarebbe di 1,4 ettari pro capite. Il deficit ecologico dell'Italia è, quindi, di 3,1 ettari pro capite. A livello mondiale l'impronta ecologica è di 2,3 ettari pro capite, la disponibilità di 1,8 con deficit ecologico di 0,5. L'impronta ecologica degli statunitensi è di 8,4 ettari pro capite, la disponibilità di 6,2 ed il deficit di 2,1, mentre per i giapponesi i dati sono, nell'ordine, 6,3,1,7, e 4,6. (Bologna, 1998, 2006).

La conclusione che si può trarre da questi dati é che la crescita dell'economia mondiale ha avuto luogo grazie ad un enorme consumo su scala globale del capitale naturale e scaricando sull'ambiente stesso, sulla collettività e sulle generazioni future costi economici, sociali, ambientali, di straordinaria portata. Tutto basato sulla abitudine a trascurare il capitale naturale come fattore di produzione, nella erronea considerazione di un capitale praticamente illimitato.

Oggi si é in grado di ribaltare totalmente questa impostazione e di misurare, anche quantitativamente, i rischi e i guasti che essa ha alimentato a causa dell'ignoranza e della tendenza a trascurare l'esigenza di uno stretto rapporto tra economia ed "ecologia" che rischia di vanificare ogni possibilità di realizzazione di uno sviluppo definito "sostenibile" e di una "riconversione ecologica" di economia e società.

Il risultato è stato la ricordata *impronta* che la crescita vigorosa quanto squilibrata dell'economia ha lasciato sulla Terra. Oggi ci si accorge che essa é anche eccezionalmente onerosa e che il prezzo che si potrebbe dover pagare é incommensurabilmente più elevato del beneficio così ottenuto. Questa misurazione avviene regolarmente dal 2000 tramite il rapporto biennale del WWF *Living Planet Report*. Secondo l'ultimo rapporto del 2006, nel 2003 l'impronta ecologica globale ammontava a 14,1 miliardi di ettari globali vale a dire 2,2 ettari globali pro-capite. Nel 2001 l'impronta era stata di 13,5 miliardi di ettari globali. Già allora l'area produttiva della biosfera riconducibile ad un quarto della superficie del pianeta (circa 130 milioni di chilometri quadrati), era di 1,8 ettari globali pro-capite e, quindi risultava una impronta ecologica di 0,4 ettari globali per ogni abitante della Terra. La tendenza all'incremento del sovrasfruttamento globale dura da oltre 40 anni provocando la corrispondente riduzione della biocapacità dei sistemi naturali. Ciò significa, nota Gianfranco Bologna, che "stiamo spendendo il capitale della natura più velocemente di quanto non si rigeneri". L'Impronta Ecologica, è più che triplicata tra il 1961 e il 2003 arrivando a superare del 25% la capacità bioproduttiva dei sistemi naturali che vengono utilizzati per il sostentamento della popolazione terrestre.

La conclusione, secondo le valutazioni del *Living Planet Report*, è che continuando l'attuale ritmo di consumo di acqua, suolo fertile, risorse forestali, specie animali, tra 50 anni l'umanità avrebbe bisogno di un altro pianeta avendo esaurito la capacità di carico di questo.

Ma occorrerà un altro pianeta? Evidentemente la domanda è provocatoria perché questo nel quale viviamo è l'unico che abbiamo. Dobbiamo perciò chiederci se possiamo salvarlo per viverci al meglio anche quando la popolazione sarà ulteriormente cresciuta.

Sino ad oggi (e l'attenzione per questa riflessione si può far risalire al primo rapporto del MIT al Club di Roma) l'umanità è cresciuta in modo ineguale con una apparentemente contraddittoria contrapposizione tra

Paesi produttori (che consumano meno) e Paesi consumatori (che possiedono meno risorse, ma trasformano quelle di altri aggiungendovi valore). Nascono così le ineguali distribuzioni di ricchezza e reddito e l'impronta ecologica di cui abbiamo detto in precedenza tanto da far ritenere che non ce ne sia più per tutti e che sarebbe necessario un nuovo pianeta. Ma quando? Quando, cioè, l'esaurimento delle risorse intese nel senso più ampio del termine (spazio, terra agricola, alimenti, fonti di energia e materie prime) sarà veramente una realtà concreta per tutti su tutta la Terra?

Il rapporto Brundtland del 1987 afferma che "le carenze nella gestione dell'ambiente e nel sostenimento dello sviluppo minacciano di travolgere tutti i paesi del mondo. L'ambiente e lo sviluppo non sono sfide da affrontare separatamente; esse sono inesorabilmente legate. Lo sviluppo non può fondarsi su una dotazione di risorse ambientali in via di deterioramento; l'ambiente non può non venire protetto se la crescita non tiene conto delle conseguenze della distruzione ambientale".

Ma, se i consumi aumentano e la disponibilità di risorse si assottiglia come risolvere il problema? Come restare nei canoni della sostenibilità? Da quando i dati del problema sono stati diffusi in modo allarmato e allarmante dal citato rapporto del MIT al Club di Roma, l'argomento è stato affrontato prestando attenzione ad un solo versante: quello dell'esaurimento di alcune vitali risorse del modello di sviluppo occidentale alimentando, di conseguenza, la preoccupazione del mancato soddisfacimento dei bisogni. Non è l'unico modo di affrontare il problema e nemmeno quello più corretto perché dà per scontato che i bisogni possono essere soddisfatti solo tramite le risorse attualmente usate e con i modi di produzione attualmente utilizzati. Insomma è necessario stabilire quale è il rapporto tra consumi e risorse cominciando col definire gli uni e le altre.

Il significato più genuino e ricorrente di consumi è proprio quello che attiene ai bisogni. È qui che i consumi/bisogni si incontrano con le risorse (alimenti, energia e materie prime) le quali essendo in gran parte non rinnovabili, in presenza di una domanda che cresce non foss'altro che perché aumenta la popolazione, rischiano teoricamente di non poter essere soddisfatti. Ma quello di risorsa non è un concetto statico, inalterato nel tempo e nello spazio, al contrario è un concetto dinamico. Infatti se si escludono gli alimenti i quali, pur con le modifiche avvenute nel modo di produrli e di utilizzarli per l'alimentazione umana e animale, sono rimasti una risorsa in grado di soddisfare un elementare bisogno, non altrettanto si può dire per altre risorse fondamentali quali materie prime e fonti di energia. Queste, infatti, sono mutate nel tempo e differiscono nello spazio, nelle diverse aree geografiche e nelle economie che le caratterizzano, per soddisfare bisogni che restano inalterati.

Quando si dovessero esaurire, con scansioni diverse nel tempo, le risorse attualmente utilizzate, quale incidenza ciò avrebbe sul soddisfacimento dei bisogni? La risposta più ottimistica è che questo rischio è remoto in quanto è presumibile che la ricerca scientifica e il trasferimento tecnologico dei suoi risultati siano in grado di fornire le soluzioni idonee al soddisfacimento dei bisogni utilizzando energie e materiali diversi che, in quel momento, diventeranno risorse. Anche perché, come diceva il Mahatma Gandhi "La Terra è abbastanza ricca per soddisfare i bisogni di tutti, ma non lo è per soddisfare l'avidità di ciascuno" o, come in modo ancor più documentato sostiene l'economista statunitense Lester Thurow "Se la popolazione mondiale avesse la produttività degli svizzeri, i consumi medi dei cinesi, le inclinazioni egualitarie degli svedesi e la

disciplina sociale dei giapponesi, il pianeta Terra potrebbe sopportare una popolazione molte volte maggiore di quella attuale. Se, invece, la popolazione mondiale avesse la produttività del Ciad, i consumi medi degli USA, le inclinazioni egualitarie dell'India e la disciplina sociale dell'ex Jugoslavia, il pianeta Terra non riuscirebbe neppure a sopportare la popolazione attuale". Nel frattempo, anche per dare alla ricerca il tempo necessario per fornire le risposte richieste, altre soluzioni sono perseguibili per realizzare l'obiettivo intermedio di allungare la vita delle risorse esauribili allontanandone l'esauribilità: risparmio, razionalizzazione degli usi e dei consumi, ottimizzazione delle macchine: in una parola quella che si definisce ecoefficienza.

Entriamo in questo modo in un altro campo d'azione che si chiama Fattore 4. Cioè il metodo che propone di quadruplicare la produttività delle risorse. L'idea è contenuta nel rapporto promosso dal Club di Roma e firmato da Ernst U. von Weizsäcker, del Wuppertal Institut e da Amory B. Lovins e L. Hunter Lovins del Rocky Mountain Institute del Colorado (1998): *Fattore 4 (come ridurre l'impatto ambientale moltiplicando per quattro l'efficienza della produzione*). L'ipotesi di lavoro è che si può moltiplicare l'efficienza per quattro, cioè raddoppiare il benessere dimezzando il prelievo di risorse naturali. Gli autori elencano 50 esempi di ecoefficienza vincente: dall'iperauto che con un pieno va da Capo Nord alla Sicilia alle case passive che prendono l'energia dal sole. Come scrivono gli autori, "la rivoluzione del Fattore 4 è applicabile non solo nei Paesi ricchi ma anche in quelli in via di sviluppo (PVS). La Cina, l'India, il Messico o l'Egitto hanno molta mano d'opera a buon mercato ma dispongono di scarse risorse di energia. Perché dovrebbero imitare la scarsa efficienza degli USA o dell'Europa nell'uso dell'energia? Il loro sviluppo, invece, può progredire molto meglio se essi, da subito, seguono la Rivoluzione dell'Efficienza." L'entusiasmo manifestato nel rapporto viene realisticamente ridimensionato quando gli autori non nascondono le difficoltà: "Naturalmente ci sono molti problemi e molti ostacoli. Anzitutto: l'indirizzo dello sviluppo non viene cambiato da un libro, ma attraverso la gente. Attraverso il comportamento di donne, uomini e bambini, nei loro ruoli di consumatori, elettori, lavoratori, manager e ingegneri, politici e giornalisti, insegnanti e scolari, gente in pensione e gente comune. Ma la gente non cambia le proprie abitudini se non ha seri motivi. Tali motivi possono essere di tipo etico o pratico, oppure tutti e due insieme. La motivazione morale deriva dalla crisi ambientale…". Nel complesso, il rapporto non cambia la prospettiva di fondo che consiste nella necessità di ridurre l'impatto umano sul pianeta. Ma segna un significativo mutamento nell'approccio ai problemi. Un mutamento nel segno del realismo, come è quello della nuova considerazione del mercato (Carley e Spapens, 1999) che, parafrasando Churchill e la sua definizione di democrazia, viene definito "la peggior forma per realizzare qualcosa di redditizio, eccettuate tutte le altre".

Note bibliografiche

BOLOGNA G., (1998) "Come ridurre il nostro impatto sulla terra", *Il tetto*, n. 205-206, marzo-giugno

BOLOGNA G., (2006) *Manuale della sostenibilità*, Edizioni Ambiente, Milano

CARLEY M. - SPAPENS P., (1999) *Condividere il mondo*, Edizioni ambiente, Milano

COSTANZA R. *et. al.* (1997), "The Vlue of the World's Ecosystem Services and Natural Capital", *Nature*, vol. 387, pp.253-260

LEONE U. (a cura di) 1999, *Scenari del XXI secolo,* Giappichelli, Torino

LEONE U., (2002), *Nuove politiche per l'ambiente*, Carocci, Roma

WACKERNAGEL M. - REES W., (1996) *L'impronta ecologica,* Edizioni Ambiente, Milano

WACKERNAGEL M. (1997), *Ecological Footprints of Nations*, Rapporto per The Earth Council

MANAGEMENT DELLE BIOTECNOLOGIE

ROBERTO VONA

Lo straordinario sviluppo delle biotecnologie di questi ultimi anni, oltre a creare aspettative e speranze per un miglioramento tangibile e continuo della qualità della vita, è portatore di riflessioni intime e profonde sulla "linea di condotta" che deve contemperare in modo equilibrato la "tensione verso il nuovo", essenziale nei processi di accrescimento della conoscenza, con il potere di intervento diretto da parte dei protagonisti della ricerca scientifica sul divenire degli equilibri biologici.

In sostanza, la diffusione delle applicazioni biotecnologiche introduce ed alimenta dubbi ed interrogativi cui non sempre si riesce a dare risposte esaustive e definitive, mentre aumentano, invece, le contrapposizioni ideologiche che il richiamo alle responsabilità etiche potrebbe dirimere. Sarebbe quanto mai opportuna, infatti, un'attività di mediazione finalizzata ad avvicinare esigenze ed opinioni dei diversi *stakeholder* coinvolti nella grande dialettica creativa e "distruttiva" dell'innovazione tecnologica che, "ciclicamente", propone scenari assolutamente "sconvolgenti" ed impatti di fatto imponderabili; in questi casi, soprattutto, l'applicazione di regole comportamentali ampiamente condivise appare indispensabile per stimolare i protagonisti del cambiamento sociale, civile, morale, politico ed economico ad affrontare, con coraggio e determinazione, i sentieri tortuosi, oscuri ed insidiosi della sperimentazione e del progresso. Si tratta, evidentemente, di percorsi che richiedono sapienti miscele di passione, competenze, energie, tenacia, innescate da una visione del futuro saldamente incardinata sui valori del rispetto e della salvaguardia della dignità umana e dei giacimenti di ricchezze naturali e morali del pianeta.

Le scoperte delle scienze biotecnologiche hanno generato, ad esempio, fenomenali accelerazioni evolutive nei sistemi di gestione delle attività agricole, per tradizione orientate a sperimentare procedimenti idonei a creare specie vegetali ibride, meglio "attrezzate" per ottenere raccolti più abbondanti a fronte di costi di produzione più contenuti. L'avvento di metodiche moderne incentrate sulla manipolazione del DNA ha aperto la strada ad incroci tra specie filogeneticamente molto diverse tra loro, finalizzati a "produrre" in laboratorio organismi progettati per risolvere problematiche specifiche, in virtù dell'"innesto" dei geni che determinano il cambiamento "prestazionale" desiderato, riducendo drasticamente tempi, rischi d'insuccesso e costi dell'innovazione. Ad esempio, molte varietà di piante "*biotech*" presentano caratteristiche di maggiore resistenza agli attacchi dei parassiti, ovvero un più elevato grado di tolleranza ai diserbanti chimici. Queste innovazioni se, da un lato, hanno reso non più necessario l'uso dei pesticidi, contribuendo oggettivamente al ridimensionamento delle attività inquinanti, dall'altro, sono state portatrici di comportamenti sovente contrastanti con l'obiettivo di ridurre le dispersioni ambientali di prodotti nocivi, allorquando il venir meno del pericolo di tossicità per le coltivazioni si è tradotto di fatto in un incentivo ad utilizzare in modo sempre meno selettivo le tecniche di contrasto alle erbe infestanti basate sulla irrorazione di sostanze chimiche dannose per la salute e l'eco-sistema. Si è verificato, comunque, che le tossine "incorporate" nelle piante "transgeniche" abbiano anche sortito l'effetto di potenziare la resistenza dei parassiti "cattivi", rendendo la vita più difficile agli insetti "buoni" ed utili per il lavoro nei campi, cui si è dovuto supplire con altri pesticidi;

cosi come, la trasmissione dei "geni tossici" alle erbe infestanti le ha rinforzate ulteriormente, rendendo necessario, per la coltivazione di soia e cotone "bt" (*bacillus thuringiensis*), l'uso dell'atrazina, diserbante efficace, ma altamente tossico.

Per ovviare ai pericoli poc'anzi citati, i genetisti hanno avviato ricerche e sperimentazioni in campo entomologico al fine di creare varianti biotecnologiche di insetti capaci di proteggere i raccolti dagli attacchi dei parassiti senza ricorrere ai pesticidi o alle piante "arricchite" con le tossine. Anche per queste soluzioni, però, permangono, dubbi e preoccupazioni in merito alla possibilità di gestire in condizioni di sicurezza eventuali reazioni impreviste conseguenti all'immissione libera "in campo aperto" di organismi animali ingegnerizzati. A ciò si sono aggiunte le sementi geneticamente modificate, studiate per produrre piante sterili che, a fronte di vantaggi sul piano della resa agricola, prevedono una totale dipendenza dei contadini dalle forniture industriali "monopoliste", in quanto la nuova specie creata in laboratorio e poi brevettata viene privata della funzione riproduttiva[1], essenziale per rendere l'agricoltura accessibile anche alle popolazioni più disagiate. Pur tuttavia, questa esplicita peculiarità negativa, evidentemente non riscontrabile in tutte le innovazioni biotecnologiche, renderebbe più semplice la gestione del rischio, evidenziato con forza da molti esperti indipendenti, che le nuove piante, una volta immesse nell'ambiente, "scatenino" la propria natura di "normali" organismi viventi, per garantire tramite l'inseminazione spontanea la sopravvivenza della specie; al riguardo, è ampiamente diffuso e radicato, specie in Europa, il timore che, di fronte alla eccezionale forza delle varietà vegetali "sintetiche", possano manifestarsi fenomeni incontrollabili di impoverimento della biodiversità, con effetti e ripercussioni ecologiche e sanitarie sostanzialmente imprevedibili ed imponderabili.

L'Unione Europea dal 2004 non autorizza per la coltivazione le specie vegetali geneticamente modificate; nel contempo, due regolamenti hanno reso obbligatoria l'etichettatura e la tracciabilità degli alimenti derivati da organismi ingegnerizzati, in modo da rendere le scelte di acquisto e i processi di consumo il più possibile trasparenti e consapevoli. Inoltre, il Parlamento Europeo, a larghissima maggioranza, ha manifestato la propria diffidenza nei confronti dei prodotti transgenici, chiedendo alla Commissione di stabilire un livello massimo di "contaminazione accidentale" pari allo 0.1%. Ciò nonostante, il Consiglio dei ministri agricoli (con il voto contrario di Italia, Belgio, Grecia e Ungheria) ha ratificato la decisione della Commissione di elevare tale soglia allo 0.9%, in contrasto con la volontà parlamentare. In pratica, crescono le preoccupazioni sui possibili rischi associati allo sviluppo delle coltivazioni biotecnologiche, che richiedono l'istituzionalizzazione e il rafforzamento degli enti e delle procedure di controllo sulle sperimentazioni, al fine di renderle ancor più analitiche, approfondite, prolungate, imparziali e responsabili, a difesa degli interessi generali della collettività e della onorabilità del rigore del metodo scientifico[2]. D'altronde, è innegabile che le colture tradizionali (specie se biologiche) e quelle geneticamente modificate

1 In realtà, alle piante sterilizzate resta intatta la capacità di impollinare l'ambiente, "contaminando" le coltivazioni tradizionali.

2 Alcuni dei *virus* utilizzati per veicolare i geni nelle piante, potrebbero ricombinarsi formando organismi virali sconosciuti. Per gli scienziati, inoltre, il DNA delle specie vegetali frutto di manipolazione genetica sopravvive alla digestione e non ci sono elementi per dubitare che possa autonomamente "ibridarsi" con il genoma di cellule di mammiferi, innescando processi favorevoli all'insorgere di gravi patologie di natura cancerogena (www.indsp.org). In definitiva, l'assunzione di alimenti transgenici potrebbe causare "effetti collaterali" per gli organismi viventi, cui la scienza è moralmente obbligata a prestare la massima attenzione, al fine di prefigurare ipotesi di scenario ed indicazioni "terapeutiche" trasparenti, prudenti ed affidabili.

non possano essere considerate equivalenti e non debbano, pertanto, coesistere nell'ambito di spazi territoriali anche molto vasti, date le alterazioni strutturali indotte mediante l'ingegneria genetica, cui corrispondono differenze tutt'altro che impercettibili, come dimostrano qualificati studi condotti da scienziati indipendenti (www.indsp.org). Una più ampia e convinta diffusione delle tecniche biologiche in agricoltura contribuirebbe, invece, a tutelare la sicurezza alimentare e sanitaria, il valore culturale ed etico della biodiversità, gli equilibri idro-geologici, energetici e climatici, l'eco-sistema in generale, dalle aggressioni continue di sostanze inquinanti allo stato liquido, solido e gassoso; mentre l'eventuale riduzione delle rese produttive potrebbe trovare adeguata compensazione nella marginalità unitaria più elevata, associata a politiche di *premium pricing*, praticabili con successo se i prodotti commercializzati presentano caratteristiche speciali, difficilmente imitabili. Inoltre, i metodi dell'agricoltura cosiddetta sostenibile sono portatori di benefici altrettanto importanti legati alla valorizzazione del patrimonio di conoscenze ed esperienze dei coltivatori locali, migliorandone la condizione sociale e l'autonomia finanziaria.

Cambiando ambito applicativo, la necessità di energia pulita e sostenibile ha incentivato lo sviluppo della produzione di etanolo e di biodiesel estratti da materia vegetale ad elevato contenuto zuccherino (ottenuto mediante fotosintesi clorofilliana dell'anidride carbonica); ciò ha innescato preoccupanti speculazioni sui valori dei terreni e sul prezzo di acquisto dei cereali, che rappresentano (con la canna e la barbabietola da zucchero e il sorgo) le materie prime più richieste dall'industria dei biocombustibili. Tali fenomeni favoriscono l'insorgenza di processi inflattivi particolarmente "sgradevoli", data l'importanza di queste coltivazioni per la vita quotidiana di tutte le popolazioni del pianeta[3], con il rischio di incentivare comportamenti irresponsabili finalizzati ad attuare una strategia di "riposizionamento" dei raccolti agricoli verso obiettivi "energetici", certamente più profittevoli di quelli tipicamente alimentari. Evidentemente, decisioni così condizionanti per il futuro dell'umanità sarebbero anche "accettabili", ma solo a condizione che l'offerta cerealicola, di mais in particolare, sostenuta dall'innovazione tecnologica e gestionale, riuscisse a garantire una crescita realmente in grado di soddisfare entrambe le esigenze, riconoscendo comunque una priorità assoluta alle necessità alimentari. Rimangono, comunque, le perplessità di ordine etico in merito all'opportunità di destinare il quantitativo di granoturco corrispondente al fabbisogno calorico annuale di un individuo per alimentare il funzionamento di un autoveicolo per poche centinaia di chilometri.

Per la produzione di bioetanolo si potrebbe incentivare la produzione del sorgo, che fornisce una melassa ad elevata concentrazione di zuccheri, trasformabile applicando procedimenti più efficienti sul piano energetico ed ambientale; si riduce difatti in modo rilevante, fin dalle attività agricole, il consumo di acqua e di fattori produttivi funzionali all'irrigazione (materiali, macchinari, manodopera, ecc.), rispetto all'estrazione di liquido combustibile dal mais. Ciò rende queste speciali biomasse vegetali decisamente più equilibrate ed eco-compatibili, ma anche economicamente vantaggiose ed accessibili per i territori meno ricchi di risorse idriche, tecniche e finanziarie. In India, ad esempio, il grande potenziale "industriale" del sorgo è da molto tempo tenuto in grande considerazione, stimolando ed indirizzando la ricerca e la sperimentazione empirica in ambito biotecnologico ad intraprendere, con coraggio e fiducia, la strada dello sviluppo di innovazioni

3 Con il solo granoturco si ottengono migliaia di prodotti fondamentali per l'alimentazione animale ed umana, che in alcuni paesi sono di fatto insostituibili.

ancor più promettenti e, soprattutto, più semplici da applicare diffusamente anche nei paesi che presentano condizioni meno favorevoli per l'agricoltura.

Le biomasse, non solo di origine vegetale, possono essere impiegate anche per generare calore ed energia elettrica, riducendo il fabbisogno di risorse di origine fossile cui è strettamente collegato il fenomeno allarmante delle emissioni di anidride carbonica in atmosfera e dei conseguenti deterioramenti ambientali. In particolare, per la produzione di elettricità è sempre più utilizzata la tecnologia che prevede la combustione ad elevata temperatura di una "selezione" di rifiuti solidi urbani opportunamente trattati (il cosiddetto CdR, combustibile da rifiuto), ovvero altre sostanze di origine vegetale derivanti dagli scarti di lavorazione dell'industria alimentare e zootecnica o anche dei combustibili liquidi "ecologici" (bioetanolo e biodiesel); queste tecnologie negli ultimi anni hanno fatto grandi progressi, riuscendo con gli impianti più moderni ad abbattere e detossificare i fumi inquinanti. In alternativa alla termovalorizzazione, sottoponendo le biomasse ad un trattamento microbico di "digestione anaerobica", si può ottenere un biogas ricco di metano.

Dai rifiuti si potrebbe ricavare anche l'idrogeno, applicando metodologie che però non hanno ancora riscontri industriali consolidati. In verità, per produrre idrogeno basterebbe sottoporre l'acqua ad un "semplice" procedimento di elettrolisi, in modo da "scinderla" nei suoi componenti elementari (idrogeno e ossigeno); in pratica, destinando una quota della produzione di energia elettrica realizzata con tecnologie "verdi" attualmente disponibili (eolico, fotovoltaico, idroelettrico), si potrebbero produrre idrogeno elettrolitico e ossigeno con logiche industriali. Questi gas, stoccati e distribuiti in modo opportuno, andrebbero all'occorrenza ad alimentare processi di "ricombinazione" in grado di "restituire" l'acqua e l'energia elettrica impiegate durante l'elettrolisi, nei luoghi e nei momenti (utilità di spazio e di tempo) in cui si manifesta la necessità.

In conclusione, le biotecnologie possono fornire soluzioni concrete ed avanzate a sostegno della riqualificazione delle politiche energetiche ed ecologiche del pianeta, cui bisogna lavorare con determinazione e senso di responsabilità, per costruire un futuro globalmente sostenibile, capace di rafforzare i valori etici della dignità umana e del rispetto della natura e dell'ambiente, per contrastare degenerazioni e diseguaglianze materiali.

COLLOQUIONLINE

PERCORSI

LA "MORTE CEREBRALE" È LA FINE DELLA VITA?

PAOLO BECCHI

Il tema della morte cerebrale è tornato prepotentemente all'attenzione negli ultimi mesi anche nel nostro paese grazie a un articolo di Lucetta Scaraffia e proprio in questi giorni (dal 6 al 9 novembre) si sta svolgendo a Roma un Congresso Internazionale dedicato alla donazione degli organi da cadavere organizzato dalla Pontificia Academia pro Vita in collaborazione con il Centro Nazionale Trapianti. Il programma dei lavori è focalizzato sul tema della donazione degli organi, mentre nessuno spazio viene riservato alla questione oggi più scottante: sono veramente morti gli esseri umani quando preleviamo loro gli organi a scopo di trapianto in stato di morte cerebrale?

Nel mio libro *Morte cerebrale e trapianto di organi,* uscito presso Morcelliana, ho dato una risposta sostanzialmente negativa a questa domanda, suscitando per questo molto scandalo. Poiché ho l'impressione che molti abbiano parlato di quel libro senza neppure averlo visto, vorrei qui rendere note al pubblico le fonti sulle quali mi sono basato per pervenire a tale conclusione. Com'è noto la definizione di morte in termini neurologici è stata introdotta dal celebre Rapporto di Harvard del 1968 e da allora ha riscosso larga fortuna, anche se sin dall'inizio ebbe un oppositore di rango: il filosofo Hans Jonas. Ma quelle che allora potevano apparire (ma non erano!) le critiche di un filosofo romantico, ostile al pensiero scientifico, nel corso degli anni Novanta sono ritornate di attualità quando alcuni medici, proprio dell'Università di Harvard, cominciarono a contestare la validità scientifica dei risultati a cui erano pervenuti i loro predecessori.

Robert Truog e James Fackler, in un saggio pubblicato nel 1992 su una rivista medica con il titolo *Rethinking Brain Death* hanno sostenuto che osservazioni cliniche da loro effettuate dimostrerebbero che i pazienti, i quali rispondono agli attuali criteri clinici e test neurologici della morte cerebrale, non necessariamente presentano la perdita irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo e ciò indicherebbe che la completa cessazione di tali funzioni non è diagnosticabile mediante i test standard adottati. A sostegno della loro tesi i due medici portano quattro argomenti che si possono brevemente riassumere nel modo seguente. In primo luogo in molti pazienti in stato di morte cerebrale è conservata la funzione endocrino-ipotalamica: ciò vuol dire che in pazienti dichiarati cerebralmente morti persiste l'attività ormonale della ghiandola ipofisi e del centro nervoso (l'ipotalamo) che la controlla, e quindi permane in essi la regolazione dell'attività ormonale; in secondo luogo in molti pazienti che si trovano in tale stato è possibile registrare tramite elettroencefalogramma una debole attività elettrica localizzata in alcune zone della corteccia cerebrale, destinata peraltro a spegnersi entro 24-48 ore; in terzo luogo alcuni pazienti continuano insospettatamente a reagire agli stimoli esterni, come dimostra ad esempio l'aumento della frequenza cardiaca e della pressione sanguigna a seguito dell'incisione chirurgica eseguita per procedere al prelievo degli organi; in quarto luogo in molti pazienti definiti cerebralmente morti sono conservati i riflessi spinali, la cui presenza era tenuta in considerazione nel Rapporto di Harvard e negli anni immediatamente successivi, ma di cui oggi non si tiene più conto, allentando in tal modo i criteri originariamente previsti (al riguardo si tenga anche presente che il periodo di osservazione secondo il Rapporto di Harvard era di 24 ore, oggi invece sono previste solo 6 ore).

Sulla base di un'attenta analisi dei quattro elementi segnalati i due autori sono giunti alla conclusione che i criteri e i test standard oggi usati dai medici per accertare la morte cerebrale non sono in grado di rilevare l'assenza di *tutte* le funzioni cerebrali, ma solo di alcune. Dalla letteratura medico-scientifica successiva non mi pare siano emerse confutazioni di questo articolo, che anzi spesso viene indicato come uno dei punti iniziali della nuova riflessione critica sulla definizione di Harvard.

Se Truog e Fackler hanno messo in dubbio che i criteri clinico-strumentali adoperati fossero in grado di accertare la perdita irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo, nel corso degli stessi anni un altro neurologo statunitense, Alan Shewmon, è giunto a sostenere che anche qualora si riuscisse a dimostrare nei morti cerebrali l'assenza di ogni funzione cerebrale, essi potrebbero essere ancora vivi, dal momento che il cervello non è, come invece si ritiene, una condizione necessaria per l'esistenza di un organismo integrato. È forse qui opportuno ricordare che il presupposto su cui si reggeva la nozione di morte cerebrale era il seguente: l'encefalo è l'organo che garantisce l'integrazione dell'intero corpo, che fa cioè sì che il corpo non sia un mero conglomerato di organi, per cui venendo a mancare tale funione integrativa, il corpo cessa di essere un organismo biologicamente unificato e muore. La morte dunque si identifica con la perdita dell'unità somatica integrativa. Un forte sostegno empirico a questa concezione veniva offerto dall'idea che pazienti dichiarati cerebralmente morti andassero comunque incontro ad un arresto cardiaco in breve tempo.

Ora Shewmon, che si badi era stato uno dei sostenitori della definizione di Harvard, fu messo di fronte a un caso clinico che gli fece cambiare completamente opinione: quello di un bambino entrato in stato di morte cerebrale a quattro anni e morto quando ne aveva ventiquattro! Quel caso aveva certo molto da insegnare riguardo alla necessità del cervello per garantire l'unità integrativa somatica. Non si tratta di un caso isolato, per quanto sicuramente eccezionale. Le analisi di Shewmon (*Chronic Brain Death: Meta-Analysis and Conceptual Consequences* del 1998, ma da allora Shewmon ha scritto molti altri saggi) attestano 175 casi di sopravvivenza per almeno una settimana, circa 80 per almeno due settimane, 44 per almeno quattro settimane, 20 per almeno due settimane, 7 per almeno sei mesi e 4 per più di un anno. Difficile sulla base di questi dati continuare a sostenere la tesi che un cervello funzionante sia la condizione necessaria per la vita di un organismo umano! Sulla base dell'esame di questi casi Shewmon conclude che è errato ritenere che la morte dell'encefalo sia un indicatore della morte ravvicinata di tutto l'organismo. Con questa conclusione egli mette radicalmente in discussione quello che ancora oggi ci viene presentato come un "dogma", ovverossia che l'encefalo sia l'unico organo responsabile dell'integrazione corporea e, di conseguenza, che la morte dell'encefalo provochi inevitabilmente la disintegrazione dell'organismo e dunque il decesso.

Sono stato accusato di diffondere idee pericolose sulla base di fantasticherie metafisiche che si oppongono al progresso della conoscenza medico-scientifica, ho voluto qui rendere pubbliche alcune fonti su cui si sono fondate le mie analisi, ma se ne potrebbero citare molte altre a sostegno. Si potrebbe replicare che i dubbi sono stati comunque avanzati da frange minoritarie. Credo che questa obiezione non abbia alcun rilievo nel contesto. Anche Galileo Galilei era „in minoranza" nel suo tempo; ma è sorprendente che questa obiezione venga avanzata proprio da quanti si battono per il progresso medico-scientifico. La scienza

procede per "congetture e confutazioni" e per essa neppure la nuova concezione della morte in termini neurologici può essere considerata alla stregua di un dogma infallibile.

Un punto tuttavia vorrei che, in conclusione, fosse chiaro: il presupposto di legislazioni come la nostra è che per definire morta una persona è necessario accertare la cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo, ora poiché di fatto attualmente non si rilevano tutte ma solo alcune funzioni, se ne dovrebbe onestamente concludere che il prelievo oggi spesso avviene quando il paziente, secondo la legge, in realtà è ancora vivo.

DISCORSO DEL SANTO PADRE BENEDETTO XVI AI PARTECIPANTI AL CONGRESSO INTERNAZIONALE SUL TEMA: *"UN DONO PER LA VITA. CONSIDERAZIONI SULLA DONAZIONE DI ORGANI"* PROMOSSO DALLA PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA

BENEDETTO XVI

Venerdì, 7 novembre 2008

Venerati Confratelli nell'Episcopato,

La donazione di organi è una forma peculiare di testimonianza della carità. In un periodo come il nostro, spesso segnato da diverse forme di egoismo, diventa sempre più urgente comprendere quanto sia determinante per una corretta concezione della vita entrare nella logica della gratuità. Esiste, infatti, una responsabilità dell'amore e della carità che impegna a fare della propria vita un dono per gli altri, se si vuole veramente realizzare se stessi. Come il Signore Gesù ci ha insegnato, solamente colui che dona la propria vita potrà salvarla (cfr *Lc* 9,24). Nel salutare tutti i presenti, con un particolare pensiero per il Senatore Maurizio Sacconi, *Ministro del Lavoro, della Salute e Politiche Sociali*, ringrazio l'Arcivescovo Mons. Rino Fisichella, Presidente della *Pontificia Accademia per la Vita*, per le parole che mi ha rivolto, illustrando il profondo significato di questo incontro e presentando la sintesi dei lavori congressuali. Insieme con lui, ringrazio anche il Presidente dell'*International Federation of Catholic Medical Associations* e il Direttore del *Centro Nazionale Trapianti*, sottolineando con apprezzamento il valore della collaborazione di tali Organismi in un ambito come quello del trapianto degli organi che è stato oggetto, illustri Signori e Signore, delle vostre giornate di studio e di dibattito.

La storia della medicina mostra con evidenza i grandi progressi che si sono potuti realizzare per permettere una vita sempre più degna ad ogni persona che soffre. I trapianti di tessuti e di organi rappresentano una grande conquista della scienza medica e sono certamente un segno di speranza per tante persone che versano in gravi e a volte estreme situazioni cliniche. Se il nostro sguardo si allarga al mondo intero è facile individuare i tanti e complessi casi in cui, grazie alla tecnica del trapianto di organi, molte persone hanno superato fasi altamente critiche e sono state restituite alla gioia di vivere. Questo non sarebbe mai potuto avvenire se l'impegno dei medici e la competenza dei ricercatori non avessero potuto contare sulla generosità e sull'altruismo di quanti hanno donato i loro organi. Il problema della disponibilità di organi vitali da trapianto, purtroppo, non è teorico, ma drammaticamente pratico; esso è verificabile nella lunga lista d'attesa di tanti malati le cui uniche possibilità di sopravvivenza sono legate alle esigue offerte che non corrispondono ai bisogni oggettivi.

È utile, soprattutto nel contesto odierno, ritornare a riflettere su questa conquista della scienza, perché non avvenga che il moltiplicarsi delle richieste di trapianto abbia a sovvertire i principi etici che ne stanno alla base. Come ho detto nella mia prima Enciclica, il corpo non potrà mai essere considerato un

mero oggetto (cfr *Deus caritas est*, n. 5); la logica del mercato, altrimenti, avrebbe il sopravvento. Il corpo di ogni persona, insieme con lo spirito che è dato ad ognuno singolarmente, costituisce un'unità inscindibile in cui è impressa l'immagine di Dio stesso. Prescindere da questa dimensione conduce verso prospettive incapaci di cogliere la totalità del mistero presente in ognuno. È necessario, quindi, che in prima istanza si ponga il rispetto per la dignità della persona e la tutela della sua identità personale. Per quanto riguarda la tecnica del trapianto di organi, ciò significa che si può donare solamente se non è mai posto in essere un serio pericolo per la propria salute e la propria identità e sempre per un motivo moralmente valido e proporzionato. Eventuali logiche di compravendita degli organi, come pure l'adozione di criteri discriminatori o utilitaristici, striderebbero talmente con il significato sotteso del dono che si porrebbero da sé fuori gioco, qualificandosi come atti moralmente illeciti. Gli abusi nei trapianti e il loro traffico, che spesso toccano persone innocenti quali i bambini, devono trovare la comunità scientifica e medica prontamente unite nel rifiutarli come pratiche inaccettabili. Esse pertanto vanno decisamente condannate come abominevoli. Lo stesso principio etico va ribadito quando si vuole giungere alla creazione e distruzione di embrioni umani destinati a scopo terapeutico. La semplice idea di considerare l'embrione come "materiale terapeutico" contraddice le basi culturali, civili ed etiche su cui poggia la dignità della persona.

Avviene spesso che la tecnica del trapianto di organi si compia per un gesto di totale gratuità da parte dei parenti di pazienti di cui è stata accertata la morte. In questi casi, il consenso informato è condizione previa di libertà, perché il trapianto abbia la caratteristica di un dono e non sia interpretato come un atto coercitivo o di sfruttamento. È utile ricordare, comunque, che i singoli organi vitali non possono essere prelevati che *ex cadavere*, il quale peraltro possiede pure una sua dignità che va rispettata. La scienza, in questi anni, ha compiuto ulteriori progressi nell'accertare la morte del paziente. È bene, quindi, che i risultati raggiunti ricevano il consenso dall'intera comunità scientifica così da favorire la ricerca di soluzioni che diano certezza a tutti. In un ambito come questo, infatti, non può esserci il minimo sospetto di arbitrio e dove la certezza ancora non fosse raggiunta deve prevalere il principio di precauzione. È utile per questo che si incrementi la ricerca e la riflessione interdisciplinare in modo tale che la stessa opinione pubblica sia messa dinanzi alla più trasparente verità sulle implicanze antropologiche, sociali, etiche e giuridiche della pratica del trapianto. In questi casi, comunque, deve valere sempre come criterio principale il rispetto per la vita del donatore così che il prelievo di organi sia consentito solo in presenza della sua morte reale (cfr *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 476). L'atto d'amore che viene espresso con il dono dei propri organi vitali permane come una genuina testimonianza di carità che sa guardare al di là della morte perché vinca sempre la vita. Del valore di questo gesto dovrebbe essere ben cosciente il ricevente; egli è destinatario di un dono che va oltre il beneficio terapeutico. Ciò che riceve, infatti, prima ancora di un organo è una testimonianza di amore che deve suscitare una risposta altrettanto generosa, così da incrementare la cultura del dono e della gratuità.

La via maestra da seguire, fino a quando la scienza giunga a scoprire eventuali forme nuove e più progredite di terapia, dovrà essere la formazione e la diffusione di una cultura della solidarietà che si apra a tutti e non escluda nessuno. Una medicina dei trapianti corrispondente a un'etica della donazione esige da parte di tutti l'impegno per investire ogni possibile sforzo nella formazione e nell'informazione, così da

sensibilizzare sempre più le coscienze verso una problematica che investe direttamente la vita di tante persone. Sarà necessario, pertanto, fugare pregiudizi e malintesi, dissipare diffidenze e paure per sostituirle con certezze e garanzie in modo da permettere l'accrescersi in tutti di una sempre più diffusa consapevolezza del grande dono della vita.

Con questi sentimenti, mentre auguro a ciascuno di continuare nel proprio impegno con la dovuta competenza e professionalità, invoco l'aiuto di Dio sui lavori del Congresso ed imparto a tutti di cuore la mia Benedizione.

CONFERENZA EPISCOPALE CAMPANA

MESSAGGIO DEI VESCOVI DELLA CAMPANIA AI PROPRI FEDELI E AGLI UOMINI DI BUONA VOLONTÀ IN DIFESA DELL'AMBIENTE

Sorelle e fratelli carissimi,

1. Il messaggio di Sua Santità Benedetto XVI in occasione della celebrazione della Giornata mondiale per la pace ci ha ricordato, all'inizio del nuovo anno, che siamo membri di un'unica famiglia umana, chiamati ad instaurare tra noi intensi e veraci rapporti di solidarietà e di collaborazione e, soprattutto, ad apprendere dalla famiglia naturale il suo vocabolario tipico di amore, di giustizia e di pace. Anche le persone che vivono ed operano nella nostra terra campana, particolarmente in questi momenti drammatici e preoccupanti per l'acuirsi della crisi dei rifiuti, si sentono sorelle e fratelli, membri dell'unica famiglia chiamata ad abitare, nella giustizia e nella pace, la casa comune che è il nostro diletto territorio regionale. In questo sentimento fraterno, siamo portati a meglio riconoscere il nostro vincolo interpersonale e a riscoprire quel peculiare rapporto, quasi parentale, che coltiviamo con la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria e con tutto ciò che ci fu donato dal Padre, fu redento dal Figlio e viene portato a nuova vita dallo Spirito. Se davvero ci sentiamo "uno" nel dolore e nella gioia, nelle ansie e nelle speranze, non possiamo non agire in maniera fraterna e concorde, anche in questi momenti, definiti allarmanti e tragici anche dal nostro Presidente della Repubblica. Mai dobbiamo perdere la speranza; anzi dobbiamo reciprocamente incoraggiarci a nutrirla perché fondata nel «Dio vivente che è il Salvatore di tutti gli uomini» (1Tm 4, 10).

2. Quando, come accade in questi giorni, certe emergenze si mostrano in tutta la loro drammaticità non soltanto come effetti di mancate o errate scelte, o di precise responsabilità, ma anche come il frutto dei nostri stili di vita iperconsumistici; quando emerge tragicamente il risultato non soltanto di determinate pratiche sociali inadeguate o di omissioni colpevoli, ma anche di peccati da noi commessi; quando i nostri occhi e i nostri sensi sono costretti a vedere e percepire tutto questo, noi non possiamo, comunque, perdere la speranza e la fiducia. Ma non possiamo neppure fingere di non vedere e interpretare quelli che appaiono dei segnali concreti ed evidenti, non soltanto di un inquinamento ambientale, bensì di un più profondo inquinamento interiore e, forse, di un possibile e deprecabile degrado morale. Sentiamo, perciò, ancora più vivo e forte, il legame al nostro territorio, alla nostre coste ed ai nostri mari, alle nostre terre ed alle nostre falde acquifere, alle nostre città ed alle nostre case, alla nostra geologia profonda ed alle nostre bellezze di superficie, di cui il Creatore ci ha arricchito sia in senso spirituale che materiale. Ma, nello stesso tempo, non possiamo non riconoscere di aver offeso, a volte, la verità, la retta ragione, l'amore; di aver commesso peccato, dal momento che ogni peccato «è una mancanza contro la ragione, la verità, la retta coscienza; è una trasgressione in ordine all'amore vero, verso Dio e verso il prossimo, a causa di un perverso attaccamento a certi beni. Esso ferisce la natura dell'uomo e attenta alla solidarietà umana» (Catechismo Chiesa Cattolica, 1849). I tanti errori individuali stanno purtroppo diventando delle vere e proprie strutture di peccato, di cui siamo singolarmente responsabili, allorché prendiamo drammaticamente atto: di aver

cooperato agli errori degli altri, prendendovi parte direttamente e volontariamente; di non averli denunciati o non impediti, quando invece saremmo stati tenuti a farlo; o infine, addirittura quando abbiamo protetto coloro che commettono il male. Solo se riconosciamo l'errore consapevolmente commesso, ci viene riaperta la strada della conversione e del cambiamento, la via che farà ri-emergere in noi e tra noi quelle genuine parole dell'unica famiglia umana, ricordateci il primo dell'anno dal Papa: amore, giustizia, funzione dell'autorità, servizio ai più deboli, accoglienza vicendevole, aiuto agli altri, perdono.

3. «Rallegratevi con quelli che sono nella gioia, piangete con quelli che sono nel pianto» (Rm 12, 15). Le forme di amara ed acuta sofferenza delle nostre popolazioni che, a motivo di rifiuti non degradabili seppelliti sotto terra e di montagne di rifiuti davanti ai loro occhi, non vedono futuro per la propria salute e per il proprio territorio; il rammarico e l'afflizione di coloro che, pur volendolo, non sanno cosa fare di fronte alle tante emergenze; l'esasperazione dei cittadini di fronte ai cronici ritardi nelle soluzioni tecniche e politiche, pur possibili: queste lacrime vogliamo oggi condividere con voi, sorelle e fratelli, rivolgendo grida e suppliche, nella preghiera individuale e in quella liturgica che, da ogni parte ed in ogni momento, si stanno elevando, per Cristo, alla Trinità santissima nelle nostre rispettive Diocesi. Quello che si va facendo per assumere giuste soluzioni, le decise prese di distanza della popolazione sana da atti di violenza o di sopraffazione, l'isolamento netto nei confronti di delinquenti singoli ed organizzati, che non mancano di soffiare sul fuoco dell'odio per loschi fini, tutto questo ravviva la nostra speranza di recuperare rapidamente dignitose condizioni di vivibilità, rispettose sia degli interessi generali della comunità, sia dei diritti di ogni singolo cittadino. Sappiamo che la nostra gente possiede le capacità per trasformare anche questa emergenza in strategie creative e risolutive dei problemi, purché si realizzi un dialogo costante e informato tra istituzioni, esperti e cittadini sulle buone pratiche da incentivare ed imitare. Percepiamo con forza, anzi lo vediamo oggi come una risorsa, il fatto di sentirci e di essere, come ci ha ricordato il Papa, parte integrante di una sola comunità ai livelli locale, regionale e nazionale. Una comunità sempre più "una" sa davvero ascoltare il grido di coloro che subiscono ingiustizia; sa effettivamente riconoscere la funzione indispensabile di chi ha autorità; impara coralmente a non chiudersi in sterili localismi e particolarismi irrazionali; predilige in ogni circostanza coloro che sono più deboli e in affanno, isolando decisamente il male, pur perdonando e cercando di recuperare i malvagi. L'affetto vicendevole tra noi e la sollecitudine per i più deboli chiedono, tuttavia, di rappresentare anche le legittime esigenze di giustizia. Alcuni territori sono stati ancora una volta umiliati, oltraggiati e offesi nel paesaggio e nella loro immagine, e lo stesso capoluogo regionale è oggi sommerso da spaventosi cumuli di rifiuti non raccolti, che fanno da sfregio non soltanto all'ambiente, ma prima di tutto alla dignità delle persone. Non possiamo non ricordare qui anche altre situazioni di disagio e di emergenza che hanno colpito queste nostre amate terre, come quelle della scorsa estate, durante la quale furono messe in ginocchio intere aree della nostra regione, un tempo chiamata "Campania felix". Le gravi devastazioni, i danni non sempre riparabili arrecati irreversibilmente al territorio, le profonde ferite economiche inferte alle attività agricole, turistiche, commerciali ed industriali e, in alcuni casi, la distruzione di tanti animali e di specie vegetali, nonché le lesioni e la morte tragica di esseri umani innocenti, provocarono in tutti noi, nel corso di quei mesi, una reazione allarmata e dolorosa.

4. L'anno appena cominciato ci pone adesso di fronte a questa nuova tragedia, peraltro temuta e annunciata a più riprese anche in contesti ecclesiali e parrocchiali. Con dolore constatiamo un decadimento del senso dell'identità umana e della dignità personale; il deterioramento delle relazioni interpersonali e, soprattutto, il travisamento dei compiti di custodia e di cura del giardino, che è la terra, lasciataci in dono dal Creatore. La crisi in atto sta raggiungendo picchi drammatici e si aggiunge ad altre pericolose situazioni, quali ad esempio quelle relative agli effetti nocivi provocati dalle alluvioni, in un territorio già degradato nei suoi assetti geologici e paesaggistici a motivo di dissennate scelte pregresse; oppure quelle riguardanti l'auspicata fruizione equa e condivisa dei beni essenziali come l'acqua. Come Pastori, siamo preoccupati che i valori della pace, della giustizia e del rispetto per il creato - temi fondanti della dottrina sociale cristiana - sono a volte ridotti a dei riferimenti a stento presenti, se non del tutto assenti, anche nell'ordinarietà della vita dei credenti. Dinanzi ai grandi interrogativi posti alle nostre coscienze in questi mesi da tali, e simili, situazioni di crisi ambientale e territoriale, urge una ri-centratura profonda, da parte dei singoli soggetti, delle famiglie e degli organismi sociali, sul senso e la ragione del nostro stare insieme come comunità di destini e di intenti, nonché del nostro stare al mondo come creature che interagiscono con l'ambiente e le altre forme di vita di cui è ricca la terra. A questo urgente sforzo di solidarietà e condivisione, ma anche di formazione civica e informazione, intende collaborare attivamente la comunità dei credenti, alla luce della dottrina sociale della Chiesa, che tutti ci invita a lavorare per un nuovo slancio nell'edificazione del bene comune. In questi giorni di emergenza-rifiuti, avvertiamo la necessità di non interrompere un dialogo con la popolazione la quale va ascoltata attentamente, anche nelle sue paure, prima di soluzioni di volta in volta individuate da chi ha la responsabilità delle scelte. Ma, nella prospettiva dell'ordinarietà, che tutti ci auguriamo a breve termine, la gente implora coinvolgimento e sana educazione circa il modo più idoneo di progettare i consumi e la sostenibilità alimentare, la corretta fruizione dei beni paesaggistici e culturali, la differenziazione, lo smaltimento, il trattamento, il ri-uso, la riqualificazione e le possibili, e più avanzate e sicure, soluzioni tecniche per il ciclo dei rifiuti. In tale prospettiva bisogna anche tener conto che la gente aspira alla sicurezza e alla salute propria, degli animali, dei vegetali e dell'ambiente, anche in riferimento alle generazioni future che saranno chiamate ad abitare la terra; domanda legalità e sicurezza nella gestione del territorio, delle coste e dei beni essenziali; respinge qualunque infiltrazione malavitosa o camorristica negli affari connessi alle esigenze del vivere associato e dello stare al mondo.

5. In questo compito le nostre comunità si sentono particolarmente coinvolte. La stessa Commissione episcopale regionale "Giustizia Pace e Salvaguardia del Creato" non mancherà di predisporre, in collaborazione con la Facoltà di Teologica dell'Italia Meridionale e gli Istituti Superiori di Scienze religiose campani, opportuni contenuti e metodi per specifici itinerari formativi e catechetici, affinché tutti siano messi in grado di dare un informato apporto agli attuali temi della cosiddetta "agenda sociale" e, in particolare, in questi giorni, alla cura dell'ambiente e alla salvaguardia del creato. Le analoghe Commissioni diocesane aiuteranno le nostre comunità a essere maggiormente attente a quelle situazioni socialmente ed eticamente "sensibili", offrendo a tutti l'opportunità di anticipare, in qualche modo, i cambiamenti positivi, soprattutto di

suggerire di volta in volta le soluzioni che sembreranno più idonee alla luce del Vangelo e della dottrina sociale della Chiesa.

6. Gesù Cristo è la chiave di volta dell'intera rivelazione biblica, che ci sollecita all'incontro personale con Lui in ogni circostanza. Se da Lui ci lasceremo incontrare, troveremo la forza e il coraggio di spenderci in prima persona, attraverso l'esercizio delle nostre diverse competenze, per la rinascita ambientale, civile, sociale, umana e cristiana dei nostri territori. Non è questo il tempo di disertare l'impegno di giustizia, pace e salvaguardia del creato, ma semmai di prepararlo e di orientarlo, con la preghiera, la celebrazione, l'annuncio e la solidarietà concreta.

Vi benediciamo nel nome della Santissima Trinità, invocando su tutti noi e sulle nostre terre l'intercessione di Maria, "Madre del Salvatore" e "Madre del Creatore".

10 gennaio 2008
I Vescovi della Campania

IL MESSAGGIO FRANCESCANO DI "TERRA MATER"

FRANCO RAFFI

Nell'imminenza della giornata di preghiera ecumenica del 27 ottobre 1986, promossa da Giovanni Paolo II per la pace tra tutti gli uomini, Nazareno Fabbretti, O.F.M. auspicava che in quello storico incontro non venisse dimenticata la riconciliazione degli uomini con tutte le creature, sottolineando come, nel 1982 a Gubbio, il convegno mondiale "Terra Mater" avesse riconosciuto in Francesco d'Assisi un referente per l'ecologia contemporanea, in grado di sconfiggere ogni pessimismo.

A conclusione dell'ottavo centenario francescano (3 ottobre 1982), lo stesso Giovanni Paolo II aveva rivolto "uno speciale saluto" ai partecipanti al Seminario internazionale "Terra Mater", e -con riferimento alla "Carta di Gubbio 1982", frutto dei lavori - aveva affermato: "E' necessario ed urgente che, sull'esempio del Poverello, ci si decida ad abbandonare forme sconsiderate di dominio dell'uomo nei confronti di tutte le creature. Sono lieto, pertanto, di incoraggiare e di benedire quanti si adoperano per far sì che gli animali, le piante e i minerali vengano considerati e trattati, francescanamente, come «fratelli e sorelle»".

Segni di apprezzamento per l'opera di "Terra Mater" erano giunti anche dal mondo politico, in particolare, con la proposta presentata al Parlamento Europeo, di assumere la "Carta di Gubbio" - ispirata ai principi di equilibrio, rispetto e solidarietà - come fondamento dell'azione della Comunità Europea in materia di politica ambientale.

L'entusiastica accoglienza riservata in ogni ambito al documento eugubino alimentava allora la speranza che alla svolta culturale, attuata attraverso l'inedita alleanza tra francescani e ambientalisti, potesse subito seguire "il passaggio dalle parole ai fatti e, in generale, a un nuovo taglio, da dare a tutta l'attività pubblica e alle iniziative private, capace di riferirsi a un nuovo rispetto per la natura e per l'uomo" (Alfredo Vinciguerra).

A distanza di un quarto di secolo, si è dovuto riconoscere che tali aspettative non hanno trovato adeguata realizzazione e che, per di più, l'inizio del terzo millennio ha visto moltiplicarsi i conflitti tra gli uomini e aggravarsi la crisi ambientale.

Per reagire al dilagante atteggiamento di fatalistica rassegnazione alla catastrofe ormai in atto, "Terra Mater" ha organizzato il suo quarto Seminario internazionale (Gubbio, 24-27 settembre 2007), cogliendo l'occasione del 25° anniversario della "Carta di Gubbio 1982", coincidente con l'ottavo centenario della conversione di San Francesco d'Assisi.

È nata così la "Carta di Gubbio 2007", che ripropone con forza il messaggio francescano di giustizia, di pace e di fratellanza universale.

CARTA DI GUBBIO 2007

Nel venticinquesimo anniversario della formulazione della Carta di Gubbio 1982, i partecipanti al IV Seminario Internazionale Terra Mater (Gubbio 24-27 settembre 2007) ritengono necessario riproporre la concezione francescana della natura non solo ai credenti, ma a tutti gli uomini, per la sua straordinaria forza, in un momento in cui la situazione del pianeta appare più preoccupante che mai.

Negli ultimi anni, si sono moltiplicati gli appelli allarmati di esponenti della comunità scientifica, diretti in particolare alle autorità politiche. I cambiamenti necessari tardano tuttavia a mettersi in moto: la molla della paura non basta a superare la cultura del profitto fine a se stesso, né a scalfire la spinta consumistica che essa continuamente induce.

La progressiva riduzione delle riserve di petrolio e di gas rende sempre più difficoltoso l'approvvigionamento di energia, con la conseguenza di conflitti anche sanguinosi.

Le accademie scientifiche denunciano il fenomeno del cambiamento climatico, legato al ricorso massiccio ai combustibili fossili: l'aumento accelerato di concentrazione di anidride carbonica in atmosfera stravolge la stabilità degli equilibri e dei fenomeni periodici che determinano il clima.

Si deve dunque modificare in tempi rapidi la struttura del bilancio energetico, sapendo che non è oggi possibile, in sostituzione dei combustibili fossili, il ricorso all'energia nucleare, per i problemi tuttora irrisolti che questa presenta.

Al centro dell'emergenza, oltre ai problemi energetici e climatici, si collocano anche la perdita della biodiversità, la massiccia deforestazione, l'inquinamento, con gli effetti distruttivi sull'ambiente e il quadro doloroso delle malattie degenerative, il degrado dei centri urbani, il perdurante scandalo della povertà e della fame nel mondo, che costringe milioni di esseri umani all'emigrazione.

La ricorrenza dell'ottavo centenario dell'arrivo a Gubbio di San Francesco - che qui assiste i lebbrosi nel momento culminante della sua conversione - suggerisce di cercare nella sua figura l'ispirazione per un cambiamento radicale di prospettiva.

L'insegnamento francescano, che si fonda sulla fratellanza con tutte le creature, viventi e non viventi, addita un modello di uomo nel quale, dopo otto secoli, credenti e non credenti possono ancora incontrarsi.

Lo stile di vita che ne consegue indica a tutti il "ben vivere" nel quadro di una cultura del limite, anziché lo sviluppo illimitato e il consumo senza misura.

A tal fine, Terra Mater ritiene indispensabile

che - avendo il progresso tecnologico accresciuto enormemente il potere di manipolazione della natura, divenuta perciò vulnerabile - s'imponga un'aggravata *responsabilità umana* in termini di difesa dei sistemi naturali e di ripristino dei loro equilibri, e si osservi un criterio di cautela che obbliga a non adottare innovazioni se non si abbia una ragionevole garanzia della loro sicurezza;

che alla presa di coscienza della sempre più grave crisi ambientale corrisponda una crescita della *responsabilità individuale*, sicché ciascuno non solo si astenga da comportamenti pregiudizievoli, ma eserciti una vigilanza critica e promuova una tutela attiva dell'ambiente, inteso come bene comune;

che si adottino, nel consumo di beni e risorse, *pratiche di moderazione*, non eccedenti la misura richiesta dai bisogni fondamentali: ciò implica la rinuncia a oggetti, ad abitudini e livelli di comfort non necessari, in una prospettiva di frugalità degli stili di vita;

che i governi, le istituzioni, i cittadini e le imprese perseguano, con determinazione e costanza, la sperimentazione e l'uso delle *energie alternative,* passando da fonti energetiche concentrate, come i combustibili fossili e l'energia nucleare, a fonti diffuse sul territorio e che queste - insieme con il risparmio energetico - siano al centro delle politiche pubbliche e delle abitudini private;

che il "*consumo del mondo*" cessi di costituire un elemento strutturale dell'essere umano nella civiltà industriale e tecnologica, e l'ambiente sia vissuto come il sistema delle realtà naturali e culturali di cui l'uomo fa parte originariamente e indissolubilmente;

che si individuino nuove sedi di *decisione politica* a livello planetario per superare i tradizionali rapporti diplomatici tra gli Stati e consentire ad una pluralità di soggetti e agenzie (organizzazioni non governative, associazioni imprenditoriali, ecc.) la partecipazione ai processi decisionali;

che si ridefiniscano profondamente le ragioni dei *rapporti economici* ineguali tra Paesi industrializzati e Paesi in via di sviluppo, con particolare riferimento alle politiche agricole e all'imposizione di monocolture, che impoveriscono la biodiversità e rendono i Paesi che le adottano maggiormente soggetti a crisi e conflitti;

che la *donna*, come nella visione francescana, sia riconosciuta nella sua dignità e nella pienezza dei suoi doni e valorizzata come portatrice di un'etica della cura, la quale, in quanto alternativa alla cultura del dominio, assume la natura e l'ambiente tra i propri oggetti privilegiati;

che si riconosca la dimensione culturale del rapporto tra uomo e natura nella forma del *paesaggio*, espressione e patrimonio di una comunità che, nella propria interpretazione dell'abitare, non tradisca le dimensioni storiche, identitarie e simboliche del luogo;

che si privilegi l'*esperienza diretta* dei luoghi e degli ambienti, da contemplare, attraversare, conoscere, per goderne e fruirne esteticamente;

che si attui una *educazione ambientale* permanente (che coinvolga scuole, istituzioni, associazioni, imprese, mezzi di comunicazione) nell'ottica della complessità, intesa come visione sistemica della realtà, sia nel suo aspetto scientifico ed ecologico, sia in quello etico e comportamentale, privilegiando esperienze dirette sul territorio;

che si assuma nei confronti degli *animali* un atteggiamento ispirato alla più avanzata sensibilità, si risparmino loro il più possibile maltrattamenti e sofferenze (in particolare, si valorizzino le metodologie alternative alla sperimentazione animale) e ci si adoperi per la salvaguardia delle specie a rischio d'estinzione; analogo atteggiamento di rispetto venga adottato nei confronti del mondo vegetale e minerale: San Francesco ci insegna che un'etica che si occupa solo degli umani rischia di essere disumana. Il suo umanesimo, per la sua apertura cosmica, può definirsi ecologico.

A un quarto di secolo dalla "profetica" Carta di Gubbio 1982, Terra Mater indirizza di nuovo ogni uomo sul cammino di San Francesco, alla riscoperta dei valori fondamentali dell'abitare la Terra.

TERRA MATER
Assisi Nature Council (A.N.C.)
Associazione Italiana per il World Wildlife Fund (W.W.F. Italia)
Associazione Nazionale Italia Nostra
Boureau Européen de l'Environnement (B.E.E.)
Centro Francescano Studi Ambientali
Club Alpino Italiano (C.A.I.)
Club of Rome
Comune di Gubbio
Comunità Montana "Alto Chiascio" Gubbio
Conferenza dei Ministri Generali delle Quattro Famiglie Francescane
Ordine dei Frati Minori (OFM)
Ordine dei Frati Minori Cappuccini (OFMCap.)
Ordine dei Frati Minori Conventuali (OFMConv.)
Terzo Ordine Regolare di SAN Francesco (TOR)
Ente Nazionale Protezione Animali (E.N.P.A.)
FAI - Fondo per l'Ambiente Italiano
Federazione Italiana Pronatura - Federnatura
International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (I.U.C.N.)
Istituto Italiano di Bioetica
Legambiente
Lega Italiana Diritti dell'Animale (L.I.D.A.)
Lega Italiana Protezione Uccelli (L.I.P.U.)
Mountain Wilderness Italia
Planning Environmental and Ecological Institute
Provincia di Perugia
Regione Umbria
Società Italiana di Ecologia (SANI.T.E.)
Society for International Development (SANI.D.)
World Futures Studies Federation

TERRA MATER

DALL'OTTAVO CENTENARIO DELLA NASCITA DI SAN FRANCESCO D'ASSISI (1982) ALL'OTTAVO CENTENARIO DELLA SUA CONVERSIONE (2007)

FRANCO RAFFI

Nell'ambito delle celebrazioni per l'ottavo centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Associazioni ambientaliste, Ordini francescani ed Enti territoriali dell'Umbria organizzano a Gubbio (23 - 26 settembre 1982) il Seminario internazionale "TERRA MATER", sul rapporto uomo-ambiente.

La "CARTA DI GUBBIO 1982", frutto dei lavori, viene presentata nel Palazzo Comunale della città, alla presenza del cardinale Silvio Oddi, Postulatore della causa per la proclamazione di San Francesco Patrono degli ecologi, e di P. John Waughn, O.F.M., Presidente della Conferenza dei Ministri Generali degli Ordini francescani.

La straordinarietà dell'evento viene subito colta dai commentatori, che mettono in rilievo l'inedita alleanza tra laici e religiosi, da cui scaturisce una "svolta storica": la fusione, nella "Carta", del "naturalismo razionalistico" e della "mistica della natura" getta "le premesse di una nuova cultura del rispetto della madre terra" (Alfredo Vinciguerra).

Il 3 ottobre, a conclusione del centenario francescano, Giovanni Paolo II rivolge "uno speciale saluto a quanti hanno partecipato al Seminario "Terra Mater", svoltosi in Gubbio". "È necessario ed urgente che, sull'esempio del Poverello, ci si decida ad abbandonare forme sconsiderate di dominio nei confronti di tutte le creature", ammonisce il Pontefice, che conclude il suo messaggio con l'incoraggiamento e la benedizione a quanti si adoperano per far sì che gli animali, le piante, i minerali vengano considerati e trattati, francescanamente, come "fratelli" e "sorelle".

L'estensione dei principi etici al rapporto tra l'uomo e la natura, peculiare della "Carta di Gubbio", trova, nelle parole di Giovanni Paolo II, il più atteso e autorevole sostegno.

L'intervento del Papa, per molti sorprendente, ravviva l'interesse per la "Carta", che diviene oggetto di approfondite analisi su quotidiani e riviste, di servizi radiofonici e televisivi, di conferenze e convegni, in Italia e all'estero.

I vasti consensi ottenuti da "Terra Mater" e i propositi per il futuro dei promotori del Seminario trovano espressione nell'intervento del Presidente di Italia Nostra Giorgio Luciani al Simposio sui "Valori francescani", promosso ad Amsterdam dall'Istituto Italiano di Cultura per i Paesi Bassi.

"La proclamazione della "Carta di Gubbio" è stata accolta subito con grande interesse. E' il caso di ricordare la citazione che ne ha fatto il Santo Padre nel suo consueto discorso domenicale in piazza San Pietro; la vastissima eco che ha avuto nella stampa nazionale ed internazionale; la incessante richiesta di informazioni ed adesioni che continuano a pervenire da Associazioni, Enti, persone interessate a questi problemi. Ma la proclamazione della "Carta di Gubbio" vuole essere solo l'inizio di una più vasta attività che ci vedrà impegnati nel prossimo anno alla sua diffusione in tutto il mondo, attraverso una serie di incontri e dibattiti che saranno tesi a ricercare il più gran numero di adesioni, specie nel campo delle famiglie religiose

di ogni credenza e delle grandi organizzazioni non governative per dare alla carta un valore universale ed ecumenico".

Sul finire dell'anno, un importante segno di apprezzamento giunge dal mondo politico, con la proposta, presentata al Parlamento Europeo, di assumere la "Carta di Gubbio" - "ispirata ai principi di equilibrio, rispetto e solidarietà" - come fondamento dell'azione della Comunità Europea in materia di politica ambientale.

Alla valorizzazione dell'opera di Terra Mater partecipa anche l'Accademia dei Lincei, che, il 6 giugno 1983, celebra a Roma la Giornata mondiale dell'Ambiente con un convegno centrato sulla relazione del prof. Antonio Moroni dal titolo "Un patto con la terra: la Carta di Gubbio".

"…nella cornice austera e stimolante di Gubbio - ricorda il prof. Moroni - una quarantina di studiosi di scienze della natura, di ecologi, di teologi, di filosofi, di economisti, di rappresentanti di Società scientifiche e di Scienze umane e di Movimenti ecologici, provenienti da vari Paesi, hanno compiuto una rilettura del messaggio di Francesco d'Assisi nel contesto della attuale situazione ambientale onde trarne stimoli e proposte per un progetto per l'ambiente dell'uomo che da più parti ormai è indicato come necessario e urgente".

Intervenendo per portare all'incontro l'adesione di Federnatura, Italia Nostra e WWF-Italia, Fabrizio Giovenale afferma. "Antonio Moroni ha ricordato or ora un'iniziativa che ci ha visto impegnati a fondo, la "Carta di Gubbio". Bene: per l'arco di rappresentanze nazionali e internazionali che hanno confluito nell'esprimerla, per la natura e il respiro dei suoi contenuti, per la molteplicità e la portata dei suoi canali di diffusione e riverberazione, non c'è dubbio che si tratta di un atto di forte rilevanza politica".

Dal 9 al 15 ottobre 1983, la "Carta di Gubbio" costituisce il principale punto di riferimento per gli insegnanti delle scuole di ogni ordine e grado, partecipanti al corso nazionale di aggiornamento su "L'educazione ambientale in rapporto alla legislazione di tutela e alle carte internazionali: esperienze europee a confronto", organizzato a Loreto da Italia Nostra e dal Ministero della Pubblica Istruzione.

Il desiderio di far penetrare sempre più profondamente nella realtà i principi di "Terra Mater" induce Italia Nostra, nell'aprile 1985, a riattivare il Comitato, che si amplia con nuove adesioni: particolarmente significativa quella dell'International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (IUCN).

La prima iniziativa è rivolta alle istituzioni politiche: con la collaborazione del ministro dell'Ecologia Alfredo Biondi, la "Carta di Gubbio" viene consegnata ai ministri dell'Ambiente della C.E.E., nell'incontro di fine giugno a Milano.

Alcuni giorni dopo (8 luglio), viene inviato un appello ai responsabili delle grandi religioni, affinché promuovano azioni in merito ai gravi pericoli che l'umanità e l'intera biosfera corrono a causa del degrado ambientale, con riferimento alle raccomandazioni della "Carta di Gubbio".

Non senza riferimento a "Terra Mater", nell'ambito delle manifestazioni per il 25° anniversario della sua fondazione, il WWF Internazionale organizza ad Assisi (25-27 settembre 1986) un incontro con esponenti delle maggiori religioni mondiali. Nel discorso di benvenuto ai partecipanti alla Cerimonia interreligiosa nella Basilica di San Francesco, il Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali, P. Lanfranco Serrini, ricorda: "Nel 1982 i Francescani e varie organizzazioni ambientaliste, compreso il WWF,

formularono la "Carta di Gubbio", nella quale si chiedeva che i capi di ogni religione e le Chiese di ogni confessione richiamassero i propri credenti al diritto-dovere morale del rispetto dell'ambiente naturale e umano. E' quanto intendiamo fare in questo servizio interreligioso".

Anche il saluto del Sindaco di Assisi Pietro Profumi al Congresso internazionale sulla conservazione - parallelo all'incontro interreligioso - richiama "Terra Mater": "Non posso chiudere queste brevi parole di saluto senza ricordare che nel 1982, ottavo centenario della nascita di Francesco, nei giorni dal 23 al 26 settembre, nella vicina città di Gubbio, il WWF, gli Ordini francescani, Italia Nostra, altri Enti, scienziati ed esperti trattarono ampiamente gli stessi problemi, in quel Seminario dal titolo emblematico e straordinariamente significativo di "Terra Mater". Rileggendo di quel Seminario il documento conclusivo, conosciuto appunto con il nome di "Carta di Gubbio", penso che dal Congresso che ora si apre debba essere riaffermato, con la più vasta risonanza, con più credibile volontà e con la massima autorevolezza, l'impegno di promuovere il rispetto della natura e dell'identità delle persone, delle comunità e delle culture, di applicare i principi dell'etica nei rapporti con tutte le creature viventi, di rifiutare ogni forma di violenza fisica contro la natura e contro l'uomo, di riconoscere che la conservazione dell'ambiente naturale e umano rappresenta la condizione essenziale per il giusto sviluppo (…) con l'auspicio che anche nel nome di SAN Francesco, fratello di tutte le creature, questi impegni siano da tutti accolti e universalmente applicati".

Quasi a sanzionare il legame tra WWF e "Terra Mater", la "Carta di Gubbio", nella versione in lingua inglese, viene ufficialmente consegnata al Presidente internazionale Filippo di Edimburgo.

Lo spirito della "Carta di Gubbio" aleggia ad Assisi anche nella giornata di preghiera promossa da Giovanni Paolo II: nel formulare l'auspicio che nella preghiera ecumenica del 27 ottobre 1986 per la pace tra tutti gli uomini non venga dimenticata la riconciliazione degli uomini con tutte le creature, Nazareno Fabbretti, nell'imminenza del grande raduno, sottolinea come, nel 1982 a Gubbio, proprio il convegno mondiale "Terra Mater" abbia riconosciuto in Francesco d'Assisi un referente per l'ecologia contemporanea, in grado di sconfiggere ogni pessimismo.

Il disastro di Chernobyl, tragica testimonianza dei pericoli che incombono sull'ambiente e sul genere umano, induce Italia Nostra a riproporre nel proprio Bollettino (ottobre 1986) la "Carta di Gubbio", "ultimo appello alla ragionevolezza", non tradotto purtroppo in azione dai responsabili delle sorti del mondo.

L'Anno Europeo dell'Ambiente (1987) suggerisce a "Terra Mater" l'organizzazione del secondo Seminario internazionale sul tema "Verso il Terzo Millennio: quale progresso?", finalizzato alla definizione di un nuovo modello di sviluppo più equo e lungimirante, nel rispetto della natura e dell'uomo (Gubbio, 23 - 27 settembre).

All'approfondimento del concetto di progresso "non misurabile in termini quantitativi di possesso e accumulo di beni materiali" ("Carta di Gubbio 1982") partecipano esponenti dell'ambientalismo, dell'economia, della politica, della scienza e delle principali confessioni religiose: Buddismo (Tibetano e Zen), Cristianesimo (Chiesa Cattolica, Chiese Evangeliche, Chiesa Ortodossa), Induismo, Islamismo. Con la sola eccezione del rappresentante dell'Ebraismo, assente a causa della coincidenza del Seminario con la festività ebraica del Rosh Hashanah, sono presenti tutti gli esponenti delle grandi religioni protagonisti dell'incontro organizzato ad Assisi nel 1986 dal WWF Internazionale.

Diversamente da Assisi, dove ciascuna religione aveva presentato una propria dichiarazione sull'ambiente, a Gubbio il documento finale "GUBBIO 1987. VERSO IL TERZO MILLENNIO" viene sottoscritto da tutti i partecipanti: importante passo avanti nel confronto tra scienza e fede e nel dialogo interreligioso.

In concomitanza con il Seminario, si svolge la prima MARCIA per l'ambiente ASSISI - GUBBIO, sull'itinerario che, all'inizio della sua missione nel mondo, San Francesco percorse facendo "risonare pei boschi le lodi al Creatore di tutte le cose" (Celano).

Al loro arrivo, i marciatori sono accolti da P. Josè Angulo Quilis, T.O.R., Presidente di turno della Conferenza dei Ministri Generali dei quattro Ordini francescani. A quanti hanno partecipato alla "marcia, la quale ha voluto ripercorrere il tracciato da Assisi a Gubbio seguito da Francesco dopo la sua drammatica spogliazione", il Ministro Generale ricorda che "quello di San Francesco fu un cammino di liberazione che portò alla scelta della vita penitenziale, costituita in una rete di nuovi rapporti con Dio, con gli uomini e con tutte le creature".

"In questa gloriosa città di Gubbio, "luogo francescano di riconciliazione e di pace" ("Carta di Gubbio 1982") - aggiunge P. Quilis - il "celeste patrono dei cultori dell'ecologia" (Inter sanctos, 29 nov. 1979) ci ammonisce a non abusare della natura e dell'ambiente. E non solo perché il futuro dell'umanità potrebbe essere compromesso in misura grave e irreparabile, ma anzitutto perché il creato è un libro meraviglioso che proclama l'amore multiforme del Creatore e le dimensioni della fraternità universale".

Alla presenza dello stesso Ministro Generale, chiude le manifestazioni legate al secondo Seminario una cerimonia interreligiosa nella Chiesa di San Francesco, presieduta dal Vescovo di Gubbio Mon. San Ennio Antonelli.

La nuova "Carta", diffusa prontamente in Italia e all'estero, incontra grande favore: ne è prova lo stage di perfezionamento per insegnanti provenienti dai Paesi del Consiglio d'Europa, organizzato a Loreto (9 -13 ottobre 1987) dal Ministero della Pubblica Istruzione, nel quale "Gubbio 1987" offre un rigoroso inquadramento etico all'analisi del tema "Le piogge acide: una minaccia per l'ambiente e per il patrimonio artistico dell'Europa".

L'esigenza di rendere istituzionalmente e organicamente operante la struttura di "Terra Mater", emersa nel secondo Seminario, porta le componenti del Comitato ad elaborare uno statuto che, il 6 ottobre 1989, viene sottoscritto nel Palazzo Comunale di Gubbio, sede ufficiale della nuova Associazione.

Nello stesso giorno, presso il Convento di San Francesco, avviene la premiazione dei vincitori del concorso nazionale nelle scuole di ogni ordine e grado, precedentemente bandito da "Terra Mater" con la collaborazione del Ministero della Pubblica Istruzione, sul tema "Il rapporto tra l'uomo e l'ambiente alla luce dei principi della Carta di Gubbio".

Alla presenza di Mon. San Pietro Bottaccioli, Vescovo di Gubbio, e di P. Josè Angulo Quilis, Ministro Generale del Terzo Ordine Regolare di San Francesco, nel Palazzo Comunale di Gubbio, si tiene poi una tavola rotonda, sulla base di una relazione del prof. Antonio Moroni.

"Il mondo cattolico è stato generalmente assente al dibattito sulle cause della crisi del rapporto tra l'uomo e l'ambiente", afferma il prof. Moroni, che prosegue: "la rilettura organica di questo rapporto tra l'uomo e l'ambiente da un punto di vista cristiano è stata fatta via Francesco d'Assisi non via Vangelo e sono

stati i Seminari internazionali di Gubbio "Terra Mater". Il primo, lo ricordavo ad Assisi il giorno della commemorazione del decimo anniversario della proclamazione di San Francesco patrono dell'ecologia, è stato il manifesto quadro, a cui bisogna sempre rifarsi. Noi andremo avanti, specificheremo, esso resta il punto di riferimento: più si legge, più si trova che è stato profetico, che ha avuto un grande senso previsionale. Quello del 1987 ha cominciato invece ad affrontare temi parziali, il rapporto quantità-qualità. Ultimamente, non il mondo cattolico, il mondo laico è arrivato ad avviare il discorso della fondazione scientifica, filosofica dell'etica ambientale: il terzo Seminario dovrà riflettere su questa nuova domanda e dare una risposta cristiana".

Su questa base prende l'avvio il lavoro preparatorio del terzo Seminario internazionale.

Nel decennale della proclamazione di San Francesco patrono degli ecologi, "Terra Mater" rende omaggio a Giovanni Paolo II, con la consegna, nell'udienza del 29 novembre 1989, della "Carta di Gubbio" e del volume "Pace con la Natura", che ne illustra il significato.

"Esprimo a voi - dice il Pontefice rivolgendosi alla delegazione di "Terra Mater" - e a quanti con voi hanno collaborato il mio saluto e il mio apprezzamento per quanto compite con l'intento di far crescere in ogni persona quel rispetto per l'ambiente e quell'atteggiamento religioso, che San Francesco d'Assisi ebbe dinanzi al creato, opera di Dio".

Su indicazione del Vice Presidente del BEE Armando Montanari, "Terra Mater" viene invitata al "Meeting del Danubio" (Vienna - Budapest, 19 - 21 marzo 1990). Partecipano all'incontro rappresentanti dei Paesi dell' Est e dell' Ovest, chiamati a formulare una "Agenda for Action", da inviare - come contributo delle organizzazioni non governative - alla Conferenza europea di Bergen (8 - 16 maggio 1990) e al Convegno delle Nazioni Unite a Rio de Janeiro su "Ambiente e sviluppo" (giugno 1992).

Suddiviso in due fasi (Gubbio, 17 - 19 aprile; 7 - 8 ottobre 1991), il terzo Seminario, di carattere interdisciplinare e interreligioso, produce il documento "GUBBIO 1991. L' ETICA NELLE STRATEGIE GLOBALI PER L' AMBIENTE", indirizzato a tutti gli uomini di buona volontà e, in particolare, alla Conferenza di Rio del 1992.

Il 27 febbraio 1992, presso il Ministero dell'Ambiente a Roma, una rappresentanza di "Terra Mater", di cui fa parte il Presidente della Conferenza dei Ministri Generali degli Ordini Francescani P. Josè Angulo Quilis, T.O.R., consegna la Carta "GUBBIO 1991" al ministro Giorgio Ruffolo, il quale assicura che il documento sarà acquisito dalla delegazione del Governo italiano al Convegno ONU a Rio de Janeiro.

Nel giugno 1992, "Terra Mater" partecipa al "GLOBAL FORUM" di Rio de Janeiro, l'assemblea generale delle associazioni ambientaliste che affianca il congresso delle Nazioni Unite su "Ambiente e sviluppo".

Il documento del terzo Seminario viene presentato in una conferenza stampa all'International Press Center e distribuito in migliaia di copie in uno stand allestito al Flamengo Park,

Di particolare significato è l'incontro con P. Hermann Schaluck, Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori, il quale porta a "Terra Mater" il suo saluto e l'augurio di buon lavoro. Molto costruttivi sono i contatti con i "Francescani alla Nazioni Unite" e con il gruppo interfrancescano del Brasile di "Giustizia, Pace, Ecologia", che collabora alla diffusione della "Carta di Gubbio 1991". Preziosa è pure l'opera di P. Donal

O'Mahony, O.F.M. Cap. e di P. John Quigley, O.F.M., componenti della Commissione interfrancescana mondiale "Giustizia, Pace, Ecologia", incaricati di rappresentare gli Ordini francescani nella delegazione di "Terra Mater".

Il 24 aprile 1993, il Teatro Comunale di Gubbio, nell'ambito di Umbriafiction, ospita un dibattito televisivo su "RIO UN ANNO DOPO". Con i rappresentanti di "Terra Mater", intervengono il ministro dell'Ambiente Giorgio Spini e i presidenti delle maggiori associazioni ambientaliste italiane. Dinanzi al vasto pubblico televisivo, viene confermata, nel nome di Francesco d'Assisi, la necessità di porre, alla base dello sviluppo, il principio etico del rispetto della natura.

Dieci anni e più di attività impongono un bilancio: di qui l'invito al prof. René Coste, autorevole personalità del mondo cattolico, a esprimere un giudizio sulle tre "Carte" di Gubbio.

Nasce così il saggio "«Terra Mater», la Charte de Gubbio, une Charte pour la Terre", pubblicato dalla rivista "Esprit & Vie" (N. 11 - 14 Mars 1996).

Il prof. Coste definisce "pietre miliari", "tappe storiche" i tre documenti e sottolinea, in particolare, il carattere "profetico" del primo (1982), nei confronti del Rapporto Bruntland (1987), della Conferenza di Rio (1992), del processo ecclesiale "Giustizia, Pace e Salvaguardia del Creato" (Vancouver, 1983), degli incontri ecumenici di Bâle (1989) e di Seul (1990), del documento di Giovanni Paolo II "Pace con Dio Creatore" (1990).

Oltre a riconoscere i meriti acquisiti da "Terra Mater", il prof. Coste individua pure le linee di sviluppo dell'Associazione, in particolare nella prosecuzione del dialogo e della cooperazione interdisciplinare e interreligiosa, per un'etica, una teologia ed una spiritualità della creazione.

Un incoraggiamento ad avanzare su questa via - sulla quale "Terra Mater" si è posta all'avanguardia fin dal 1982 - viene da Giovanni Paolo II, che, nell'imminenza del Giubileo del 2000, invita i cristiani a valorizzare i segni di speranza presenti in campo civile ed ecclesiale: l'impegno per la tutela dell'ambiente, la pace e la giustizia, la riconciliazione e la solidarietà tra i popoli, l'ecumenismo, il dialogo con le religioni e la cultura contemporanea (Lettera apostolica "Tertio millennio adveniente").

Nell'esortazione apostolica post-sinodale "Pastores gregis" sul Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo, emanata il 16 ottobre 2003, lo stesso Giovanni Paolo II sembra infine attuare quanto suggerito dalla "Carta di Gubbio 1982", là dove recita: "…è auspicabile… che vescovi, pastori e chiese locali sensibilizzino costantemente i fedeli ad essere responsabilmente partecipi ed attivi nella promozione di una diversa qualità della vita e nella protezione naturalistica e ambientale".

Il paragrafo 70 del documento pontificio (Il rispetto dell'ambiente e la salvaguardia del creato) afferma infatti: "C'è dunque bisogno di una conversione ecologica, alla quale i Vescovi daranno il proprio contributo insegnando il corretto rapporto dell'uomo con la natura. Alla luce della dottrina su Dio Padre, creatore del cielo e della terra, si tratta di un rapporto "ministeriale": l'uomo, infatti, è collocato al centro della creazione come ministro del creatore".

Nella ricorrenza della solennità di Pentecoste, il 3 giugno 2006, papa Benedetto XVI afferma: "Proprio chi, come cristiano, crede nello Spirito Creatore, prende coscienza del fatto che non possiamo usare ed abusare del mondo e della materia come di semplice materiale del nostro fare e volere; che dobbiamo

considerare la creazione come un dono affidatoci non per la distruzione, ma perché diventi il giardino di Dio e così un giardino dell'uomo". "Se guardiamo la storia - prosegue il Pontefice - vediamo come intorno ai monasteri la creazione ha potuto prosperare, come con il ridestarsi dello Spirito di Dio nei cuori degli uomini è tornato il fulgore dello Spirito Creatore anche sulla terra - uno splendore che dalla barbarie dell'umana smania di potere era stato oscurato e a volte addirittura quasi spento. E di nuovo, intorno a Francesco di Assisi avviene la stessa cosa".

In questo tormentato inizio di secolo e di millennio, l'esempio di San Francesco si rivela, ancora una volta, vitale: "Terra Mater" - alla luce della spiritualità francescana che la anima - può dunque confermarsi luogo privilegiato di incontro tra gli orientamenti culturali, scientifici e religiosi di ogni parte del mondo, "per una prospettiva non di catastrofe, ma di speranza per il domani" ("Carta di Gubbio 1982").

L'occasione propizia per la ripresa dell'azione, è offerta a "Terra Mater" proprio dal 25° anniversario della "Carta di Gubbio 1982", coincidente con l'anno francescano 2006/2007, dedicato alla celebrazione dell'ottavo centenario della conversione di San Francesco.

Dopo la rinuncia ai beni paterni - attesta Tommaso da Celano - il Poverello lascia Assisi e si dirige verso Gubbio. Qui giunto, si reca dai lebbrosi e li assiste assiduamente, come lo stesso Serafico testimonia nel suo "Testamento". È questo - riconoscono oggi gli storici - l'evento centrale e risolutivo nel processo di conversione di San Francesco d'Assisi.

Fedeli al loro storico patto di collaborazione, francescani e ambientalisti si riuniscono pertanto di nuovo a Gubbio - culla del francescanesimo - per dare vita, dal 24 al 27 settembre 2007, al IV Seminario internazionale "Terra Mater", nel corso del quale viene elaborata la "Carta di Gubbio 2007".

In un momento in cui la situazione del pianeta appare più preoccupante che mai - si legge nel documento - Terra Mater, a un quarto di secolo dalla "profetica" Carta di Gubbio 1982, indirizza di nuovo ogni uomo sul cammino di San Francesco, alla riscoperta dei valori fondamentali dell'abitare la Terra.

COLLOQUIONLINE

SEGNALI
ed INCROCI

LA DOMANDA UMANA SUL DOLORE E LA RICERCA DI NUOVI APPROCCI LINGUISTICI

PASQUALE GIUSTINIANI

Con il saggio *Il dolore. Perché?*[1], lo scrittore Aldo di Mauro completa una sorta di trilogia, iniziata con il romanzo *Ma tu chi sei*[2] e proseguita con *Elogio della filosofia*[3]. Tre stili narrativi diversi che alternano al romanzo, per l'esattezza ad un giallo, l'elogio e il saggio breve, ma in tutti persiste l'antica domanda, umana ed umanissima, sul *perché* del dolore e della sofferenza nell'esistenza terrena. La stabilità del punto interrogativo, ovvero del *Perché* tipico dei filosofi, accompagna tutte le pagine più recenti di questo affabulatore ed artista, riproponendoci la rilevanza dei linguaggi "alternativi" ed "allusivi" come modalità forse maggiormente idonee per accostarsi in maniera sensata a ciò che tanti saggi teologici, filosofici e, nell'era della bioetica e delle biotecnologie, tanti saggi medici, giuridici e scientifici, vanno ampiamente discutendo con risultati disuguali. Del resto, nel suo *Elogio*, di Mauro ci aveva avvertiti: «Il giudizio del filosofo è sempre interrogativo, perché il giudizio del filosofo non è mai una risposta ma ancora e sempre una domanda»[4].

Ora, nell'era della tecnoscienza e della terapia palliativa, quella antica e ricorrente domanda registra nuove accentuazioni e riceve talvolta più risposte che domande, soprattutto quando talvolta si teorizza, perfino in medicina, l'inevitabilità del dolore, oppure, da prospettiva opposta, quando s'incentiva il trattamento cosiddetto palliativo come integrativo e sostitutivo del trattamento eziologico ormai incapace, quando si cerca di attutire e quasi di alienare dal mondo la sofferenza estrema comportata dalla morte. Morte magari scelta da alcuni soggetti che consapevolmente non ritengono di poter più continuare a vivere in una condizione ai loro occhi divenuta indegna dell'essere umano e lesiva della dignità della morte. Già Marco, il suicida del romanzo dell'Autore, nel suo ri-andare alla sorgente psicanaliticamente rilevante del proprio gesto estremo, ritrova la causa della personalissima sua forte sofferenza-depressione nella demenza della mamma e nel contestuale comportamento paterno nei confronti della badante di lei: l'aria viziata, e quindi il dolore profondo del proprio ambiente d'origine, hanno in qualche modo dettato la scelta suicida degli anni successivi.

A seguire, il più recente saggio dell'Autore, che mette a tema il dolore, mentre affronta da un altro lato la medesima questione, non nasconde precisi scopi lenitivi nei confronti di chi legge, «nel tentativo di dare al lettore una possibile interpretazione che, se non lo aiuterà a rintracciarne la ragione, almeno possa aiutarlo a farsene una ragione»[5]: I principali profili che il dolore, la sofferenza ed il male possono assumere nella vicenda umana (medici, psicologici, teologici e culturali), comunque ripercorsi nei tre scritti, non riescono tuttavia ad attutire l'interrogativo radicale, che ritorna ancora alla fine, soprattutto di fronte alla sofferenza innocente dei piccoli ed a quella subìta ingiustamente dai singoli e dalle collettività, ovvero

1 A. di Mauro, *Il dolore. Perché?*, Grauseditore, Napoli 2008.
2 Id., *Ma tu chi sei*, Grauseditore, Napoli 2007.
3 Id., *Elogio della filosofia,* per Versi Editori, Grottaminarda 2007.
4 *Elogio della filosofia*, 21.
5 *Il dolore. Perché?*, 7.

quando si è davanti al dolore «che affligge chi non ha fatto nulla per meritarlo o, collettivizzando il concetto, le tante vittime di uragani, terremoti, maremoti, colera ecc.»[6]. Ed ecco che sembrano tutte insufficienti, in quanto"mezze risposte", tutte le soluzioni pur elaborate dalla ragione umana di ieri e di oggi, soprattutto dalla filosofia di Occidente, perfino quella plausibile spiegazione che procede argomentativamente all'interno di una fede, quasi cedendo le armi, pur molto affilate, di fronte ai drammi di chiunque, con di Mauro, voglia ancora rendersi disponibile a porre interrogativi formidabili che toccano non soltanto l'essente finito, ma lo stesso Infinito: «Ma Dio che fa? Lui che tutto sa, perché non ferma queste azioni malefiche?»[7].

Dal romanzo ai dilemmi del morire

Che il romanzo non sia un *divertissement*, ma una provocazione razionale mediante l'intreccio narrativo del giallo, lo si vede dalla scelta editoriale dell'Autore - la cui massima aspirazione, come dichiara, è il dialogo - di far seguire, al racconto vero e proprio, gli interventi di M.O. D'Arienzo, F. D'Episcopo, G. Ferraro, A. Masullo[8]. Il filosofo, in particolare, di fronte a queste pagine si dichiara colpito dalla «mai ammorbidita ma sempre asciutta compassione del vivere […] il fastidio sordo dell'invincibile ignoranza dell'altro»[9]. Difatti Barbara, una co-protagonista del romanzo, pur essendone la moglie, non era mai riuscita ad entrare davvero nel "chi sei" di suo marito Marco, ritrovato suicida nel suo avviato studio legale e che, come ad un certo punto delle indagini s'ipotizza, potrebbe anche «essere stato ucciso […] da qualcuno che l'amava troppo, che era al corrente della sua decisione e voleva, come in un atto di eutanasia, farlo smettere di soffrire»[10]. Quando la razionalità fredda ed argomentata prevale sui momenti emozionali, come osserva l'Ispettore designato per le indagini sul caso, quando ad esempio un rapporto di affetto non evolve naturalmente, si potrebbe anche arrivare a morire o a far morire credendo di farlo per amore. La morte, punta estrema della sofferenza umana, diviene così in grado di far emergere tutta una serie di dolori secondari che affliggono non soltanto il suicida, ma tutti coloro che hanno avuto a che fare con lui. Il tipo di sofferenza percepita e subita un pò da tutti è, nel romanzo, prevalentemente psico-relazionale, è come un'aria viziata, anzi un'aria irrespirabile che invade la casa e fa sì, come in una delle scene del racconto, che due stiano insieme ma vivendo in due mondi diversi, quasi paralleli e condotti in solitudine. Sofferenza, annota l'Autore, che è soprattutto incapacità di mettersi davanti allo specchio «e, nel silenzio della propria solitudine domandarsi: "Ma tu chi sei?" E in questo modo si capisce pure che cosa si vuole»[11]. La stessa amante segreta e lontana di Marco, una certa Annarita, che al suicida in passato ha pure dato un figlio, ha di quell'uomo un'istantanea che non corrisponde alla situazione drammatica dell'ultim'ora, come emerge dal colloquio con la moglie di lui. Le due donne rivali, grazie alla morte, per loro "redentrice", di Marco, sembrano meglio riuscire a superare l'astio e ad accostarsi, perfino a tessere un dialogo fatto soprattutto di ascolto e quasi di amicizia: «Le amiche come te, aggiunse Barbara, ti aprono gli occhi su te stessa e sugli

6 Ivi, 50.
7 Ivi, 48.
8 *Ma tu chi sei*, 99-117.
9 Ivi, 117.
10 Ivi, 74.
11 Ivi, 66.

altri. Invece tante volte si chiudono gli occhi e si sogna ciò che magari non esiste»[12]. In ogni caso, ecco una delle tesi del romanzo, la persona non è mai quella che ci appare (anche questo, peraltro, è un condimento per la soluzione dell'intrigo) e ciò per un motivo strutturale, quasi ontologico: «Ecco perché l'essere umano è complesso! Sembriamo così tremendamente tutti uguali e banali nell'agire pratico, mentre siamo così diversi l'uno dall'altro per tante piccole sfumature che purtroppo ci sfuggono!»[13]. Per ricucire le solitudini ed attutire il dolore, per lenire le frustrazioni e le sofferenze accumulate nella prima infanzia e nell'ambiente familiare delle origini, per non diventare folli e per non morire, secondo l'Autore occorrerebbe dunque entrare in comunicazione, conoscersi nei rapporti interpersonali, avere il coraggio di trasferire i propri pensieri all'altro, come teorizza il vecchio professore che sarebbe a sua volta impazzito se non avesse comunicato almeno con l'anziana cameriera: «Che senso può avere una vita se non ci si conosce? Il pazzo ha un'unica idea fissa, un solo pensiero. Ma il problema nasce quando si deve decidere chi deve essere a fare il primo passo. Chi per primo deve comunicare il suo pensiero»[14].

Questo procedere del racconto tra solitudini di *routine*, che non s'incontrano mai veramente, e sofferenze profonde che spingono a farla finita con la vita propria e altrui, se da un lato propone, in positivo la necessità della relazione e della comunicazione tra soggetti appartenenti alla specie umana, dall'altro qui e là, a volte esplicitamente, pone il vero e proprio dramma che si accumula alcune situazioni contemporanee nelle quali la richiesta di entrare in contatto con l'altro non evidenzia tanto il desiderio di ricominciare, di superare una lucida, spietata disperazione, ma esprime la richiesta, comunicata, iterata, partecipata, lucida, di essere aiutati dagli altri ad uscire da una vita giudicata ormai indegna di essere vissuta. Il Marco del romanzo, in definitiva, ha chiesto di essere aiutato ad uscire dalla vita. Ma non è proprio questo uno dei possibili profili che ogni tanto fanno capolino nel tormentato campo della cosiddetta bioetica di uscita dalla vita?

Non si tratta di una divagazione sul tema, come mostra il prosieguo della trilogia dell'Autore, molto attenta a quei casi limite di sofferenza insopportabile e di fallimento della medicina eziologica, che pongono drammaticamente la richiesta di farla finita e di sospendere trattamenti ormai futili o al limite dell'accanimento terapeutico. Piergiorgio Welby, ammalato di sclerosi laterale amiotrofica e ancora capace di intendere e di volere, il cui giudizio non sembra essere stato viziato da disturbi dell'umore o da pressioni esterne, comunicò alla società italiana, attraverso una lettera al Presidente della Repubblica, di voler rifiutare e sospendere ogni tipo di cura anche quando questo comportasse, come ha di fatto comportato - dopo l'intervento di sedazione e di "distacco" messo in atto da un medico, un anestesista -, inevitabilmente la sua morte. Una morte definita da lui stesso "opportuna". Nell'ultima fase prima del decesso, a chi lo accusava di chiedere agli altri un atto di eutanasia, egli precisò di volere, prima della sospensione dell'auspicato trattamento, una terapia sedativa che attenuasse le atroci sofferenze che la morte per soffocamento, che sarebbe sopravvenuta al distacco del respiratore meccanico a cui era collegato, porta comunque con sé. Come lui, anche Giovanni Nuvoli, malato di sclerosi laterale amiotrofica, immobilizzato e tracheotomizzato dal

12 Ivi, 47.
13 Ivi, 56.
14 Ivi, 69.

2003, in numerose e ripetute occasioni, comunicando attraverso il movimento degli occhi con l'aiuto di un computer, ha richiesto la sospensione delle terapie, manifestando la precisa volontà di non voler più aderire alle proposte dei terapeuti. In particolare, ha formalizzato la richiesta, ai sensi dell'artt. 13 e 32 della Costituzione, che si proceda al distacco del ventilatore artificiale, in nome del suo diritto costituzionalmente sancito a rifiutare cure e terapie cui non intende essere ulteriormente sottoposto. A ben vedere, di fronte a questi casi non più rari, cambia non soltanto il profilo della questione del dolore ma anche la sua direzione: gli altri non sono più la sponda per attutire e lenire le sofferenze, neppure quando dispongano di presidi culturali, scientifici e farmacologici per abbassare la soglia di percezione del dolore fisico-neurologico, ma sono configurati ormai come il braccio attivo che potrebbe permettere ad un soggetto impotente di realizzare la sua volontà di smettere di curarsi, ritenendo ormai inutile o eccessivo il perdurare del trattamento. Viene rimesso in discussione, in questi casi al confine tra bioetica e biodiritto, lo stesso senso dell'emergente terapia palliativa o di lenimento del dolore, a cui la trilogia accenna qui e là. Infatti, i possibili interventi medici e infermieristici di carattere palliativo, miranti ad alleggerire/eliminare il dolore e le sofferenze, eventualmente fino alla sedazione detta totale che avrebbe come secondo effetto l'accorciamento dei tempi di vita, sono richiesti dai pazienti non per essere aiutati a vivere senza dolore (lenire i sintomi fisici della malattia, ma anche quelli mentali, come depressione e sofferenza psichica), bensì soltanto come atti preliminari alla sospensione definitiva dei trattamenti, affinché non si debba essere costretti a nuovi spasimi e sofferenze negli ultimi attimi di esistenza terrena.

Ma in tal modo una medicina escogitata in Occidente per controllare i sintomi refrattari tramite la somministrazione di farmaci sedativi fino, se occorre, all'induzione di un sonno profondo, diviene propedeutica a qualcosa d'altro, come qualcosa d'altro diviene addirittura l'Hospice, secondo il recente Decreto della Corte di appello di Milano sul caso Englaro, che ha sentenziato la possibilità di sospendere l'idratazione e la nutrizione artificiale sul corpo della ragazza in condizione di stato vegetativo persistente (quindi non cosciente). Il dettato del Tribunale, per il suo specifico carattere, presenta elementi allarmanti ai fini del nostro discorso poiché trasforma lo stesso luogo di degenza e di terapia antalgica ai malati terminali (Hospice), prodotto dalla società che cerca di lenire il dolore e di rispondere con la presa in cura globale di fronte al dolore globale, in un luogo in cui sono sospese con un atto medico le terapie.

Se nessuna cosa è insensata e non c'è mai il dolore inutile, anche se esso, da parte di chi ne è "affetto", viene drammaticamente percepito come "ingiusto" o "intollerabile" fino a volersene liberare mediante la morte, una diversa riscoperta del "chi sei", come suggerisce di Mauro, non soltanto in senso psicologico ma ontologico (chi è l'uomo?), è capace di aprire scenari differenti al problema del dolore, soprattutto se terminale. Forse che la stessa sofferenza incurabile ed inguaribile potrebbero acquisire un senso e gli esseri umani imparare ad accogliere con più serenità la propria condizione di fragilità strutturale?

Ma per intraprendere questa differente via, che non si contenta, raccogliendo come fa il romanzo, della pur pregevole lezione della psicoanalisi (facendo risalire a qualche episodio della prima o seconda infanzia uno stato di nevrosi o di depressione, o anche di lucida volontà di sospensione di una vita ritenuta indegna e di cure futili e non più in grado di migliorare alcunché nelle condizioni di salute e di benessere), occorre, suggerisce di Mauro, più filosofia (non leggerezza e superficialità, ma capacità di formulare le

domande di fronte ai fatti della vita e di proporre possibili strade per delle risposte); bisogna soprattutto riformulare da capo la domanda circa il dolore e la sofferenza.

E se la filosofia non fosse sufficiente?

A prima vista, l'*Elogio* è sulla medesima lunghezza d'onda del romanzo. Viene edito infatti da di Mauro «con lo scopo di suggerire al lettore di ascoltarsi […]. Ma anche di ascoltare gli altri»[15], quindi nella convinzione che il dialogo continuo serva comunque a garantire la convivenza non violenta tra punti di vista inevitabilmente diversi e molteplici. Questa garanzia, però, è quasi strutturale al procedimento dei filosofi - filosofi, non professori di filosofia, avverte l'Autore[16] -, ognuno dei quali è continuamente un esistente in ricerca della verità, in quanto ama-conoscere, piuttosto che conoscere (*filo-sofo* e non sapiente) però nella consapevolezza «che le sue certezze sono temporali e gli immancabili e vivificanti dubbi, sollecitati dallo studio continuo e da un attento ascolto degli altri, lo portano a rimettere in discussione, o talvolta a confermare, le proprie idee»[17]. Situazione prospettica e di sbieco, quella del ricercatore di verità, dell'innamorato del sapere, rispetto alla verità ben tonda e chiara, come ha insegnato Paul Ricoeur (ripreso puntualmente da di Mauro), per cui pur persistendo qualcosa di vero e di certo (ma in quale mondo?), tutti gli esseri umani ne sono storicamente in continua ricerca, senza la previa garanzia di trovare. Quindi, filosofia come «studio incessante, con un tormento interiore e con una innata voglia di capire»[18]; quindi elaborazione di giudizi sempre interrogativi, in grado di entrare - suggerisce costantemente di Mauro - in sinergia creativa con le altre scienze sia umanistiche che empirico-scientifiche. Come va, ad esempio, mostrando la pratica della consulenza filosofica, osserva l'*Elogio*, il filosofo, rispetto al medico o ad altre figure terapeutiche, si pone accanto all'angoscia esistenziale dell'altro come "compagno di vita", senza risposte preconfezionate, senza rapporti di egemonia e sudditanza, con il solo intento di aiutare a scoprirsi senza remore. Ovviamente, prenderla con filosofia significa comunque prenderla con razionalità e non supporre, ad esempio, che la ragione umana possa essere dominata da una irrazionalità di fondo[19]. Ma significa pure non avere mai risposte da insegnare e, in tal modo, secondo l'Autore, restituire la fiducia in se stessi. Fiducia che si riacquista però riconoscendo la fragilità e la finitezza (ecco la nozione di contingenza ontologica, propria del cristianesimo!): «Se l'uomo, come dicevamo, assimila il concetto di finitezza sa pure che le sue aspirazioni hanno un limite e capisce che nessuno ha "tutto" ma solo "una parte"»[20].

Ma ci si può fare una ragione del dolore insensato e subìto ingiustamente, per esempio ci si potrà mai fare una ragione del dolore e della morte violenta o tragica dei bambini? Qui la voglia di dialogare dell'Autore lo porta a confrontarsi brevemente, ma profondamente, con le principali e più diffuse argomentazioni delle varie discipline che s'interessano del dolore umano (medicina, psicologia, filosofia, teologia). La medicina contemporanea, ad esempio, ha dovuto gradualmente ripensare se stessa,

15 *Elogio della filosofia*, 7.
16 Ivi, 17-19.
17 Ivi, 12-13.
18 Ivi, 21.
19 Ivi, 38-39.
20 Ivi, 58.

soprattutto per quanto concerne l'antico scopo di ripristinare la salute del malato e il rapporto tendenzialmente paternalistico tra medico e paziente. La genesi della medicina antalgica, in particolare, si accompagna appunto ad una più avvertita consapevolezza, da parte dei medici, di non riuscire sempre ad allontanare nel tempo le cause organiche di sofferenza e di morte. Insomma, come scrive l'Autore nel saggio sul dolore, «oggi si riesce preventivamente ad individuare un paziente a rischio, epperò la medicina deve accettare i suoi limiti e mai perdere la consapevolezza che la morte non potrà mai essere sconfitta»[21]. Così, umanizzare la medicina significa non soltanto ripensare i luoghi di degenza e i rapporti terapeutici, non soltanto aprirsi coraggiosamente all'analgesia e porsi al servizio di una nozione di salute intesa come benessere totale psicofisico, ma soprattutto assumere la consapevolezza che talvolta non si è più in grado rispondere all'appello di salute del malato, che cioè talvolta «il dolore diviene fisicamente e psichicamente insostenibile»[22], peraltro in una condizione socio-culturale in cui le malattie si vanno facendo sempre più lunghe e le morti più lente, sia per l'aumento della vita media che per le innovazioni tecnoscientifiche nelle terapie.

Gradualmente anche nelle pagine dell'Autore si esplicita la prospettiva di una situazione di vita ormai incurabile ed alla fine, ovvero terminale nel senso che il soggetto malato è giudicato dalla scienza medica inguaribile, con ridotta o bassa aspettativa di vita, bisognosa di assistenza e cura piuttosto che di terapia eziologica, soprattutto bisognosa di trattamenti sintomatici e analgesici. Da un lato, la medicina di fronte a ciò è chiamata a dismettere una sindrome di onnipotenza e di accanimento che si rivela oggettivamente futile, dall'altro le persone sono chiamate a valutare che la vita non è soltanto quella dell'organismo ma dall'insieme di valutazioni che ne costruiscono la struttura e le conferiscono senso. Il I capitolo del saggio conclude equilibratamente così: «Ricordiamoci che il giuramento di Ippocrate […] impone al medico di tentare ogni cosa che favorisca la vita ed eviti la morte, ma non lo invita a rinviare a tutti i costi, e con ostinazione la morte prevista dal corso naturale di una vita»[23]. Il capitolo sulla psicologia parte, a sua volta, dalla considerazione che la salute riguarda sia l'organismo che la psiche, sia la corporeità che il vissuto di esperienze, emozioni, relazioni e amori, e presto approda al problema dell'accompagnamento psicologico del malato terminale, inventariando notevoli pareri e conclusioni di diversi psicologi contemporanei. Tuttavia, il grosso del saggio viene dedicato all'approccio della filosofia e della teologia, saperi razionali (il secondo sapere di una *ragione della ragione* e di una *ragione del cuore* illuminate dalla fede in un Dio) che, da quando sono sorti, riconducono la questione del dolore al suo aspetto radicale, cioè a quello del male. Male percepito da parte di ogni essere umano, ma ancora più acutamente da parte di colui che, a motivo della sofferenza acuta, sente avvicinarsi la lacerazione della morte, che la visione dualista, ripresa e descritta dall'Autore, viene interpretata appunto come separazione di un principio spirituale, o anima, dal corpo. Le filosofie, però, hanno il limite di porre la domanda sul male quasi *per contrariam speciem*, ovvero a partire dall'assenza attuale di felicità, come avviene appunto nella malattia e nella morte, e soprattutto di essere diversificate nelle risposte secondo il tipo di visione intellettuale che genera la ricerca. A loro volta, le

21 *Il dolore. Perché?*, 13.
22 Ivi, 14.
23 Ivi, 16.

teologie, particolarmente le più recenti, sottolineano che il mistero del dolore non accomuna soltanto gli esseri umani tra loro ma tocca addirittura Dio stesso che, nelle visioni filosofiche tradizionali, dovrebbe essere invece l'Assoluto indenne da ogni dolore e da qualunque male. Con le parole di Gianni Colzani, riportate da di Mauro, si può giungere così a ritenere che «la Croce rinuncia a una presentazione metafisica di Dio, per legare la trascendenza divina alla carità, la sua sovranità alla compassione, questo identificarsi con il dolore e la morte vince il male dall'interno e proclama a tutti la speranza dell'amore divino»[24]. In tal modo il dolore diviene addirittura salvifico, ovvero soprannaturale in quanto radicato nel mistero salvifico del Cristo crocifisso e, insieme, umanissimo in quanto in esso l'uomo ritrova se stesso, la sua umanità, la propria dignità e missione.

Eppure, anche queste risposte elevate e sublimi appaiono a di Mauro, ed a noi, insufficienti, soprattutto quando si è di fronte al male sopportato ingiustamente dagli innocenti: quale Dio-vampiro potrebbe sentirsi mai placato dal sangue di un bambino che non merita di essere abbandonato alla sofferenza crudele ed alla morte senza senso? Il tema, già maritainiano, di Dio e della "permissione" del male, riemerge con forza nel capitolo conclusivo del saggio, non a caso ripreso anche dalla bella lettera di Mario Coltorti pubblicata alla fine[25]. La stessa soluzione che ascrive alla libertà dell'essere umano il peso evolutivo di una creazione, nella quale l'Assoluto ha preso soltanto il posto iniziale senza dover continuare a stare presente in qualunque momento di dolore e di sofferenza, tutte lasciate nelle mani dell'uomo, lascia l'amaro in bocca, ovvero ci sembra appunto una "mezza risposta". Resta infatti che «il male che non riusciamo a giustificare è quello che affligge chi non ha fatto nulla per meritarlo»[26]. La soluzione filosofico-teologica di un Dio che sovrintende alle cose, anche se conferisce, come osserva lo stesso di Mauro, un qualche senso ad un'esistenza altrimenti disperata (in quanto si sentirebbe vittima di un destino crudele); anche se, alla possibile soluzione che rinvia al "caso" piuttosto che alla "causa", preferisce quella di sentirsi parte di un progetto più ampio (sentirsi parte, anche nella sofferenza, della realizzazione di una grande opera), prima o poi chiama quel Dio alla sbarra degli imputati, come l'Occidente ha già fatto almeno da Leibiniz in poi. Dal canto suo, di Mauro conclude, tutto sommato, per una positività del male, nel senso che esso, quando accade, portando con sé disperazione e dolore al limite della pazzia, consente comunque al soggetto umano di riflettere, di porsi la domanda (il che non capiterebbe invece se vivessimo in una gioia perenne).

Ma il lettore sente che anche questa soluzione comporta troppo perché dice comunque troppo poco. Meglio lasciare ancora l'interrogativo del titolo. Aperto, tremendamente insoluto.

La domanda dell'ora nona

«[45] Dall'ora sesta fino all'ora nona si fece buio su tutta la terra. [46] Verso l'ora nona, Gesù gridò a gran voce: «Elì, Elì, lemà sabactàni?», che significa: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». [47] Udendo questo, alcuni dei presenti dicevano: «Costui chiama Elia»[27].

24 Ivi, 41.
25 Ivi, 59-61.
26 Ivi.
27 Mt 27, 45-47.

L'aramaico del nord est risulta incomprensibile a coloro che stanno sotto la croce, non solo a coloro che parlano le lingue ufficiali del greco e del latino, lingue che stanno anche sul capo del Crocifisso, redatte dalla giurisprudenza romana ufficiale; incomprensibili perfino a coloro che sono delle sue parti, delle parti di Nazaret, di Galilea. Una lingua sacra pronuncia quell'uomo dolente, forse un Salmo, diranno subito i teologi di mestiere, quasi per attutire le lacrime tragiche di un Dio, quasi per consolare Dio, che pure lui sembra attendere di essere consolato, che anzi ammette che un essere umano provi pena per lui. Per lui, si badi, e non per il riposo estetico della mente sul concetto di lui e sulle parole adeguate per spiegare. Pena per la vittima, non per il concetto della sofferenza della vittima. Qui ogni consolazione ragionevole di Dio sarebbe una bestemmia, un parlare un linguaggio non sacro, sarebbe un non voler ascoltare la vera lingua del pio israelita che pende da quel legno.

Eppure, nonostante tutto, c'è forse un "resto", forse in grado di ascoltare, un resto che possiede altri orecchi piuttosto che quelli che cercano di capire con le categorie codificate e con le ragioni di convenienza, oppure ragionando col cuore scommettono su quanto è maggiormente conveniente per pensare correttamente un Assoluto. Quel resto è la mezza moneta la quale, unita all'altra metà, potrebbe far scoccare la scintilla unitaria tra due verità troppo a lungo separate, due popoli in mezzo ai quali è stato eretto un muro di parole, di suoni, di vocabolari, di ermeneutiche, di opere e giorni, di sforzi, troppi sforzi. «C'è un resto, conforme a un'elezione per grazia. [6]E se lo è per grazia, non lo è per le opere; altrimenti la grazia non sarebbe più grazia»[28]. A dover essere ascoltato è forse non il grido della spiegazione, bensì il grido dell'abbandono e della derelizione, della kènosi e dell'annichilimento, dell'abdicazione del Dio alla sua capacità onnipotente di risolvere. Abdicazione che si chiama, in lingua continentale, de-creazione, e in lingua sacra dice ritrarsi, darsi a vedere per un attimo ma in forme inusuali e inaudite e inimmaginabili. È il grido stesso di Dio, gridato in lingua sacra, non il vaticinio di un profeta. Non è preghiera fiduciosa di colui che prende a prestito i versetti del salmo di fiducia. Non è l'esponente del popolo israelita che sa pregare e dare spiegazioni anche quando muore di una morte ingiusta, gratuita e banale. Non è la preghiera fiduciosa dell'impassibile divino, travestito di corpo umano, che quasi finge di passare attraverso il buio della sofferenza e della morte.

Ma chi porrà la corretta domanda per intravedere il senso di quel grido, forse la medicina, la psicologia, la filosofia, la teologia? Ancora una volta, così come capita al pagano Pilato di porre la domanda filosoficamente più acuta (che cos'è verità?), così come capita al pagano centurione di riconoscere *per contrariam speciem* il Figlio di Dio nel trafitto della crocifissione, forse capita a noi di formulare la domanda giusta, purché ci apriamo ad una ragione "altra" e ad un linguaggio "altro" per pensare il dolore estremo nei suoi termini reali. Non lungo i sentieri dell'alternativa secca (o la fiducia in Dio, o il sentirsi da lui abbandonati al caso; o la libera autodeterminazione del soggetto o il dovere di accompagnare il decorso naturale degli eventi…). Urgono altri linguaggi ed altre parole. Solo altre parole, forse, sapranno vedere il Satana all'opera tra i figli di Dio ed ottenere da Lui il permesso di provare il giusto Giobbe. Il Maligno accanto alla fonte del bene per ottenere la permissione del male sul giusto. Quella di Giobbe non è né una disputa sul dolore

28 Rm 1,5-6.

ingiusto per provare la persistenza della Provvidenza (come nel, peraltro grande, *Commento a Giobbe* di Tommaso d'Aquino), non è una lotta inane contro i mulini a vento di un Dio che non può, neppure Lui, a sua volta nulla di fronte all'incalzare evolutivo e alla libertà dell'uomo, nulla contro il mistero d'iniquità, come lo chiama Sergio Quinzio. Iniquità che assale il giusto, che rende proprio il popolo eletto un insieme di pecore da macello, di dispersi in mezzo alle nazioni, dispersione di gente che, pure, non aveva tradito l'alleanza, non aveva dimenticato l'Altissimo, non aveva portato il cuore all'indietro, non aveva presi sentieri altri e che non fossero già stati calpestati da Dio, come lamenta il salmista del salmo 43. Per i mali subiti innocentemente dal giusto non è dato ricorrere alla sofferenza come spiegazione della colpa commessa.

Di fronte ad essi, bisogna forse narrare, narrare dialogando…

TRA LAICITÀ DEBOLE E LAICITÀ FATUA.

GLI INTERVENTI DI PAOLO BONETTI SU "CRITICA LIBERALE"

PASQUALE GIUSTINIANI

Sì, si tratta di un libello[1], di un *pamphlet*, di un "*Journal* laico", come lo definisce Enzo Marzo nella sua *Prefazione*[2], un libello «che raccoglie e arricchisce interventi presenti lungo l'arco di un decennio sul mensile di sinistra liberale "Critica liberale"»[3], esattamente apparsi «nell'arco di undici anni, dal 1996 al 2007»[4]. Ma scritto di nuovo per questo nostro tempo e per questi nostri giorni, per l'Italia di oggi, laddove «i laici vivono… una umbratile stagione purgatoriale, sono sospesi fra la laicità debole di ieri… e la laicità fatua e senza impegno dei politici cosiddetti laici di oggi»[5].

Orgoglio della laicità

Il volume viene pubblicato con il fine esplicito di contribuire alla purificazione della nozione di "laicità", in vista di un nuovo «orgoglio della laicità»[6], ovvero per sottrarla alla *condizione purgatoriale* che sembra invece caratterizzarla nell'ultimo decennio, ma altresì per contribuire nel contempo alla purificazione dei laici che vivono ed operano nella stessa Chiesa cattolica istituzionale, i cui «errori (e talvolta… delitti)»[7] sono dall'Autore impietosamente esposti e criticati, mai però con livore e per partito preso, neppure per atto di ostilità anticlericale, bensì nella convinzione che si dia una tipicità rivoluzionaria del cristianesimo, un qualcosa di diverso rispetto alle vaghe e consolatorie speranze di altre mitologie religiose, anzi con l'auspicio di poterne essere un giorno riconosciuto: «Come ha fatto papa Montini con gli uomini del Risorgimento, verrà forse il giorno (ce lo auguriamo sinceramente) che un altro Montini ringrazierà i laicisti e perfino gli anticlericali che hanno contribuito a purificare la Chiesa»[8]. Un esito, del resto, già verificatosi, per esempio nel momento della rinuncia ecclesiastica alle armi temporali a vantaggio del messaggio di carità, a proposito del quale Bonetti, a riprova della sua tesi di fondo, annota esplicitamente: «Il merito di questo cambiamento è soprattutto del pensiero laico e liberale che, negli ultimi secoli, ha liberato il Vangelo dalle pesanti incrostazioni ecclesiastiche e lo ha tradotto nell'etica integralmente umana della pietà e della fraternità»[9]. Una laicità in grado di svolgere una sorta di funzione salvifica e liberatrice esercitata stavolta non soltanto all'interno della società civile e dello Stato, ma nei confronti della stessa istituzione ecclesiale, all'interno della quale il "ceto dei laici" sarebbe appunto chiamato a trattare cristianamente le "cose temporali e secolari", per ri-orientarle al Vangelo di Gesù Cristo. La laicità del resto, prosegue Bonetti, non è una filosofia o

1 Paolo Bonetti, *Il purgatorio dei laici. Critica del neoclericalismo*, edizioni Dedalo, Bari 2008, pp. 221, euro 15,00.
2 "Un laico in piedi", 5-9.
3 Ivi, 8.
4 *Avvertenza dell'autore*, 10.
5 Ivi, 13.
6 Ibidem.
7 Ivi, 47.
8 Ibidem.
9 Ivi, 49.

un'ideologia «quanto piuttosto un atteggiamento morale che si può accompagnare a differenti filosofie e anche credenze religiose»[10], quindi è in grado di annoverare tra le sue file perfino «tanti cittadini cattolici di spirito sinceramente laico»[11], dal momento che «si può essere laici da credenti e non credenti, da liberali e da socialisti, da utilitaristi etici e da kantiani»[12]. Bonetti si dichiara - in questo ecumenico senso della laicità, non condiviso da altri laici, per esempio da Norberto Bobbio, come mostra il prezioso carteggio delle pp. 199-207 di questo volume, il quale distingue nettamente tra una fede poggiata su una rivelazione dall'alto e una ragione storica e razionale, genuinamente laica in quanto soggetta a continua critica e soprattutto argomentata rispetto alla sfera emotiva e passionale che caratterizzerebbe invece la fede religiosa -, si può dichiarare insieme un laico e un non cristiano, anzi «è francamente ateo»[13], o forse meglio è uno che non intende più dirsi cristiano nel significato attualmente attribuito a questo termine dalla Chiesa cattolica istituzionale, pur continuando orgogliosamente a coltivare la religione della libertà e del rispetto, in senso kantiano[14].

Cosa fare di fronte al pluralismo teoretico ed etico

La proposta del volume, soltanto apparentemente disorganica nella discontinuità degli interventi di oltre un decennio, i cui nodi, soprattutto di etica e di bioetica non risultano per nulla desueti, viene svolta nella piena e lucida consapevolezza di porsi in una situazione di fatto in cui non soltanto si dà una pluralità di visioni ideali, sia filosofiche che religiose (pluralismo teorico ed estraneità teoretica dei soggetti umani), ma altresì un oggettivo pluralismo delle concezioni morali, a cui segue una «irriducibile pluralità di scelte morali»[15] spesso dissonanti anzi in rotta di collisione con gli orientamenti del Magistero ecclesiastico (come ben mostrano diversi interventi del volume sulla scuola non statale, sulla identità di genere, sulla questione omosessuale, su alcuni rilevati temi di bioetica della vita nascente o della vita alla fine). Così com'è finita la stagione di una ragione detta al singolare e poggiata su precarie stampelle di infallibilità e fatta coincidere con i pregiudizi di una cultura determinata, dovrebbe finire, auspica l'Autore, una stagione eticamente difensiva e impaurita di fronte ai vertiginosi cambiamenti antropologici, che non si limiti più a rispolverare i classici in un esercizio di esorcismo che comunque non frenerebbe l'inevitabile evoluzione culturale e sociale. Soprattutto dovrebbe aver termine ogni pretesa di possedere l'esclusiva della verità morale da parte di raggruppamenti e perfino di chiese, a vantaggio di un diverso contesto che si apra coraggiosamente al «metodo della libera persuasione»[16] in campo etico e che prenda atto che, se proprio non esiste, almeno non è umanamente attingibile un'astorica verità supposta non soggetta a mutamento, una verità infondatamente reputata "misura ultima" del vero e del bene a cui, peraltro, soltanto alcuni (per Bonetti le gerarchie ecclesiastiche) avrebbero un accesso privilegiato ed esclusivo. L'invito è a prendere finalmente atto che nella stagione della modernità sviluppata (l'altro nome del *postmoderno*) «la stessa ragione, ben lungi

10 Ivi, 145.
11 Ivi, 189.
12 Ivi, 190.
13 Ivi, 99.
14 Cf ivi, 77.
15 Ivi, 71.
16 Ivi, 89.

dal porsi come struttura universale da tutti riconosciuta, si dirama e si complica nella molteplicità delle *ragioni*, che cercano faticosamente un qualche punto di intersezione capace di salvaguardare i rispettivi mondi vitali»[17] e, sul piano morale, gli stessi valori, pur presenti nella realtà dell'essere, non risultano più facilmente definibili nella loro specificità e concretezza[18].

Lo spazio non permette di esaminare una per una le tantissime riflessioni e provocazioni del volume, ma è utile ripercorrerne almeno qualche linea di fondo.

In primo luogo, la sua concezione di laicità, che viene storicamente ritenuta un portato della sensibilità moderna e, in qualche modo, erede secolarizzato della stessa tradizione morale cristiana e, proprio per questo, non necessariamente da reputare atea e anticlericale o irreligiosa. Che anzi, si darebbe ancora, sulla linea di alcune frange profetiche della riforma moderna, un «Vangelo dei laici (vale a dire di coloro che non credono nei dogmi del cattolicesimo)»[19]. Dei credenti e dei cristiani non dogmatici e senza il dogmatismo della Chiesa gerarchica insomma, i quali conservano comunque la «(… fede nella libertà dell'uomo, nonostante i suoi condizionamenti biologici)», ovvero in un qualcosa che «dà senso e valore alla nostra vita»[20]. Una concezione, questa, che riconosce il primato non tanto alla coscienza illuminata dallo splendore della verità e che assuma le proprie decisioni alla luce degli orientamenti del Magistero (come suggeriva, ad esempio, *Veritatis splendor*), bensì alla coscienza morale individuale e storica, però non illuministicamente ed autosufficientemente chiusa su se stessa, bensì sempre in grado di riconoscere la sua fallibilità e, per questo, anche disponibile a correggersi continuamente «riflettendo su di sé e confrontandosi con le altre coscienze in una continua e intersoggettiva creazione dei valori»[21]. L'Autore infatti è convinto che il primato della coscienza debba pur sempre convivere con la sua storicità e, dunque, esistere ed agire nel confronto con le prospettive diverse, dunque con «il controllo intersoggettivo delle teorie», in un «incessante processo della reciproca interpretazione»[22]. Se tale configurazione storica e intersoggettiva della formazione della coscienza morale comportasse il superamento e addirittura la perdita dell'idea di una verità universale sul bene a vantaggio di un bene riconfigurato come valore storicamente con-costruito, non bisognerebbe averne timore, come invece lamenta l'Autore che capiti ancora nelle gerarchie ecclesiastiche (sono, esse, un suo bersaglio ricorrente e insistito, sulla base della convinzione che per capire cosa vuole e dove va il cattolicesimo è alla Chiesa gerarchica che occorra riferirsi)[23]. Soprattutto sarebbe capitato con gli ultimi due Pontefici, secondo le cui analisi, riferite da Bonetti, «nel campo dell'etica, la perdita dell'idea di una verità universale sul bene» avrebbe «prodotto disorientamento morale e un soggettivismo anarchico delle coscienze, ciascuna chiusa nella sua particolare concezione dei valori e senza più un metro comune e trascendente di valutazione»[24]. Proprio Benedetto XVI ha potuto osservare agli esordi del suo pontificato come gli occidentali, presi da una specie di "mania della ragione scientifica" e da quello che è stato da lui

17 Ivi, 92.
18 Cf ivi, 93.
19 Ivi, 53.
20 Ivi, 59.
21 Ivi, 55.
22 Ivi, 58.
23 cf ivi, 101.
24 Ivi, 57.

evocato come il "dramma e l'illusione di Icaro"[25], pretenderebbero di avanzare, senza limiti e senza remore morali, nei campi delle scienze e delle tecniche, accostandosi, sì, al sole della verità scientifica nelle zone della vita nascente, dei futuri abitanti del pianeta, della qualità dell'esistere, del trattamento e della cura delle malattia, nella gestione dell'uscita dalla vita…, però con ali di cera, destinate a fondere e far precipitare colui che vola. Fuori metafora, utilizzando una ragione che, per partito preso, ritenga di poter fare a meno di Dio, talvolta tentando di estrometterlo in quanto fattore inibente e frenante la ricerca. Una ragione, insomma, che "relativizza" Dio, "assolutizzando" la cosiddetta tecnoscienza, oggi in grado di modificare geneticamente piante, animali e uomo, e relegando le prospettive culturali e religiose nella sfera del privato. Non pochi si chiedono da che parte sia la verità, se in questa ragione scientifica esasperata o in una ragione che resta aperta alla fede. Prima di lui, anche Giovanni Paolo II aveva diagnosticato come nella società contemporanea si sarebbe insinuato il *secolarismo*, ovvero l'esasperazione e l'assolutizzazione di quanto riguarda il tempo e il terrestre, a svantaggio del divino e del trascendente. Esso, con i suoi "tentacoli pervasivi" pre-annuncerebbe il "relativismo", mettendo alla prova le stesse comunità cristiane, con la tragica conseguenza che la sistematica violazione della legge morale potrebbe produrre negli stessi credenti una sorta di progressivo oscuramento della capacità di percepire la presenza di Dio in certe zone dell'esistenza umana[26]. Di qui anche il rischio di quello che viene, ormai esplicitamente, denominato da Giovanni Paolo II *relativismo morale*, per cui «la stessa coscienza, quasi ottenebrata da così vasti condizionamenti, fatica sempre più a percepire la distinzione tra il bene e il male in ciò che tocca lo stesso fondamentale valore della vita umana»[27].

L'esito relativistico, per il laico Bonetti, non sarebbe invece scontato, ovviamente a condizione di mantenere «fiducia in una ragione intersoggettiva non dogmatica e aperta al dialogo, che continuamente riesamina i propri princìpi per meglio adeguarli ai mutamenti della vita e delle scienze»[28]. In buona ed efficace sintesi, «un'etica laica è un'etica pubblica che non si fida troppo degli slanci del cuore e delle buone intenzioni delle anime belle, ma bada a stabilire regole precise, difende diritti e impone doveri, stabilisce confini certi entro i quali possiamo esercitare le nostre libertà senza offendere quelle altrui, promuove leggi che tutelano un bene comune definito intersoggettivamente attraverso il dialogo democratico, e non imposto da chi pretende di avere il monopolio della verità e della virtù, fosse pure un monopolio sorretto dall'amore

25 «Lasciarsi prendere dal gusto della scoperta senza salvaguardare i criteri che vengono da una visione più profonda farebbe cadere facilmente nel dramma di cui parlava il mito antico: il giovane Icaro, preso dal gusto del volo verso la libertà assoluta e incurante dei richiami del vecchio padre Dedalo, si avvicina sempre di più al sole, dimenticando che le ali con cui si è alzato verso il cielo sono di cera. La caduta rovinosa e la morte sono lo scotto che egli paga a questa sua illusione. La favola antica ha una sua lezione di valore perenne. Nella vita vi sono altre illusioni a cui non ci si può affidare, senza rischiare conseguenze disastrose per la propria ed altrui esistenza» (Dal discorso pronunciato da Benedetto XVI nell'*Aula Magna della Pontificia Università LateranenseSabato, 21 ottobre 2006*).

26 Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 21.

27 Ivi, n. 4. Ed ecco la conseguenza di una coscienza "oscurata" sul piano personale e collettivo, fino a poter tollerare, o favorire, comportamenti contrari alla vita, peraltro giustificandoli teoricamente e normativamente, al punto che alcune legislazioni hanno acconsentito a non punire, o addirittura a riconoscere, la piena legittimità di gravi pratiche, oppure corrono il pericolo di optare per soluzioni false ai gravi problemi demografici, sociali e familiari dei popoli del mondo.

28 P. Bonetti, *Il purgatorio*, 72.

divino»[29]. Anche per questo il laico Bonetti guarda con simpatia ad un nostro tentativo di raccontare la bioetica ai più piccoli (l'allusione è alla collana BioeticaMente dell'Isola dei ragazzi di Napoli)[30].

Un purgatorio senza fine?

Fin qui risulta evidente la diversità teoretica nel modo di concepire la coscienza morale e il suo modo di porsi al mondo nel rispetto delle regole e con uno stile di ricerca senza fine qualificata dalla prospettiva ermeneutica e dalla fiducia nell'intersoggettività e nello scambio di esperienze. Ma tutto questo comporta per Bonetti anche una certa configurazione dell'istituzione ecclesiastica, che con linguaggio al limite dell'anticlericalismo, viene in queste pagine configurata, al di là dei suoi interpreti ufficiali, come un'organizzazione inevitabilmente «totalitaria, anche quando sembra aprirsi al dialogo con le altre fedi o filosofie»[31]. Il suo virus, infatti, starebbe nella pretesa "dogmatica" di partire sempre dall'alto della propria indiscutibile verità, che verrebbe proposta di volta in volta sia sul versante delle nozioni teologiche che dei criteri e dei valori morali. Ecco spiegato perché talvolta certe pretese etiche del Magistero cattolico si spingono fino a definire "non negoziabili" certuni valori morali ed a pretendere la traduzione legislativa di altri nella norme dello Stato laico. Di qui, da parte dell'istituzione ecclesiastica, quella peculiare «pretesa di essere l'unica depositaria non solo delle verità di fede, ma perfino di quelle, quanto mai mutevoli e controverse, che attengono alla sfera civile»[32]. Responsabilità, questa, raddoppiata per un'istituzione di cui Bonetti riconosce comunque il rilevante peso educativo nella cultura occidentale, dal momento che «la tradizione religiosa cristiana, che ha nella Chiesa cattolica la sua più antica e autorevole incarnazione, è intrinsecamente legata ai valori della cultura occidentale e ne è, tuttora, il maggiore fondamento etico»[33]. In merito, annota l'Autore, mentre i laici «non hanno mai preteso di essere i depositari di una verità assoluta e incontrovertibile, né si sono mai organizzati in chiese dogmatiche e gerarchiche»[34], la Chiesa è tutt'al più disponibile alla prudenza ma senza mai «rinunciare alla pretesa di possedere, da sempre e per sempre, il monopolio di una trascendente e definitiva verità»[35] e, in questo senso, mai pienamente laica, come osserva Bobbio, perché poggiata su una verità rivelata dall'alto. Il fondo teoretico di queste diversità, forse insanabile nei suoi risvolti morali, sta, da una parte, nella teoria che vede «una presunta legge morale incardinata nella 'natura' dell'uomo»[36], «una legge di natura che presuppone come già iscritte, in una pretesa struttura ontologica dell'uomo, quelle che norme che nascono invece (o dovrebbero nascere) dal libero scambio delle conoscenze e dalla libera formazione del consenso sui valori»[37], e di conseguenza può ritenere che l'etica ed il diritto possano avere a che fare con dei presupposti di tipo rivelato, e dall'altra, invece, nella teoria che considera ogni assoluto, foss'anche divino, come incompossibile con delle alterità umane, a motivo della sua

29 Ivi, 87.
30 cf la recensione ivi, 157-158.
31 Ivi, 50.
32 Ivi, 191.
33 Ivi, 60.
34 Ivi, 65.
35 Ivi, 71.
36 Ivi, 72.
37 Ivi, 78.

autosufficienza: se «fra due assoluti non ci può essere convivenza, l'etica si fonda soltanto sul reciproco riconoscimento della comune contingenza e relatività»[38].

In questo senso, l'orientamento magisteriale non avrebbe ancora del tutto fatto bene i conti con la modernità e con l'Illuminismo. Bonetti osserva intelligentemente, soprattutto nell'attuale Pontefice, una certa scelta consapevole «di scindere il destino della Chiesa da quello della civiltà occidentale»[39], al fine di non appiattire il messaggio cristiano sulla storia dell'Occidente, la quale presenterebbe comunque negli ultimi due secoli una progressiva appropriazione, da parte dell'Illuminismo e del cristianesimo secolarizzato, della «grande e irrecusabile eredità del messaggio cristiano»[40], per esempio a favore dei laici valori della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità, ma insieme esibirebbe una pericolosa riduzione capitalistico-liberale postmoderna che, pur professando esteriormente rispetto per le fedi religiose e per l'istituzione ecclesiastica, si rivela alla fine corrotta e selvaggia e soprattutto disposta a fare un uso politico del costume religioso di vita. Probabilmente lo schema interpretativo di Bonetti si rivela ancora angusto rispetto ai ben più ampi movimenti di "resa dei conti" con la modernità che la Chiesa istituzionale va facendo dagli inizi del secolo XX, apertosi non a caso con la crisi detta "modernista". Modernità per la Chiesa istituzionale significa non soltanto rivoluzione scientifica e tecnologica, ma anche diversa visione di ragione umana, che non si accontenta più di essere una delle tante possibilità sul "mercato" e di convivere con altre forme di ragione. Anzi, si va affermando una pericolosa forma di ragione tendenzialmente concepita come sempre più indipendente da uno dei vertici dell'ideale triangolo che, un tempo, comprendeva Dio, uomo e mondo. Almeno fino al Medioevo ma anche oltre, tale equilibrio di "forze razionali" aveva in qualche modo retto la concezione tradizionale e perfino la convivenza. Infatti, i rapporti tra essere umano e realtà, organizzati alla luce della "grande mente" del Creatore, inventore di tutto l'assetto cosmico e garante della verità dell'intero sistema, erano sembrati armonici e proporzionati, anzi estensibili perfino alla convivenza associata e alle strutture politiche. Colui che ha pensato, nelle sue ragioni eterne, sia il cosmo che l'uomo, infatti, non potrebbe non essere il supremo garante della verità del sistema intero. La ragione umana, concepita entro quest'orizzonte, non potrebbe mai entrare in conflitto con la fede, che è dono del medesimo Essere assoluto, il quale ha creato mondo ed uomo, e quindi non potrebbe mai trovarsi in contraddizione con se stesso. Tutti i prodotti della ragione umana (filosofia, riflessione sulla fede o teologia, scienza, tecnica, morale, diritto, politica…), nel loro attuarsi, non farebbero altro che approssimarsi alla verità delle cose, quella garantita dalla verità stessa di Dio. Anzi è la stessa verità divina a rendere sicuro ogni itinerario umano e permette di conoscere tutte le verità terrestri come sempre "parziali" in quanto rapportate alla luce delle verità eterne, presenti nella mente del Creatore. L'atroce rogo di Giordano Bruno, all'alba del 1600, potrà non a caso esser letto, almeno a partire dalla fine dell'Ottocento, in quest'ottica, come il simbolo della contrapposizione tra una ragione moderna, libera e capace di pensare indipendentemente dalle briglie dell'istituzione ecclesiastica, rispetto ad una ben diversa, e deprecabile, ragione, che propone invece una "verità imbavagliata" dalla visione religiosa, soprattutto dalla gerarchia ecclesiastica, timorosa di perdere il potere di

38 Ibidem.
39 Ivi, 61.
40 Ivi, 65.

controllo sulle libere coscienze e sul libero pensiero. In questo senso, la "lotta per la verità" significherà "relativizzazione" della pretesa assoluta di una ragione religiosa, in nome della salvaguardia della verità della ragione autonoma sul piano speculativo, indipendente sul piano della ricerca scientifica e autosufficiente sul piano etico. In ogni caso, annota anche Bonetti, la modernità avrebbe definitivamente mostrato che tutte le conquiste sul piano dei diritti sono una lenta e complessa costruzione storica, anzi la stessa «civiltà è un processo storico-evolutivo sempre più affidato alle scelte responsabili dell'umanità»[41]. La Chiesa gerarchica invece, pur essendosi nel corso del secolo XIX aperta a certi valori del liberalismo e della democrazia, non riesce tuttavia a schiodarsi da un certo papacentrismo e, soprattutto, non sembra voler rinunciare alla «natura *totalitaria* della dottrina cattolica, che non ammette alcuna verità che non coincida con la propria e considera il dialogo con le altre chiese o comunità ecclesiali come un prologo al pentimento e alla conversione»[42]. Del resto, riconosce l'Autore, per definizione la Chiesa «non è una democrazia rappresentativa, dove si prendono decisioni attraverso il libro confronto delle opinioni, ma un'autocrazia nella quale la verità scende dall'alto anche nelle questioni più minute»[43]. Questo, agli occhi del critico Bonetti, non è tuttavia un buon servizio all'evangelo ed alla lenta edificazione del Regno di Dio sulla terra, bensì uno scotto pagato «con speciose motivazioni soprannaturali» per garantire «quel bisogno di ordine e sicurezza che è così profondo nel cuore degli uomini»[44]. Sul piano storico, tuttavia, al buon Bonetti la Chiesa di Roma sembra essersi pienamente riconciliata con lo spirito più recente dell'illuminismo occidentale, al punto che «fra l'etica laico-illuminista e quella cattolica non esistono quasi più differenze»[45], ma proprio questo farebbe apparire più cocente alla gerarchia cattolica la crisi inevitabile comportata da quest'approdo conciliativo alla modernità, in quanto esso comporta come esiti quello di perdere non soltanto il controllo delle coscienze ma anche una ben riconoscibile identità. Che non vi sia anche questo nel severo richiamo di *Spe salvi*, la seconda enciclica di Benedetto XVI, ad un processo di autocritica cristiana del moderno?[46]

Un dialogo aperto

Un altro tema messo a fuoco da queste pagine di Bonetti è quello dei rapporti storici da intrattenere con coloro che non condividono lo stesso impianto ideale e valoriale degli esponenti del cattolicesimo istituzionale. Mentre la tendenza esclusivizzante scarta a priori la positività degli interlocutori, l'Autore suggerisce come inevitabile il contatto, il rapporto, la discussione «con l'esperienza morale degli altri, con i loro valori e la loro cultura… nella consapevolezza che quelli degli altri non sono sempre aberrazioni

41 Ivi, 94.
42 Ivi, 107.
43 Ivi, 188.
44 Ivi, 110.
45 Ivi, 135.
46 Benedetto XVI, *Spe salvi*, 22: «Così ci troviamo nuovamente davanti alla domanda: che cosa possiamo sperare? È necessaria un'autocritica dell'età moderna in dialogo col cristianesimo e con la sua concezione della speranza. In un tale dialogo anche i cristiani, nel contesto delle loro conoscenze e delle loro esperienze, devono imparare nuovamente in che cosa consista veramente la loro speranza, che cosa abbiano da offrire al mondo e che cosa invece non possano offrire. Bisogna che nell'autocritica dell'età moderna confluisca anche un'autocritica del cristianesimo moderno, che deve sempre di nuovo imparare a comprendere se stesso a partire dalle proprie radici».

morali»[47]. Una genuina etica dell'amore, incalza a più riprese l'Autore, esigerebbe effettivo ascolto della ragioni degli altri, prossimità effettiva e non soltanto enunciata o, peggio ancora narcisismo morale: «nessun vero amore (se a questa parola diamo il significato di incontro con l'altro per aiutarlo a superare le sue difficoltà, non per annullarlo nella sua individualità) può esserci senza conoscenza»[48]. L'orizzonte di confronto e di dialogo potrebbe essere quello dei valori costituzionali, vero e proprio orizzonte pubblico comune condiviso tra le spinte laiche e cattoliche che diedero il via alla nostra Carta costituzionale. Non secondario, a questo scopo, è il contiguo tema della correlazione tra ideali religiosi e forme del vivere associato, produzione di normative valide per tutti i cittadini di uno Stato, più in generale eventuale traduzione politica e legislativa di visioni religiose. In merito il volume di Bonetti è rigorosamente legato al modello della radicale distinzione delle sfere e della divisione di ambiti, che è stato anche alla base della soluzione concordataria in Italia. Secondo l'Autore, «il laico chiede soltanto, con molta fermezza, di non introdurre la religione, qualsiasi religione, nel gioco politico e nelle battaglie elettorali»[49]. Bonetti è convinto, insomma, che ogniqualvolta la Chiesa offre indicazioni con riverberi normativi e politici, esca al di fuori della sua competenza, anzi divenga ingerente negli affari civili e politici. Tra l'altro scrive: «Ci pesa già troppo l'ingerenza della Chiesa cattolica sulla legislazione civile del nostro paese» a cui presumibilmente «si assocerà ben presto quella di altre religioni, a cominciare da quella islamica, che anch'esse vorranno dire la loro (il che si deve certamente concedere) su tutte le questioni di etica pubblica, ma porranno poi l'ulteriore richiesta di vedere accolte nelle nostre leggi, e magari rese obbligatorie per tutti, le loro pretese verità morali, spacciate per volontà di Dio o legge di natura»[50]. Diritto e libertà opinabile di parola sì, però nessuno dovrebbe riconoscere alla Chiesa, come purtroppo fanno alcuni esponenti dell'ultima generazione politica italiana, «una specie di alto patronato morale sulla società civile»[51], foss'anche la fede religiosa maggioritaria nel Paese. Il rischio, infatti, sarebbe quello di perseguire uno Stato etico ogniqualvolta si pretendesse di «imporre ai concittadini comportamenti e stili di vita ispirata alla propria particolare morale o fede religiosa»[52]. Ovviamente, sentenzia Bonetti, «la Chiesa cattolica, nel suo ambito, è libera di accogliere o respingere chi vuole» dal momento che e non «si può pretendere di essere cattolici ortodossi contravvenendo ai suoi principi etico-religiosi e alle sue regole disciplinari»[53]. In merito, è bene ricordare che, per quanto concerne il rapporto dello Stato laico con gli esponenti laici del cattolicesimo, l'applicazione dei valori della laicità e il rispetto delle opinioni di tutti i portatori d'interesse religioso si scontra oggi con almeno due fattori, connessi ma distinti: da una parte, la tenace resistenza, da parte della Chiesa istituzionale, ad accettare di esercitare il proprio Magistero esclusivamente nell'ambito della coscienza dei singoli fedeli, senza pretendere per ciò stesso delle ricadute in ambito legislativo e normativo, né esigere alcun aiuto da parte di moderne forme, più o meno esplicite, di 'braccio secolare'; dall'altra, il notevole conformismo dell'opinione pubblica, che, indipendentemente dai livelli di laicità, o anche di agnosticismo,

47 P. Bonetti, *Il purgatorio*, 66.
48 Ivi, 76.
49 Ivi, 86.
50 Ivi, 104.
51 Ivi, 185.
52 Ivi, 126.
53 Ivi, 186.

ateismo, anticlericalismo ecc., mostra, nella grande maggioranza, di non volere affatto rinunciare sia ai simboli e alle tradizioni cattoliche, sia al peso ed all'autorevolezza dei pronunciamenti del Magistero, soprattutto pontificio ed episcopale.

Di qui il riemergere dell'altro acuto tema dialettico nei rapporti tra società laica e società religiosa che viene enunciato solitamente con i termini "natura e cultura". Forse, come scrive Bonetti, «il vero, radicale dissenso» non sta tanto tra queste due etichette, ma tra «coloro che credono nel determinismo biologico o economico», e per questo fanno appello ad una natura intesa come immodificabile e sempre identica a se stessa da decodificare e attuare, e coloro che invece, non rinnegando nulla della tradizione umanistica occidentale, «si sforzano di rinnovarla e di adeguarla ai grandi cambiamenti culturali del nostro tempo»[54]. Un fatto Bonetti ritiene certo, soprattutto nei campi dell'etica pubblica e della bioetica: non si può retoricamente fare appello ad essenze astratte di fronte agli incalzanti e sempre nuovi problemi che il concreto e determinato progresso delle scienze, delle tecniche e della storia propone. Neppure si può dare credito ad un vitalismo d'altri tempi o ad una retorica generica della vita che esalterebbe la vita in quanto tale senza distinguerne le varie forme. Si può piuttosto partire dalla comune difesa della dignità della persona, declinandola tuttavia non dal lato della biologia o di una ontologia preconcetta, bensì dal lato della relazione che, Bonetti non lo annota, è il costitutivo delle persone nel Dio trinitario che sono appunto tre relazioni sussistenti.

Se il dialogo fra noi comuni mortali non può avere mai fine[55], neppure la situazione di purgatorio potrà conoscere il suo termine verso un esito paradisiaco o infernale. Quel san Nicola da Tolentino, posto sulla copertina del volume, notissimo per il suo collegamento con *i defunti*, iniziato con l'esperienza che egli ebbe tra il 1270 e il 1275 nell'eremo di Valmanente (Pesaro), non appare sufficiente. Non sono sufficienti neppure i suffragi e la cultura del "*purgatorio*" a far uscire laici non credenti e cattolici laici da questo fuoco interiore che divampa e che sospinge al confronto continuo ed al dialogo tra posizioni differenti.

54 Ivi, 68.
55 Cf ivi, 207.

RIFIUTI IN CAMPANIA: "LA VERA EMERGENZA È LA BONIFICA DEL TERRITORIO"

Agenzia SIR del 20.05.2008

PASQUALE GIUSTINIANI

"La sensazione generale della popolazione di tutti i livelli sociali è che siamo sempre al punto di partenza rispetto alla questione rifiuti". Pasquale Giustiniani, membro della Commissione Giustizia, pace e salvaguardia del creato della Conferenza episcopale campana, commentando il richiamo della Commissione europea alle autorità italiane per evitare il disastro ambientale e rischi sanitari, non nasconde che "non c'è stata finora una vera soluzione del problema rifiuti". Rispetto ai roghi (solo stanotte se ne sono contati 40, ndr), Giustiniani non ha dubbi: "Sono in atto - dice - delle azioni teppistiche isolate, non condivise dalla popolazione. Ora s'incendiano i campi rom, ora i rifiuti. Questi atti sono opera di persone folli, che 'di mestiere' fanno i teppisti". D'altro canto, evidenzia Giustiniani, "tali azioni sono state compiute in un territorio che è lasciato a se stesso dal punto di vista del presidio delle forze dell'ordine, malgrado i roghi e le azioni teppistiche avvenute a gennaio scorso". E proprio roghi e atti teppistici "danno la sensazione di un precipitare della situazione". Per l'esperto, "non si può escludere che questi roghi siano stati appiccati in vista del Consiglio dei ministri domani a Napoli per mostrare che esiste un'emergenza".

Per Giustiniani, in effetti, il vero problema non è "neanche la raccolta delle montagne di rifiuti dalle strade", per favorire la quale "è necessario aprire delle discariche o accelerare la costruzione dei termovalorizzatori", ma "quello della bonifica del territorio", dietro alla quale "si aggirano grandi interessi e giri di affari consistenti". Il pericolo è che "questo business molto cospicuo dal punto di vista economico possa far gola a delle 'forze occulte". Di qui l'auspicio che "la Presidenza del Consiglio, riunita domani a Napoli, non solo trovi soluzioni tampone per far sparire i rifiuti dalle strade, ma pensi a come evitare che la bonifica sia gestita dal malaffare". Ma, al di là di tutto c'è ancora tanta spazzatura per le strade di alcuni comuni campani… "Bisogna aprire nuove discariche con tempestività - afferma Giustiniani -, senza dare pubblicità alle decisioni per evitare le reazioni da parte della popolazione, spesso vittima di paure ataviche ma non sempre giustificate scientificamente". Soprattutto, "bisogna convincere i singoli comuni e le province che è arrivato il momento di gestire in proprio lo smaltimento e lo stoccaggio della spazzatura". In effetti, "molti sindaci si sono attrezzati a far questo, tanto che il problema dei rifiuti riguarda solo alcune zone della Campania, soprattutto nel napoletano e nel casertano".

Aprire discariche senza dare pubblicità può essere la soluzione? "Ora - risponde Giustiniani - siamo in una situazione tragica. La gente va educata e rassicurata sui possibili rischi per la salute: ma per far questo sono necessari tempi medio-lunghi. D'altra parte, in passato si accettavano sversatoi a cielo aperto…". Cosa ha fatto cambiare l'atteggiamento delle persone? "Un ruolo non indifferente - dichiara l'esperto - va attribuito ai mass media, che non hanno giocato sempre positivamente in questa storia". Un esempio? "Il caso del monitoraggio, da parte delle ASL, del latte materno per valutare la presenza di diossina - sottolinea Giustiniani - ha mostrato che la situazione in Campania non è diversa da altri luoghi in Italia e di certo non è collegata alla questione dei rifiuti, contrariamente a quanto si è lasciato credere". Come mettere definitivamente fine al problema rifiuti? "Per una soluzione radicale - sostiene Giustiniani - occorre tornare

alla gestione ordinaria in modo efficace. Infatti, al momento la Campania è una regione commissariata per i rifiuti e comuni e province hanno competenze minime. È ora di mettere in pratica la legge regionale sui rifiuti, ormai approvata". D'altra parte, "non è giusto che attraverso il commissariato straordinario ai rifiuti in Campania paghi tutta l'Italia per le inadempienze di alcuni amministratori locali".

PRIMA CHE SIA TROPPO TARDI

Agenzia SIR del 21.05.2008

PASQUALE GIUSTINIANI

Intervenire in fretta per evitare il disastro ambientale e rischi sanitari: è la richiesta avanzata alle autorità italiane, nei giorni scorsi, dalla Commissione europea, di fronte ai cumuli di rifiuti per le strade di alcune città campane e ai roghi appiccati per bruciarli. Mentre continua la raccolta straordinaria per liberare le strade, il sottosegretario alla Salute, Ferruccio Fazio, ha annunciato un numero verde, attivo da giovedì, e una squadra di 200 medici "sentinelle" per monitorare gli effetti sulla salute della presenza di tanti rifiuti. Intanto, oggi (21 maggio), a Napoli si terrà il Consiglio dei ministri.

Tornare alla gestione ordinaria. "La sensazione generale della popolazione di tutti i livelli sociali è che siamo sempre al punto di partenza rispetto alla questione rifiuti". È l'opinione di **Pasquale Giustiniani**, membro della Commissione giustizia, pace e salvaguardia del creato della Conferenza episcopale campana, per il quale il vero problema non è "neanche la raccolta delle montagne di rifiuti dalle strade", per favorire la quale "è necessario aprire delle discariche o accelerare la costruzione dei termovalorizzatori" ma "quello della bonifica del territorio". Per l'esperto, il pericolo è che "questo business, molto cospicuo dal punto di vista economico, possa far gola a delle forze occulte". Di qui l'auspicio che la presidenza del Consiglio, riunita oggi a Napoli, "non solo trovi soluzioni tampone per far sparire i rifiuti dalle strade, ma pensi a come evitare che la bonifica sia gestita dal malaffare". Ma, al di là di tutto, c'è ancora tanta spazzatura per le strade di alcuni comuni campani... "Bisogna aprire nuove discariche con tempestività - afferma Giustiniani - senza dare pubblicità alle decisioni per evitare le reazioni da parte della popolazione, spesso vittima di paure ataviche, ma non sempre giustificate scientificamente e alimentate, soprattutto, dai mass media". Comunque, per una soluzione radicale al problema rifiuti, sostiene Giustiniani, "occorre tornare alla gestione ordinaria in modo efficace. Infatti, al momento la Campania è una Regione commissariata per i rifiuti e comuni e province hanno competenze minime. È ora di mettere in pratica la legge regionale sui rifiuti, ormai approvata".

Per ora non c'è allarme. "Se non si interviene in modo efficace per rimuovere i rifiuti dalle strade, si creerà affettivamente una situazione di allarme". Sulla questione "monnezza" interviene **Aldo Bova**, presidente dell'Amci (Associazione medici cattolici italiani) di Napoli. "Se, come sta avvenendo adesso, ogni due o tre giorni, la spazzatura viene raccolta dalle strade, non c'è - per Bova - allarme per la salute ma deve restare alta l'attenzione". Cosa diversa è "se si accumulassero immondizie per periodi più lunghi. In quel caso, anche respirare l'aria cattiva causata dai rifiuti potrebbe creare problemi di ordine respiratorio. Ugualmente, potrebbero insorgere malattie di tipo infettivo". Insomma, non c'è tempo da perdere. "È dovere delle istituzioni - dice Bova - risolvere quanto prima la situazione, contando, ovviamente, sulla collaborazione di tutti i cittadini". Non basta, però, togliere la spazzatura dalle strade: "Occorre bonificare il territorio inquinato, negli anni, con sostanze tossiche, senza che la popolazione e l'opinione pubblica fossero informate".

"Emigrazione da immondizia". L'ultima spiaggia, per napoletani e campani, di vedere finita la crisi dei rifiuti è un intervento della Commissione europea. "La salvezza potrebbe venire dall'Europa - afferma **Giuliana Martirani**, docente di geopolitica all'Università Federico II di Napoli - dato che l'Italia non riesce a risolvere con il commissariamento straordinario e neppure la Regione". Per la docente, sarebbe quasi auspicabile un intervento della Commissione europea e non un semplice richiamo. A proposito dei roghi dei rifiuti, sempre più numerosi, Martirani osserva: "A Napoli ci sono molti bar e negozi. E non è piacevole avere cumuli di spazzatura maleodorante davanti casa o lavoro. Chi è più organizzato e meno adirato cerca di pulire; chi, invece, è solo adirato, non è molto colto e ha metodi spicci, brucia l'immondizia. Non sapendo, così, di sprigionare diossina". A roghi nati per rabbia, ignoranza, protesta, si possono aggiungere altri "gestiti dalla camorra". Di fronte a questa realtà, ci sono tanti che hanno la tentazione di mollare. "Tra i miei conoscenti - racconta la docente - ci sono già tre nuclei familiari in partenza da Napoli". Il nuovo fenomeno si può definire "emigrazione da immondizia, perché non si può vivere così". Ma davvero la gente scappa via da Napoli per i rifiuti? "Ovviamente - risponde la docente - non è solo per la spazzatura, ma è questa che fa traboccare il vaso". Purtroppo, è la constatazione di Martirani, "Napoli è una città troppo difficile, dove il lavoro è sempre più complicato, dove la politica è immorale, l'economia è illegale e la cultura è camorrista". E "questo tipo di cultura è diffusa persino nelle università".

OCCORRE CAMBIARE GLI STILI DI VITA

Agenzia SIR del 23.06.2008

PASQUALE GIUSTINIANI

Entro tre mesi la discarica di Chiaiano si farà, ma tranne qualche irriducibile che ancora annuncia azioni per ostacolare il progetto, "il clima è più rasserenato perché come contropartite per l'apertura del sito sono stati promessi la bonifica del territorio circostante e l'abbassamento di tasse locali". È il parere di Pasquale Giustiniani, membro della Commissione giustizia, pace e salvaguardia del creato della Conferenza episcopale campana (Cec), per il quale "l'opinione pubblica è più favorevole alla discarica anche perché, grazie ad una serie di analisi, sembra garantito che la presenza della discarica non dovrebbe provocare infiltrazioni nelle falde acquifere e, quindi, problemi per la salute e il benessere della popolazione". Inoltre, ricorda Giustiniani, "la cava è stata messa a disposizione da un ente religioso il che manifesta la felice sinergia tra forze ecclesiastiche, istituzionali e opinione pubblica". Se fin qui va tutto bene, "resta il problema di fondo: sono le discariche la soluzione definitiva allo smaltimento dei rifiuti? A mio avviso, no – afferma Giustiniani – perché le discariche sono un modo per togliere la spazzatura dalle strade, ma la vera questione è a monte e a valle". La soluzione è "avviare la differenziata in modo efficace e cambiare gli stili di vita".

"La Chiesa si deve battere - prosegue il membro della Commissione giustizia, pace e salvaguardia del creato della Cec - sull'educazione di medio e lungo termine per promuovere un reale cambiamento degli stili di vita. Bisogna reinterpretare la frase evangelica 'Siate sobri e vigilate'. Comunque, la Chiesa campana si sta dando molto da fare in questo settore, soprattutto dopo la pubblicazione, a gennaio scorso, di un documento di tutti i vescovi sull'emergenza ambientale, compresa quella dei rifiuti". La Commissione giustizia, pace e salvaguardia del creato della Cec, all'inizio del nuovo anno pastorale, a ridosso della festa di San Francesco di Assisi, annuncia Giustiniani, "organizzerà, tra le attività promosse per la giornata nazionale per la salvaguardia del creato, un convegno regionale a partire dal quale sarà rilanciato il documento dei vescovi campani, soprattutto nella parte in cui si invitano i fedeli a cambiare stili di vita: infatti, il degrado dei rifiuti è solo un segno esteriore di un più vasto degrado morale". La Commissione, conclude Giustiniani, "avrà cura anche di divulgare la lettera pastorale che il vescovo di Nocera Inferiore-Sarno, mons. Gioacchino Illiano, vescovo delegato per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato, ha scritto per i dieci anni dall'alluvione di Sarno, dovuta anche al degrado ambientale e costata la vita a tanti".