

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA  
S. Giovanni Evangelista  
LICENZA IN TEOLOGIA PASTORALE

*Salvino Leone*

**L'ECOLOGIA INTEGRALE**  
**NEL RAPPORTO CHIESA-MONDO**

---

Palermo, Anno Accademico 2016-2017

DALLA LETTERA ENCICLICA *LAUDATO SI'* DEL SANTO PADRE FRANCESCO  
SULLA CURA DELLA CASA COMUNE  
(24 maggio 2015)

CAPITOLO QUARTO

**UN'ECOLOGIA INTEGRALE**

137. Dal momento che tutto è intimamente relazionato e che gli attuali problemi richiedono uno sguardo che tenga conto di tutti gli aspetti della crisi mondiale, propongo di soffermarci adesso a riflettere sui diversi elementi di una *ecologia integrale*, che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali.

**I. ECOLOGIA AMBIENTALE, ECONOMICA E SOCIALE**

138. L'ecologia studia le relazioni tra gli organismi viventi e l'ambiente in cui si sviluppano. Essa esige anche di fermarsi a pensare e a discutere sulle condizioni di vita e di sopravvivenza di una società, con l'onestà di mettere in dubbio modelli di sviluppo, produzione e consumo. Non è superfluo insistere ulteriormente sul fatto che tutto è connesso. Il tempo e lo spazio non sono tra loro indipendenti, e neppure gli atomi o le particelle subatomiche si possono considerare separatamente. Come i diversi componenti del pianeta – fisici, chimici e biologici – sono relazionati tra loro, così anche le specie viventi formano una rete che non finiamo mai di riconoscere e comprendere. Buona parte della nostra informazione genetica è condivisa con molti esseri viventi. Per tale ragione, le conoscenze frammentarie e isolate possono diventare una forma d'ignoranza se fanno resistenza ad integrarsi in una visione più ampia della realtà.

139. Quando parliamo di "ambiente" facciamo riferimento anche a una particolare relazione: quella tra la natura e la società che la abita. Questo ci impedisce di considerare la natura come qualcosa di separato da noi o come una mera cornice della nostra vita. Siamo inclusi in essa, siamo parte di essa e ne siamo compenetrati. Le ragioni per le quali un luogo viene inquinato richiedono un'analisi del funzionamento della società, della sua economia, del suo comportamento, dei suoi modi di comprendere la realtà. Data l'ampiezza dei cambiamenti, non è più possibile trovare una risposta specifica e indipendente per ogni singola parte del problema. È fondamentale cercare soluzioni integrali, che considerino le interazioni dei sistemi naturali tra loro e con i sistemi sociali. Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura.

140. A causa della quantità e varietà degli elementi di cui tenere conto, al momento di determinare l'impatto ambientale di una concreta attività d'impresa diventa indispensabile dare ai ricercatori un ruolo preminente e facilitare la loro interazione, con ampia libertà accademica. Questa ricerca costante dovrebbe permettere di riconoscere anche come le diverse creature si relazionano, formando quelle unità più grandi che oggi chiamiamo "ecosistemi". Non li prendiamo in considerazione solo per determinare quale sia il loro uso ragionevole, ma perché possiedono un valore intrinseco indipendente da tale uso. Come ogni organismo è buono e mirabile in sé stesso per il fatto di essere una creatura di Dio, lo stesso accade con l'insieme armonico di organismi in uno spazio determinato, che funziona come un sistema. Anche se non ne abbiamo coscienza, dipendiamo da tale insieme per la nostra stessa esistenza. Occorre ricordare che gli ecosistemi intervengono nel sequestro del biossido di carbonio, nella

purificazione dell'acqua, nel contrasto di malattie e infestazioni, nella composizione del suolo, nella decomposizione dei rifiuti e in moltissimi altri servizi che dimentichiamo o ignoriamo. Quando si rendono conto di questo, molte persone prendono nuovamente coscienza del fatto che viviamo e agiamo a partire da una realtà che ci è stata previamente donata, che è anteriore alle nostre capacità e alla nostra esistenza. Perciò, quando si parla di "uso sostenibile" bisogna sempre introdurre una considerazione sulla capacità di rigenerazione di ogni ecosistema nei suoi diversi settori e aspetti.

141. D'altra parte, la crescita economica tende a produrre automatismi e ad omogeneizzare, al fine di semplificare i processi e ridurre i costi. Per questo è necessaria un'ecologia economica, capace di indurre a considerare la realtà in maniera più ampia. Infatti, «la protezione dell'ambiente dovrà costituire parte integrante del processo di sviluppo e non potrà considerarsi in maniera isolata».[114] Ma nello stesso tempo diventa attuale la necessità impellente dell'umanesimo, che fa appello ai diversi saperi, anche quello economico, per una visione più integrale e integrante. Oggi l'analisi dei problemi ambientali è inseparabile dall'analisi dei contesti umani, familiari, lavorativi, urbani, e dalla relazione di ciascuna persona con sé stessa, che genera un determinato modo di relazionarsi con gli altri e con l'ambiente. C'è una interazione tra gli ecosistemi e tra i diversi mondi di riferimento sociale, e così si dimostra ancora una volta che «il tutto è superiore alla parte».[115]

142. Se tutto è in relazione, anche lo stato di salute delle istituzioni di una società comporta conseguenze per l'ambiente e per la qualità della vita umana: «Ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica provoca danni ambientali».[116] In tal senso, l'ecologia sociale è necessariamente istituzionale e raggiunge progressivamente le diverse dimensioni che vanno dal gruppo sociale primario, la famiglia, fino alla vita internazionale, passando per la comunità locale e la Nazione. All'interno di ciascun livello sociale e tra di essi, si sviluppano le istituzioni che regolano le relazioni umane. Tutto ciò che le danneggia comporta effetti nocivi, come la perdita della libertà, l'ingiustizia e la violenza. Diversi Paesi sono governati da un sistema istituzionale precario, a costo delle sofferenze della popolazione e a beneficio di coloro che lucrano su questo stato di cose. Tanto all'interno dell'amministrazione dello Stato, quanto nelle diverse espressioni della società civile, o nelle relazioni degli abitanti tra loro, si registrano con eccessiva frequenza comportamenti illegali. Le leggi possono essere redatte in forma corretta, ma spesso rimangono come lettera morta. Si può dunque sperare che la legislazione e le normative relative all'ambiente siano realmente efficaci? Sappiamo, per esempio, che Paesi dotati di una legislazione chiara per la protezione delle foreste, continuano a rimanere testimoni muti della sua frequente violazione. Inoltre, ciò che accade in una regione esercita, direttamente o indirettamente, influenze sulle altre regioni. Così per esempio, il consumo di droghe nelle società opulente provoca una costante o crescente domanda di prodotti che provengono da regioni impoverite, dove si corrompono i comportamenti, si distruggono vite e si finisce col degradare l'ambiente.

## EXCURSUS 1

### L'ecologia ambientale

#### Uomo e ambiente: un rapporto conflittuale

Per quanto l' "ambiente" in senso generale sia stato fin dai primordi l'inseparabile culla dell'uomo, il suo emergere quale "problema" di cui occuparsi tematicamente è un fatto relativamente nuovo. Lo stesso termine "ecologia" fu introdotto dal biologo tedesco Haeckel solo nel 1866.

L'attualità del tema è evidente ove si consideri come siano importanti oggi non solo i problemi causati dall'inquinamento atmosferico o dal buco dell'ozono ma anche quelli derivanti dalla più ampia concezione di "ambiente vitale" come l'ambiente lavorativo o quello familiare.

A chi attribuire la colpa dell'attuale decadimento dell'ambiente umano?<sup>1</sup> Una tesi, molto in voga, ancorchè criticabile ritiene che la cultura giudaico-cristiana abbia avuto un ruolo determinante. Avanzata da Lynn White jr. nel 1967<sup>2</sup> detta tesi costituisce un punto di riferimento obbligato sia perché diventata ormai autorevole riferimento bibliografico sia perchè offre lo spunto a una serie di fondamentali considerazioni. Sono essenzialmente tre le accuse che vengono rivolte al Cristianesimo in tal senso. La prima è l'atteggiamento di dominio e sfruttamento della terra che scaturirebbe dal comando dato da Dio all'uomo di "soggiogarla" e di "dominare" sulle sue creature (Gn 1, 26-28). La seconda è relativa alla desacralizzazione operata dal Cristianesimo sulla natura, ridotta al rango di realtà creata e, come tale, sottratta alla sfera di intangibilità che essa aveva nelle religioni pagane. La terza è riferibile al ruolo svolto dalla religione giudaico-cristiana sullo sviluppo della scienza e della tecnologia.

Volendo, con una più attenta lettura della storia, analizzare le più probabili cause dell'attuale conflitto tra l'uomo e il suo ambiente possiamo identificare quattro fattori principali di interesse sociologico:

Il primo nasce dall'erronea convinzione che le risorse naturali siano in qualche modo inesauribili e che, qualora dovessero finire, si troverà sempre un modo per trovarne altre alternative. In fondo si tratta di un certo "orgoglio antropocentrico" se così possiamo definirlo, che non considera la *res extensa* (per usare il termine cartesiano) come altro-da-sé meritevole di attenzione e rispetto.

Il secondo è relativo alla logica del profitto da ottenersi con i minimi costi, soprattutto quando questi non sono direttamente destinati alla produzione del guadagno. basti pensare ad esempio, agli impianti di depurazione che non sono direttamente correlabili a un interesse economico, anzi costituiscono un "investimento a perdere".

Il terzo va identificato nella politica energetica mondiale che ha privilegiato fonti abbondanti e di facile trasporto anche se altamente inquinanti (petrolio e carbone). Non solo ma per tali risorse le grandi potenze economiche non esitano a scatenare conflitti bellici, come ci dimostra la "guerra del Golfo", per di più velandoli di interessi "umanitari" (come la difesa della popolazione del Kuwait).

Infine vi è da considerare il riflesso dell'attuale modello di sviluppo occidentale che tende esasperatamente al benessere e al consumo individuale noncurante del danno ambientale. Basti pensare al paradigma dell'automobile divenuto mezzo "indispensabile" non solo per ogni famiglia ma per ogni componente della famiglia che, il più delle volte, la usa quotidianamente da solo.

---

<sup>1</sup> Tale termine viene usato nel suo senso proprio, cioè nelle sue coordinate storiche e contingenti. Con esso si confronta quello che Teilhard de Chardin chiama *le milieu divin* inteso come realtà trascendente in cui si attualizza l'esistenza umana.

<sup>2</sup> L. WHITE JR., *The historical roots of our ecological crisis* in "Science", n.3.767, pp. 1202-1207.

Per una corretta valutazione delle implicanze “umane” connesse al problema ecologico occorre in via preliminare aver chiara l'esatta identità di ciò che intendiamo per "ambiente". Infatti la società industriale da un lato, alcune correnti ideologiche dall'altro hanno spesso portato alla rigida dicotomia tra ambiente “naturale” e ambiente “urbano” unitamente all'idilliaca visione di una natura tutta equilibrio, ordine, armonia. Tale visione è oggi avallata dalle moderni correnti naturalistiche facenti capo alla New Age in cui una presunta “naturalità” contrapposta all’“artificialità” costituisce una delle chiavi ermeneutiche dell’esistenza.

In realtà se si vuole affrontare il problema organicamente e senza precomprensioni culturali bisogna convenire che i due ecosistemi, naturale ed urbano, differiscono solo per il substrato in cui i processi avvengono e per le modalità di gestione degli stessi (deterministica nella "natura", consapevole negli ecosistemi creati dall'uomo)<sup>3</sup>. Occorre pertanto riuscire a unificare concettualmente, anche se diversificandoli fenomenologicamente, i diversi ambienti nella realtà unitaria di "ambiente umano" a cui, peraltro l'uomo stesso appartiene. Solo in questa prospettiva l'ecologia può acquisire un paradigma di “umanità”.

### **Le implicanze sociologiche della questione ecologica.**

*a. Il rapporto natura-cultura.* Gran parte, per non dire la totalità, della riflessione contemporanea sul problema ecologico, costituisce la rivisitazione di uno dei più importanti problemi filosofici che è quello relativo al rapporto tra natura e cultura. D'altra parte la storia del pensiero (dal semplicismo della botte di Diogene al più raffinato giusnaturalismo illuminista) ci ha abituati a periodiche ondate di "ritorno alla natura".

Il punto di partenza della nostra riflessione, in una prospettiva cristianamente ispirata, si colloca nelle prime pagine della Genesi laddove Dio comanda all'uomo di “dominare” e “soggiogare” la natura (Gn 1, 26-28). Si è già fatto cenno, al paragrafo precedente, alla tesi di White secondo la quale proprio tale riscontro sia all'origine di un certo atteggiamento anti-ecologico da parte del Cristianesimo.

I due verbi-chiave del brano sono "dominare" (radah) e "soggiogare" (kabas). Al di là di alcune letture superficiali che possono essere state fatte, la più moderna esegesi identifica nell'idea di "dominio" insita nel verbo radah il governo del mondo<sup>4</sup>, il suo ordinamento gerarchico alla superiorità dell'uomo fatto a immagine di Dio. Il senso di tale affermazione va in parte ricollegato all'abitudine dei sovrani semiti di porre una propria immagine a garanzia del proprio governo in territori lontani nei quali non riuscivano a essere materialmente presenti<sup>5</sup>. Quanto al secondo verbo, esso significa letteralmente "porre il piede su qualcosa in segno di dominio" e quindi prendere possesso di un dato territorio. In sostanza vi è espressa la consegna del mondo come dimora dell'umanità. Proprio in questo dovrebbe vedersi, forse, la più originaria e costituiva radice di una “ecologia umana”, cioè a misura d'uomo, in un mondo che per l'uomo è fatto.

Accanto a questo troviamo un altro dato biblico di un certo interesse, laddove si dice che Dio pose l'uomo nel giardino di Eden “perchè lo coltivasse e lo custodisse” (Gn 2,15). Dio, dunque da' il mondo all'uomo come suo proprio "habitat" perchè vi abiti e lo governi ordinatamente "per suo conto". E' un bene che gli è proprio ma che non gli appartiene, un bene da custodire

---

<sup>3</sup> A. MORONI, *Fondamenti scientifici per un'etica dell'ambiente* in “Nuovo Dizionario di Teologia Morale”, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 54.

<sup>4</sup> A. BONORA, *Lavoro* in “Nuovo Dizionario di Teologia Biblica”, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 778.

<sup>5</sup> Non è estraneo vedere in tale matrice culturale alcuni comportamenti contemporanei, da parte di molti popoli del Medio Oriente che inneggiano alla propria guida carismatica issando un poster con la sua immagine (Saddam, l'Ayatollah Khomeini, Ocalan, ecc..)

responsabilmente ma non inattivamente. Anzi coltivandolo perchè renda, perchè fruttifichi, perchè in esso sia perpetuata e moltiplicata l'opera della creazione. In questa luce viene radicalmente superata ogni antitesi tra "naturale" e "artificiale". L'uomo stesso diventa causa seconda della creazione<sup>6</sup> e quindi il suo manufatto acquisisce anch'esso una dimensione a suo modo "ecologica". In sostanza possiamo dire che la natura sia data all'uomo per la cultura, ma questa è tale non tanto se rispetta quasi sacralmente e intangibilmente la prima ma se ne usa responsabilmente per valorizzarne ogni intrinseca potenzialità. Ne consegue che la cultura, per esser tale "ha bisogno della natura" che, a sua volta, è destinata a essere "oggetto di cultura". Distruggere la natura significa quindi privare la cultura del suo substrato essenziale ma d'altra parte assolutizzare la natura ritenendo che non abbia alcun bisogno della cultura significa privarla (non meno violentemente di chi vuole distruggerla) del suo "naturale" destino.

*b. Etica ed estetica del Creato.* Si è detto prima che natura e cultura sono strettamente interdipendenti. Bisogna vedere, però, quali siano i criteri di "uso" della natura, quali azioni pur incidendo - a volte pesantemente- su di essa possano ritenersi persino doverose, e quali no. Senza scendere in dettagli casuistici, dobbiamo identificare dei giudizi di valore che si traducano normativamente nell'identificazione di un bene da perseguire.

Il valore di riferimento fondamentale, in questo come in ogni altro ambito esistenziale, è la persona umana. Da un punto di vista generale e in un'etica personalista, pertanto, possiamo dire che è bene tutto ciò che aiuta a realizzare compiutamente la persona senza recare danni significativi ad altre realtà, in quanto questi - a loro volta- si tradurrebbero in danno per altre persone. Tutto ciò presuppone un "ordinamento gerarchico" della Creazione<sup>7</sup> funzionalmente antropocentrico (e, più oltre, teocentrico). Tale pensiero, ampiamente sviluppato da S. Tommaso<sup>8</sup> non è immune da critiche, per la sua visione prettamente utilitaristico-strumentale. D'altra parte l'importanza di un corretto inquadramento ontologico non può essere sottovalutato e costituisce il necessario supporto di ogni riflessione correlata a questo tema. La gerarchia ontologica delle realtà create, in sostanza, ha un senso solo se non assolutizzata, integrandola in un più globale e organico contesto di valori. In questo senso il concetto di ordine tra le persone di cui parla Guardini<sup>9</sup> si estende a un più globale ordine tra le persone e le altre realtà create.

Nell'universo di tali valori non va trascurato il valore estetico. Troppo spesso sottovalutato o declassato al rango di uno stucchevole romanticismo o, ancora, soffocato da più pressanti motivazioni utilitaristiche il valore estetico delle realtà create va riscoperto in tutta la sua pienezza. Dice Giovanni Paolo II nel Messaggio per la giornata della pace del 1989: "Non si può trascurare, infine, il valore estetico del creato. Il contatto con la natura è di per sé profondamente rigeneratore, come la contemplazione del suo splendore dona pace e serenità" (n.14). Purtroppo il pragmatismo da cui siamo tutti più o meno affetti privilegia oggi l'azione a tutti i costi, il fare, il realizzare, il produrre. In fondo è anche questa una delle modalità dell'avere a scapito dell'essere<sup>10</sup>. Fermati e

---

<sup>6</sup> E' illuminante, a tal riguardo la distinzione che già faceva Guglielmo di Conches (sec. XII) tra *opus creationis* e *opus naturae*, vedendo in questa seconda una forza propria dipendente però dalla prima che la origina e ne è causa remota e permanentemente implicita

<sup>8</sup> S. TOMMASO d' AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 22, 2030.

<sup>9</sup> R. GUARDINI, *Sulla sociologia e l'ordine tra le persone* in "Natura, Cultura e Cristianesimo", Morcelliana, Brescia 1983, pag. 15.

<sup>10</sup> E' illuminante in tal senso l'articolata riflessione di Erich Fromm nel suo celebre *Haben oder Sein* in cui con argomenti di carattere storico oltre che filosofico evidenzia come la cultura dell'azione sia in qualche modo costitutivamente antitetica a quella della contemplazione, anche se sul piano operativo i due atteggiamenti possano vivere simbioticamente.

guarda, sembra dirci la natura. La contemplazione è opera squisitamente umana; saper godere e gioire del bello significa, in ultima analisi, affermare il proprio statuto d'umanità. Non solo ma si è tanto più uomini quanto più tale bellezza si è in grado non solo di contemplarla ma di custodirla, di tutelarla, di proteggerla, di sentire come profonda offesa il suo deturpamento. E ancora si è uomini quando tale bellezza si riproduce nell'arte, nell'ordinamento urbanistico, nel recupero architettonico: "Anche le città possono avere una loro particolare bellezza, che deve spingere le persone a tutelare l'ambiente circostante. Una buona pianificazione urbana è un aspetto importante della protezione ambientale, e il rispetto per le caratteristiche morfologiche della terra è un indispensabile requisito per ogni insediamento ecologicamente corretto. Non va trascurata, insomma, la relazione che c'è tra un'adeguata educazione estetica e il mantenimento di un ambiente sano" (Giovanni Paolo II, *Ibidem*).

c. *Ecologia ed ecologismo*. Parlare dei rapporti tra uomo e ambiente significa anche affrontare il problema dell'ecologismo, versione riveduta e corretta delle cicliche tendenze naturalistiche cui la storia, come dicevamo prima, ci ha ormai abituati. Ma l'ecologismo appartiene alla cultura del presente e lo rivela inequivocabilmente quell' -ismo che denota tante altre correnti culturali e ideologiche contemporanee. E proprio come reazione alla civiltà capitalistico-industriale del nostro tempo si pone, appunto, l'ecologismo. In tal senso, cioè nelle sue primordiali spinte motivazionali presenta alcune indubbie affinità col marxismo essendo quella ideologia critica del primo capitalismo, questo antagonista ideologico di un capitalismo maturo, consolidato, routinario<sup>11</sup>. La coloritura politica è un fatto successivo e non costante, di per sé estraneo all'essenza dell'idea ecologista.

Nella sua concreta espressione questo assume un duplice indirizzo: fondamentalista e riformista. L'indirizzo fondamentalista, che annovera tra i suoi più autorevoli esponenti Ivan Illich<sup>12</sup>, rifiuta radicalmente la tecnologia in quanto ha fatto sì che la macchina si sostituisse all'uomo innescando un irrefrenabile processo consumistico. In positivo la versione fondamentalista dell'ecologismo vede l'uomo come parte della biosfera sostituendo all'antropocentrismo di ispirazione cristiana, il "biocentrismo".

La tendenza riformista, invece, pone come punto di partenza il passaggio da una "crescita quantitativa" a uno "sviluppo qualitativo". Per far questo si propone di lavorare all'interno del sistema con strumenti legislativi, mutamenti nella politica industriale e altre iniziative per contenere il degrado ecologico.

A questi due fondamentali indirizzi possiamo associarne altri meno strutturati nella loro articolazione fondativa e, tutto sommato, anche un po' bizzari, come quelli che fanno capo alla cosiddetta *deep ecology* in cui si arriva a sostenere che l'AIDS costituisce una sorta di giustiziere divino perché colpisce l'uomo e non gli animali!

Nella misura in cui l'ecologismo si propone una più razionale gestione delle risorse naturali nel rispetto delle stesse e a vantaggio di un più organico sviluppo della persona umana<sup>13</sup> la valutazione non può che essere positiva arricchendo di consistenza ideologica quelli che altrimenti potrebbero essere solo brandelli di spinte ecologiche. Su due punti tuttavia non ci sentiamo di poter condividere l'ideologia ecologista: nella sua visione totalizzante, per cui il rapporto uomo-ambiente (spesso nelle sue più estreme radicalizzazioni) diventa criterio interpretativo di ogni

---

<sup>11</sup> *Ecologismo e Cristianesimo*, Editoriale de "La Civiltà Cattolica", 141 (1990) pp.214-227.

<sup>12</sup> Nel suo celebre best-seller *Medical Nemesis*, Illich sostiene la tesi di una vera e propria "espropriazione" del benessere umano da parte della macchina.

<sup>13</sup> Anche in questa prospettiva GUARDINI propone un interessante "gerarchia interna" individuando una prevalenza del biologico sul meccanico e dello psicologico sul biologico (*op. cit.*, pag. 33).

possibile realtà; nel suo atteggiamento riduzionistico nei confronti dell'uomo, semplice parte di un tutto, al pari di tanti altri frammenti di natura. La dignità della persona umana, in questa visione cessa di essere criterio etico determinante sostituita dalla logica biocentrica per cui "una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità e la bellezza della comunità biotica nel suo complesso, è sbagliata quando manifesta la tendenza contraria"<sup>14</sup>.

### **Per un'ecologia a misura d'uomo**

In senso propositivo, occorre allora indicare quali possano essere le concrete vie di "riumanizzazione" del rapporto tra l'uomo e il proprio ambiente vitale.

Innanzitutto occorre dar protezione e tutela prioritaria alle realtà che costituiscono il fondamento per la vita rispetto ad altre che su di esse si basano. Ancora una volta appare quantomai attuale il vecchio motto latino: *primum vivere, deinde philosophari*. Per cui se si perde la dimensione fondamentale del valore "vita" nella sua pienezza assiologica, antepoendogli ad esempio il valore "qualità della vita" si perde di fatto il substrato essenziale di ogni discorso valoriale sul rispetto ecologico.

In secondo luogo occorre che la doverosa apertura solidaristica non si estenda solo "orizzontalmente" tra gli uomini ma anche "verticalmente" tra generazioni. Gli interessi vitali delle generazioni future devono avere per l'uomo contemporaneo una grande cogenza morale anche a costo di mettere da parte interessi meno urgenti degli uomini che vivono oggi.

Più globalmente poi, e al di là di queste singole scelte, è necessario risolvere a livello personale, di coppia e comunitario i problemi posti dallo sproporzionato incremento (da un lato) e dalla riduzione (dall'altro) dei problemi posti dalle popolazioni umane. Il discorso non può essere affrontato in termini costrittivi imponendo da parte dei governi misure di controllo forzato delle nascite e, al tempo stesso non può essere abbandonato all'assoluta accidentalità che si realizza in molti Paesi in via di sviluppo. La sapiente via della responsabilità procreativa che la Chiesa addita diventa soluzione idonea ed umana in grado di far fronte ai problemi della sovrappopolazione da un lato e della denatalità dall'altro.

Occorre poi riproporre un sano e non arbitrario nè dispotico antropocentrismo in cui l'uomo sia signore ma anche (e proprio per questo) servitore della creazione. L'essenziale diakonìa dell'uomo nei confronti del Creato comporta una riscoperta di una delle dimensioni essenziali dell'essere uomini, cioè quella della reciprocità. Non basta "amare" l'altro o fare qualcosa per lui. Deve instaurarsi nel mondo una vera e propria rete solidaristica se si vuole fare del mondo stesso un'unica grande famiglia. Forse può apparire affermazione retorica ma è l'ideale cristiano originario e quindi, per il credente, quello a cui conformarsi.

E' necessario inoltre riconciliarsi col proprio passato. Se è vero che ogni uomo è "un nano che sta cavalcioni sulle spalle di un gigante", secondo la celebre affermazione di Bernard de Chartres, significa che, in virtù della sua posizione riesce a vedere ben più lontano, ma se lo fa è perchè il suo essere poggia sul fondamento di un passato di cui è frutto. Molti tra i valori del passato sono compiutamente in grado di permeare l'attuale civiltà tecnologica, troppo spesso carente di un'anima che ne faccia percepire il suo essere totalmente a servizio dell'uomo. La sfida della tecnologia non potrà essere vinta se questa non si umanizza nel cuore di chi la detiene e nella persona che ne riceve i frutti.

Un ambiente a misura d'uomo non può essere riproposto e vissuto se non si identifica il dono del tempo che nell'ambiente si spende e che costituisce una fondamentale cifra ermeneutica della modernità. Il tempo come *kairòs*, cioè come soprannaturale opportunità in cui si gioca il senso

---

<sup>14</sup> A. LEOPOLD, citato senza ulteriori riferimenti in *Ecologismo e cristianesimo*, (op. cit., *ibidem*)

dell'a-temporalità. Il tempo non come realtà fuggevole e imprevedibile (come era vista nella filosofia antica) nè quale arbitraria concettualità (secondo la relatività einsteiniana) ma come dono di Dio nello spazio della nostra esistenza e dell'ambiente vitale in cui siamo collocati, inscindibile legame dell'*hic al nunc*.

Infine si deve riscoprire il senso del gratuito come alternativa alla logica dell'*homo homini lupus*. Non esiste solo il profitto, l'interesse, il guadagno per quanto onesti possano essere nella loro giusta misura. Molte delle azioni umane hanno una valenza puramente benefica, sovrabbondante, supererogatoria. Non sono fatte in vista di un vantaggio personale ma esclusivamente per il bene dell'altro. Vivere nella gratuità significa anche percepire la gratuità dell'ambiente come dono benefico di Dio. Scoprire la gratuità del sole, dell'acqua, del mondo, della vita elargiti da Dio per il bene e la gioia dell'uomo: "tutto è vostro" - come ci ricorda San Paolo - "ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio" (1 Cor 3, 22-23).

---

## II. ECOLOGIA CULTURALE

143. Insieme al patrimonio naturale, vi è un patrimonio storico, artistico e culturale, ugualmente minacciato. È parte dell'identità comune di un luogo e base per costruire una città abitabile. Non si tratta di distruggere e di creare nuove città ipoteticamente più ecologiche, dove non sempre risulta desiderabile vivere. Bisogna integrare la storia, la cultura e l'architettura di un determinato luogo, salvaguardandone l'identità originale. Perciò l'ecologia richiede anche la cura delle ricchezze culturali dell'umanità nel loro significato più ampio. In modo più diretto, chiede di prestare attenzione alle culture locali nel momento in cui si analizzano questioni legate all'ambiente, facendo dialogare il linguaggio tecnico-scientifico con il linguaggio popolare. E la cultura non solo intesa come i monumenti del passato, ma specialmente nel suo senso vivo, dinamico e partecipativo, che non si può escludere nel momento in cui si ripensa la relazione dell'essere umano con l'ambiente.

144. La visione consumistica dell'essere umano, favorita dagli ingranaggi dell'attuale economia globalizzata, tende a rendere omogenee le culture e a indebolire l'immensa varietà culturale, che è un tesoro dell'umanità. Per tale ragione, pretendere di risolvere tutte le difficoltà mediante normative uniformi o con interventi tecnici, porta a trascurare la complessità delle problematiche locali, che richiedono la partecipazione attiva degli abitanti. I nuovi processi in gestazione non possono sempre essere integrati entro modelli stabiliti dall'esterno ma provenienti dalla stessa cultura locale. Così come la vita e il mondo sono dinamici, la cura del mondo dev'essere flessibile e dinamica. Le soluzioni meramente tecniche corrono il rischio di prendere in considerazione sintomi che non corrispondono alle problematiche più profonde. È necessario assumere la prospettiva dei diritti dei popoli e delle culture, e in tal modo comprendere che lo sviluppo di un gruppo sociale suppone un processo storico all'interno di un contesto culturale e richiede il costante protagonismo degli attori sociali locali *a partire dalla loro propria cultura*. Neppure la nozione di qualità della vita si può imporre, ma dev'essere compresa all'interno del mondo di simboli e consuetudini propri di ciascun gruppo umano.

145. Molte forme di intenso sfruttamento e degrado dell'ambiente possono esaurire non solo i mezzi di sussistenza locali, ma anche le risorse sociali che hanno consentito un modo di vivere che per lungo tempo ha sostenuto un'identità culturale e un senso dell'esistenza e del vivere insieme. La scomparsa di una cultura può essere grave come o più della scomparsa di una specie animale o vegetale. L'imposizione di uno stile egemonico di vita legato a un modo di produzione può essere tanto nocivo quanto l'alterazione degli ecosistemi.

146. In questo senso, è indispensabile prestare speciale attenzione alle comunità aborigene con le loro tradizioni culturali. Non sono una semplice minoranza tra le altre, ma piuttosto devono diventare i principali interlocutori, soprattutto nel momento in cui si procede con grandi progetti che interessano i loro spazi. Per loro, infatti, la terra non è un bene economico, ma un dono di Dio e degli antenati che in essa riposano, uno spazio sacro con il quale hanno il bisogno di interagire per alimentare la loro identità e i loro valori. Quando rimangono nei loro territori, sono quelli che meglio se ne prendono cura. Tuttavia, in diverse parti del mondo, sono oggetto di pressioni affinché abbandonino le loro terre e le lascino libere per progetti estrattivi, agricoli o di allevamento che non prestano attenzione al degrado della natura e della cultura.

## EXCURSUS 2

### La globalizzazione

Tra i vari ambiti della globalizzazione, quelli inerenti la bioetica sono stati finora poco presenti nel panorama della riflessione morale. Si è data importanza prioritaria, per non dire esclusiva, agli aspetti di carattere economico e sociale.

Eppure, sia perché queste dimensioni socio-economiche hanno varie ripercussioni nell'ambito della vita e della salute delle persone (le cui implicanze etiche costituiscono l'oggetto proprio e specifico della bioetica), sia perché il concetto stesso di globalizzazione ha assunto oggi una portata universale ben più ampia di quella originaria è sembrato opportuno, tra le tematiche trattate in questo testo, inserire anche quelle bioetiche.

In tal senso cercheremo di sviluppare tre piste di ricerca. La prima riguarda l'ambito propriamente culturale nel quale la bioetica si trova a costituire una soggettività sia passiva, perché sottoposta a criteriologie ermeneutiche globalizzanti, che attiva come promotrice di valori universali. In secondo luogo affronteremo le varie problematiche di carattere medico-sociale le cui implicanze etiche assumono oggi una portata planetaria. Infine analizzeremo brevemente alcune delle classiche istanze bioetiche nelle quali il processo di globalizzazione gioca un ruolo determinante.

### La “globalizzazione culturale” negli approcci bioetici

a) *Il principialismo anglosassone.* Il primo ambito nel quale mi sembra evidente il processo di globalizzazione culturale in bioetica riguarda la criteriologia dominante per la valutazione di un problema bioetico. Essa si basa su quattro principi fondamentali elaborati da Childress e Beauchamp nel 1983 e, per tale ragione, denominata oggi “principialismo”. La bioetica di matrice personalista, in verità, pur accogliendo tali principi, li ha rielaborati ed ampliati ma questi si sono diffusi come criteriologia “competitiva”, senza mai soppiantare la fortuna e diffusione che i primi hanno avuto e continuano ad avere. In ogni caso essendo gli unici, nelle bioetiche di matrice contrattualista o, comunque, non-personalista.

- *Principio di autonomia.* Possiamo dire sia quello su cui si basa tutta la bioetica anglosassone e che, nel mondo intero, ha di fatto soppiantato il paternalismo su cui si basava l'esercizio della medicina. Pur nell'assoluta condivisibilità della sua centralità nel rapporto tra medico e paziente esso ha assunto oggi proporzioni spropositate divenendo, di fatto, l'unico principio etico di azione medica tanto che il Comitato Nazionale di Bioetica, in un suo documento, lo definisce “principio e *fondamento* dell'atto medico”. In realtà, come già i Latini avevano intuito, la legge suprema dell'agire medico, anche se deve

certamente comprendere e prevedere la libera accettazione del paziente, non è il consenso in quanto tale (*voluntas aegroti*) ma il suo bene: *bonum aegroti suprema lex*. In realtà tante distorsioni nella prassi del “consenso informato” trovano origine proprio in tale assolutizzazione di matrice anglosassone che, dagli Stati Uniti, si è diffusa al mondo intero.

- *Principio di beneficenza*. Per evidenziare l’invasione di una certa globalizzazione bioetica basti guardare a questo secondo principio, anch’esso del tutto condivisibile, per il quale è stata coniata l’improbabile traduzione “beneficialità”. Il termine inglese *beneficence*, infatti, tradotto letteralmente significa tutt’altra cosa. In realtà, ad avviso mio e di quanti lo hanno utilizzato, appare molto più coerente e meno esotico “beneficenza” anche perché corrispettivo di maleficenza, già presente nella nostra lingua. Ma non si tratta di questione semantica quanto piuttosto di evidenziare come, pur di accogliere una terminologia per noi ambigua, si sia persino costretti a elucubrazioni nomenclative.
- *Principio di non maleficenza*. Discutibilmente incluso tra i principi fondamentali (dato che in qualche modo è compreso in quello di beneficenza) non fa che riproporre l’ippocratico *primum non nocere* che è prima regola di comportamento sanitario. Abbandonato nella sua originaria pregnanza ci viene “riciclato” attraverso il mondo anglosassone. Non è la prima volta, d’altra parte, che questo accade. E’ capitato così anche per *sponsor, audio, video, monitor, media* (paradossalmente letto “midia”), ecc. che molti, soprattutto giovani ritengono termini inglesi!
- *Principio di giustizia*. Anche questo rielabora in modo originale e proporzionalistico alcuni dei temi classici inerenti la virtù della giustizia. Tuttavia, ancora una volta, le argomentazioni bioetiche relative a tale criterio ignorano il più delle volte quanto di meglio sia stato prodotto dalla tradizione aristotelico-tomista in merito alla giustizia come virtù morale o gli stessi principi della dottrina sociale della Chiesa nella misura in cui, al di là del contesto cattolico, questi hanno una portata universale.

b) *L’universale diritto alla vita*. Un elemento che, sul piano della globalizzazione bioetica, va certamente valorizzato riguarda il ruolo fondamentale e fondante che deve assumere il diritto alla vita nell’ambito dei diritti umani. Sappiamo bene, e non possiamo approfondirlo in questa sede, quanta parte abbia avuto non solo e non tanto l’elaborazione di tale teoria, che risale nelle sue prime istanze a Locke (1632-1704) quanto piuttosto la prassi della loro implementazione, ancora assai carente.

Non solo, ma anche quando questi vengano identificati e solennemente affermati in Carte e Dichiarazioni Internazionali, occorre evidenziare quale sia la loro effettiva portata ed estensione. Ad esempio, per ciò che riguarda il diritto alla vita occorre davvero “globalizzare” l’assoluto divieto della pena di morte o dell’uso della guerra come strumento per la difesa del diritto internazionale. In tal senso è oggi necessario dare a tali affermazioni la forza dello *ius cogens* almeno attraverso due vie da privilegiare.

La prima riguarda il ruolo iussivo che dovrebbe l’ONU. Attualmente, come abbiamo purtroppo visto per la guerra in Iraq, non è così e le risoluzioni dell’ONU o sono pilotate da gruppi di potere, primo tra tutti quello statunitense, o di fatto incidono assai poco nell’affermazione dei diritti umani.

La seconda via da perseguire dovrebbe essere, ancora una volta sul piano della iussività, quella di condizionare al loro rispetto:

- aiuti umanitari specificamente richiesti dai governi (indipendentemente da quelli *motu proprio* inviati alle popolazioni che ne sono già vittime);
- riduzioni del debito internazionale da questi contratto;
- inserimento in specifici circuiti economico-commerciali;

- richieste di partecipazione a entità sopranazionali, come l'ingresso nell'Unione Europea; ecc.

Nell'ambito di tali diritti quello alla vita è premessa fondativa di ogni altro. Come affermava la filosofia scolastica: *primum vivere, deinde philosophari*. Certamente il diritto alla vita fisica non è "assoluto" in quanto possono esservene altri prioritari come il bene degli altri nei cui confronti è legittimo, e a volte persino doveroso, rischiare la propria, oppure il bene spirituale che certamente le è superiore in una scala gerarchica di valori. Ma non sono certo superiori quelli che, in genere, vengono presentati per legittimare la sua soppressione: dal presunto bene della società alla ragion di Stato.

Se, ormai, la bio-etica in quanto "etica della vita" è presente in tutte le assisi Internazionali (congressuali, accademiche, legislative, pre-giuridiche, ecc.) questa non potrà mai essere vanificata, nei fatti, da stili di vita o prassi politiche assolutamente irrispettosi del fondamentale diritto alla vita.

### **La salute mondiale nell'era della globalizzazione**

*a) Salute e malattia in un mondo globalizzato.* Il fenomeno della globalizzazione, proprio perché di carattere essenzialmente socio-economico, investe a pieno titolo la sfera sanitaria visto che la salute, secondo la nota ancorché discutibile, definizione OMS è "pieno benessere fisico, psichico e sociale". In tal senso, anzi, possiamo dire che le implicanze medico-sociali della Medicina costituiscano una priorità nell'agenda sanitaria dei prossimi decenni. I suoi principali obiettivi, proprio per tali correlazioni sono, tutti, più o meno interessati dal fenomeno della globalizzazione.

- *Priorità della prevenzione.* In tale ambito sono due gli aspetti che ci riguardano. Il primo è inerente le campagne vaccinali che, per motivi di carattere economico, non vengono attuate nei Paesi in via di sviluppo. Questo comporta (OMS, 2003) la morte annuale di quasi tre milioni di bambini che potrebbero essere benissimo salvati con un adeguato programma vaccinale. Così pure per ciò che riguarda le banali gastroenteriti, facilmente controllabili in Occidente con una dieta adeguata, nei PVS, queste portano a morte circa due milioni bambini al giorno. Per non parlare dello scandalo del latte in polvere, vero business delle multinazionali di alcuni fa che, fornendolo gratuitamente nei primi giorni di vita, provocavano una regressione della montata latte con la contemporanea impossibilità da parte delle donne più povere di comprare il latte artificiale o di esser costrette a diluirlo con acqua inquinate.
- *Sollievo del dolore.* Sappiamo come già nel mondo occidentale il trattamento del dolore costituisca un problema tanto che la stessa Italia si trova agli ultimi posti nel suo trattamento. Ancor più nei PVS. Non solo, ma se si considerano i numerosi focolai di guerra con le sofferenze fisiche (oltre che psichiche) che queste comportano si comprende bene la gravità del problema. A volte, peraltro, si tratta di interventi non particolarmente costosi come, ad esempio, la somministrazione di banale aspirina come analgesico, antinfiammatorio e antipiretico, ostacolata spesso dalle condizioni in cui versano tali Paesi versano
- *Assistenza sanitaria per chi non può curarsi.* In tal senso una condizione preliminare dovrebbe esser quella di stabilire criteri quantomeno minimali di assistenza per tutti. In realtà in tutto il mondo i sistemi sanitari sono quelli che, per primi, risentono della crisi economica che li investe. Ed è triste, ad esempio, vedere come in alcuni Paesi davanti agli ospedali ci sia sempre qualche padre che chiede l'elemosina per curare il proprio figlio mentre a pochi passi da lui brillano le insegne di Mc Donald. La globalizzazione selvaggia ha imposto le sue leggi e i suoi prodotti incurante di quelli che erano i veri bisogni della popolazione. Ma non si deve credere che tali problemi siano presenti solo nei Paesi più poveri o con economie più deficitarie. Nell'opulenza degli Usa la *middle class*, troppo poco

ricca per potersi permettere le costosissime assicurazioni sanitarie e troppo poco povera per usufruire dei minimali servizi per i meno abbienti è quella che soffre maggiormente i danni di una società che ha fondato sulla possibilità di pagamento gran parte delle sue prestazioni sociali. E la cosa ancor più tragica è che nel clima di generale globalizzazione anche culturale tutto questo rischia di invadere gran parte degli altri Paesi i cui governi si troverebbero, così, sgravati, degli elevati costi sanitari.

- *Diminuzione della mortalità infantile.* Analogamente a quanto già detto finora sono allarmanti i dati relativi alla mortalità infantile che, nel mondo, si aggira intorno all'8 % circa (contro il 20 % degli anni '60). Secondo il rapporto UNICEF *Progress for Children* dell'ottobre 2004 "le inadeguate condizioni in cui avvengono le nascite – vale a dire una scarsa o inesistente assistenza sanitaria per le madri e la mancanza di assistenti esperti durante il parto - sono all'origine della grande maggioranza delle morti che potevano essere prevenute. Le infezioni e le malattie parassitarie, quali la diarrea e le infezioni respiratorie acute, seguite da malaria e morbillo, sono le altre principali cause di mortalità infantile. La malnutrizione contribuisce a oltre la metà della totalità dei decessi infantili. Acqua non potabile e condizioni igienico-sanitarie carenti sono altri fattori che contribuiscono al fenomeno." L'obiettivo prefissato è quello di ridurre almeno di 2/3 tale tasso entro il 2015. Certamente in un mondo che cerca di imporre modelli culturali essenzialmente denatalistici (al di là delle effettive sacche di sovrappopolazione) è molto difficile coniugare l'attenzione alla gravida e al bambino con politiche di sterilizzazione o contrazione forzata delle nascite. Certo vi sono, spesso reali problemi di sproporzione tra bisogni (alimentari, sociali, lavorativi, ecc.) ed effettiva disponibilità di risorse ma le soluzioni proposte non possono orientarsi a senso unico. Occorre investire in sviluppo, promuovere le agricolture locali, aver attenzione nei confronti dei Paesi più poveri (che poi sono quelli nei quali il problema è maggiormente rappresentato) anche e soprattutto se questi non hanno risorse energetiche da offrire in cambio.

b) *Implicanze socio-sanitarie della globalizzazione.* In aggiunta a quanto detto prima, occorre evidenziare alcuni ulteriori aspetti di carattere più specificamente sociale, con particolare riferimento alla globalizzazione, che hanno influsso sulle condizioni di salute della popolazione mondiale.

- *Denutrizione e obesità.* Si tratta, forse, del più eclatante paradosso in cui si toccano con mano le gravi sperequazioni economiche del pianeta. Il problema della "fame nel mondo" balzato all'evidenza dell'attenzione pubblica fin dagli anni 60 e per il quale sono stati costituiti persino organismi specifici (come la FAO) non ha trovato ancora un'adeguata risposta. Attualmente 16 milioni di bambini l'anno muoiono per insufficienza nutrizionale. Ma la considerazione più amara è che non si tratta di un tragica fatalità come un'alluvione o un tifone ma della incapacità dei governi mondiali di valorizzare adeguatamente le tante risorse del territorio. L'economia "globalizzata" dei nostri giorni è purtroppo incapace di gestire a servizio degli uomini e non del potere le risorse naturali. Come paradossale risvolto della medaglia, d'altra parte, vi è il crescente diffondersi dell'obesità, anche giovanile, da parte dei Paesi industrializzati. Quello stesso mondo che vede sfilare in TV le immagini di bambini denutriti soffre per l'obesità e le patologie ad essa correlate. Non solo ma, tipico elemento di globalizzazione induce con la spinta pubblicitaria un incremento dei consumi che, a loro volta, sono responsabili di tali condizionamenti. Basti pensare alle difficoltà in cui versano i paesi "ricchi" nel promuovere adeguate campagne contro l'obesità quando la televisione induce continuamente al consumo di merendine, grassi e quant'altro.
- *Pratiche sessuali a rischio.* Facciamo riferimento essenzialmente all'AIDS la cui diffusione costituisce, forse, il più significativo esempio di pandemia persistente (a differenza di quelle

influenzali che sono transitorie) vera e propria “malattia della globalizzazione” se così possiamo definirla. Tuttavia non sono da sottovalutare le specificità che tale patologia, pur nella sua diffusione mondiale, acquista. Basti pensare alle modalità di diffusione, prevalenti tra omosessuali e tossicodipendenti nei Paesi occidentali, e alla diffusione eterosessuale analoga a qualsiasi altra malattia venerea in Africa. Ma, al di là di questo e delle modalità di prevenzione immediata, è molto difficile incidere sui comportamenti che, soprattutto nel mondo occidentale, ne sono all’origine. In tal senso, anzi potremmo parlarne di una vera e propria “globalizzazione dei comportamenti”

- *Intossicazioni voluttuarie*. Facciamo riferimento essenzialmente al tabagismo, all’alcolismo e all’abuso di sostanze psicotrope.
  - Per il *fumo* è significativo osservare come esso costituisca nel mondo occidentale una delle principali cause di morte se si sommano le morti per tumori polmonari e patologie cardiovascolari. Eppure è dovuto all’uso di una delle tante piante importate dal Nuovo Mondo, nel quale è “rientrato” dall’Europa. Si tratta, quindi, del frutto di un percorso mondiale nel quale, peraltro, non sono stati assenti aspetti di sfruttamento delle persone addette alla coltivazione del tabacco.
  - Diversa è la storia dell’*alcohol*. Presente fin dall’antichità e fin da allora noto per le sue proprietà inebrianti solo negli ultimi secoli ha assunto le proporzioni della vera e propria piaga sociale. Ma l’aspetto più preoccupante, in riferimento alla globalizzazione, è dovuto al fatto che tale dipendenza, ancora una volta presente prevalentemente nel mondo occidentale (anche se non solamente nelle classi più benestanti) inizia ormai a diffondersi anche nei paesi poveri. Una significativa eccezione, da guardare con un certo interesse, riguarda il mondo islamico nella cui religione il suo uso è proibito. Questo fa sì che nei Paesi islamici l’alcolismo sia praticamente inesistente così come in un’ampia fascia “islamizzata” della popolazione occidentale.
  - Per le *sostanze psicotrope*, infine, si tratta di un fenomeno di per sé tipico dei paesi industrializzati ma che, in massima parte (fatta eccezione per le più recenti droghe “sintetiche”) trova le sue principali fonti di approvvigionamento proprio nei Paesi più poveri. Non solo, ma in questi da un lato incrementa un mercato internazionale di criminalità organizzata, dall’altro sfrutta il bisogno economico delle popolazioni autoctone e le condizioni di estrema povertà in cui queste si trovano.

### **Problemi etici indotti dalla globalizzazione**

a) *OGM*. Il problema degli organismi geneticamente modificati (OGM) non è nuovo. Da sempre in natura sono nate nuove specie vegetali grazie alla spontanea ricombinazione di alcuni caratteri genetici o all’incrocio tra specie diverse. Tuttavia solo in questi ultimi decenni, grazie alle tecniche di ingegneria genetica, è stata possibile la diretta manipolazione del patrimonio genetico, peraltro con un risultato immediato che non necessita di attendere l’esito dei passaggi generazionali. Ovviamente, insieme agli aspetti positivi e promettenti di tali metodiche per l’alimentazione e la stessa economia vi sono anche alcuni rischi e implicanze etiche da tenere presenti.

Nonostante una certa campagna demonizzante fattane dalla stampa gli OGM offrono varie prospettive di impiego anche per i Paesi in via di sviluppo e le loro economie:

- *resistenza delle piante ai parassiti* evitando vere e proprie distruzioni del raccolto;
- *differimento della maturazione* con possibilità di lunghi trasporti senza che i prodotti si deteriorino;
- *diminuzione dei costi* con l’uso di prodotti che necessitano minore cura agricola;

- *creazione di "nutrifarmaci"*, cioè di alimenti che includono vaccini o altre sostanze facilmente assumibili attraverso la loro ingestione.

Per ciò che riguarda i possibili rischi indotti dagli OGM, allo stato attuale non sembrano particolarmente rilevanti quelli di ordine sanitario, come tossicità e allergie, mentre sono assai più preoccupanti quelli ambientali e sociali.

- Il primo di questi riguarda la *riduzione della biodiversità*. A parte l'aspetto inerente il "danno evolutivo" che comporta dapprima la riduzione e poi la possibile scomparsa di alcune specie "naturali", il problema si pone laddove diventa essenziale la presenza della specie originaria. Nell'800, ad esempio, vi fu una grave carestia in Irlanda con centinaia di morti, dovuta all'infestazione dell'unico ceppo di patata rimasto che costituiva la sola fonte alimentare per la popolazione.
- Strettamente correlato a questo anche se, forse, di meno immediato impatto, è il problema relativo *all'alterazione degli ecosistemi*. Com'è noto questo è il frutto di un delicato e complesso equilibrio che coinvolge le varie specie non solo vegetali ma anche animali. Se, bruscamente alterato, crea danni a catena che si ripercuotono sui singoli elementi del sistema e sugli altri ecosistemi ai quali, a loro volta, tali elementi appartengono. Tali danni, peraltro, non sono immediatamente evidenti né riscontrabili e la loro pericolosità potrebbe esprimersi anche a lunga distanza quando ormai sono diventati irreversibili.
- Non meno preoccupanti sono le specifiche *ricadute di ordine sociale* soprattutto per le economie dei Paesi in via di sviluppo. La modificazione genetica, infatti comporta spesso l'incetta di specie originarie in essi (che ne vengono, quindi, depauperati) ai quali poi vengono rivendute una volta che sono state geneticamente modificate.
- Un secondo problema riguarda il cosiddetto *brevetto genetico* cioè la possibilità che una pianta o una sua parte venga brevettata, divenendo di fatto "proprietà" della ditta che lo ha prodotto. In un breve lasso di tempo si potrà arrivare a una sorta di frammentazione dei prodotti della terra, più o meno geneticamente modificati, appartenenti a varie società, il più delle volte multinazionali che deterranno un nuovo, pericoloso, potere. A volte questo potrebbe essere sfruttato ad arte, politicamente, con esiti distruttivi (di tipo alimentare) non meno gravi di una guerra.

b) *Commercio riproduttivo*. Il problema del commercio riproduttivo si pone essenzialmente per la "maternità sostitutiva" che può assumere tre diverse espressioni fenomenologiche:

- La prima evenienza, detta con brutto termine di derivazione anglosassone, *gravidanza "surrogata" (surrogacy)* o, più folkloristicamente, "balia d'utero" è la più semplice e consiste nel trasferire in un utero diverso da quello della donna che ha fornito gli ovociti gli embrioni ottenuti. Si realizza sostanzialmente nel caso di riproduzione assistita in donne che abbiano le ovaie ma non l'utero.
- La seconda potremmo chiamarla *gravidanza eterologa*, e si realizza nel caso dell'ovodonazione, costituendo un'evenienza simile a quella della balia d'utero. In entrambi i casi, infatti, siamo in presenza di due figure materne: quella genetica e quella uterina. Tuttavia mentre nella prima si era di fronte a una madre genetica che non potendo condurre a termine la gravidanza nel proprio utero ricorreva all'utero di una "balia", nel secondo si tratta di una "donatrice" che offre il suo ovulo a una donna in cui vi sia un deficit incurabile dell'ovulazione.
- Infine la *gravidanza su commissione*. Consiste nel fecondare una donna col seme del partner di un'altra a cui il bambino viene poi riconsegnato. Detto in termini più crudi nell'ottenere un figlio col seme del proprio partner ma l'ovulo e l'utero di un'altra donna. In

effetti la madre "delegante" non è né genetica né uterina, mentre la madre "delegata" è tutt'e due cose, quindi madre in senso pieno.

In tutti i casi sopra elencati si attua, di fatto, una scissione della maternità divisa in *maternità genetica* e *maternità uterina*. Pensando ancora una volta al figlio, come si orienterà la sua psiche in rapporto all'identificazione genitoriale? E spostando l'attenzione alla madre, quale sarà la percezione della sua maternità? Quale rapporto instaurerà la madre uterina nei confronti di un figlio che non è biologicamente suo e che, tuttavia, ha vissuto con lei nella profonda simbiosi che ogni gravidanza comporta?

A questa valutazione di ordine generale aggiungerei due ulteriori specificazioni. La prima riguarda l'aggravante della mercificazione per cui non solo di maternità surrogata dovremmo parlare ma anche di maternità *mercenaria* (giornalisticamente chiamata "utero in affitto"). Considerate le condizioni di indigenza di certi Paesi del mondo potrebbe diventare un evento non infrequente. Un ulteriore problema nasce da situazioni apparentemente ideali in cui l'utero viene "offerto" da figure parentali vicine alla madre genetica (sorella, madre, cugina, ecc.). In questo caso anche se la situazione sembra apparentemente migliore, in realtà è gravata da una serie di complesse interazioni psicologiche che si creano nei confronti del figlio-condiviso e della figura di queste due co-mamme.

c) *Commercio d'organi*. Tra i problemi relativi ai trapianti d'organo ve n'è uno che coinvolge la dimensione globalizzata della società contemporanea e riguarda la possibile commercializzazione (e i problemi morali ad essa correlati) che, soprattutto nei Paesi in via di sviluppo, potrebbe costituire un fiorente mercato con cui allettare persone in condizioni di estremo bisogno. Non solo ma è verosimile che uno dei destini dei *menihos de rua*, in Sudamerica sia proprio quello di fornire organi che trafficanti senza scrupoli commerciano in Occidente prima di sopprimere i piccoli malcapitati. Bisogna dire, tuttavia, che non è così facile impiantare un commercio di organi (a differenza di quanto avviene per la coltivazione della coca o il turismo sessuale). Occorrono condizioni di adeguatezza tecnologica che non sempre in una clandestinità di bassa lega è facile avere. L'evenienza, tuttavia, non può essere esclusa, soprattutto se si diffonde una nuova "clandestinità di lusso" come quella che in Occidente fiorisce intorno all'aborto volontario. Non solo ma una tale criminosa prassi potrebbe attecchire in un certo retroterra culturale che, in alcuni Paesi come l'India, ha già da tempo assuefatto la popolazione alla possibilità di "vendere" la propria corporeità come leggiamo in alcune drammatiche pagine della *Città della gioia* di D. Lapierre.

In queste e analoghe situazioni, tuttavia, il medico non fornisce solo la complicità (concetto apertamente riprovevole) ma anche un certo "supporto culturale" se così possiamo definirlo. Anche se può sembrare scandalosa, infatti, bisogna registrare la seria proposta di K.C. Reddy, uno dei più validi chirurghi indiani nell'ambito del trapianto di rene. In un suo articolato progetto egli sostiene la legittimità di una risoluzione economica tra donatore e ricevente, se non altro come "male minore" o come riduzione del danno di fronte al mercato della clandestinità.

Il giudizio di illiceità morale, peraltro, che appare scontato per i trafficanti e gli eventuali sanitari è più problematico nei confronti di chi è costretto a "vendere" i propri organi per bisogno. Si tratta di un gesto disperato per il quale si comprende il retrostante dramma esistenziale che certamente attenua e in alcuni casi forse elimina del tutto la colpevolezza morale ma che rimane un atto oggettivamente negativo non giustificato dalla finalità esistenziale che si propone.

d) *Commercio sessuale*. Purtroppo proprio la globalizzazione ha portato a due "nuovi" fenomeni nell'ambito della sessualità: il turismo sessuale e la prostituzione con una vera e propria "tratta delle nuove schiave" dai Paesi in via di sviluppo.

- Per ciò che riguarda la prima evenienza (*prostituzione*) bisogna esaminare i vari protagonisti di questo nuovo scenario.

- Innanzitutto il *cliente* che può essere oggi maggiormente attratto da un certo esotismo che il rapporto con una prostituta asiatica o di colore potrebbe comportare. A volte questo è incentivato dalla falsa credenza che tale relazione metta al sicuro da malattie sessualmente trasmesse in quanto si tratterebbe, per questi giovani donne, delle prime esperienze. In ogni caso, ma questo vale anche per la prostituzione autoctona, senza domanda non ci sarebbe offerta.
- In secondo luogo la *prostituta*, decisamente “vittima” anche quando ritiene di aver scelto lei questa attività. Vittima della povertà, della miseria morale, del predominio maschilista. Gran parte di tali, il più delle volte giovanissime, donne cade in un giro da cui è poi difficilissimo uscire. Spesso, peraltro, costituisce l’unica modalità di sopravvivere non solo per sé ma anche per la propria famiglia alla quale spesso vengono inviati gran parte dei guadagni. Inoltre non va sottovalutata la prostituzione occasionale esercitata da giovani donne per arrotondare i guadagni di altri mestieri “regolari” come domestiche o badanti. In tal caso, la situazione può poi degenerare in forme di ricatto da parte dello sfruttatore con la minaccia di denuncia all’autorità giudiziaria soprattutto in caso di immigrate clandestine.
- Infine lo *sfruttatore* o, per meglio dire, l’organizzazione che sfrutta commercialmente la prostituzione. Proprio in queste forme di prostituzione da immigrazione, infatti, lo sfruttamento si articola in una più complessa gestione (che ha sostituito la classica figura del “magnaccio”) cioè uno o più sfruttatori diretti che controllano le singole prostitute e riscuotono i guadagni; vari “agenti” nei Paesi d’origine che organizzano il traffico, chiedono tangenti alle prostitute stesse per poter emigrare, ecc.; nonché, a volte, anche “agganci” locali in impiegati o funzionari corrotti che allentando i controlli consentono tutto questo. Come dice giustamente don Benzi, senza leggi né provvedimenti speciali l’attuale apparato normativo, se rigorosamente applicato, consentirebbe di eradicare la prostituzione.
- Quanto al *turismo sessuale* si tratta di un eufemistico neologismo, entrato ormai nell’uso corrente, fa riferimento a una forma di “pedofilia di lusso” se così possiamo definirla. Questa non si consuma nei parchi, nelle scuole o nei vicoli solitari delle nostre città ma in Paesi lontani, esotici, prevalentemente dell’estremo Oriente, facendo parte di un “pacchetto” turistico dal quale non sono estranei altri interessi di viaggio. La si riscontra prevalentemente in uomini d’affari, politici, alti dirigenti, tutte persone che innanzitutto hanno la disponibilità economica per potersi permettere tali viaggi e, in ogni caso, non si trovano nella posizione sociale del “comune” pedofilo che agisce nella clandestinità dei nostri contesti culturali. Esistono ormai specifici canali e, ovviamente, anche giri malavitosi che forniscono le bambine (ma anche i bambini) per tali fini. Col diffondersi del fenomeno, poi, molti di questi “consumatori” cominciano a esser costituiti anche da clienti “occasionalisti”. Non più, cioè, il perverso d’alto rango che sperimenta abitualmente tale mercimonio ma persone più “comuni” che *una tantum* vogliono provare anche questa nuova emozione. A volte nella loro scelta influisce persino una sorta di motivazione pseudoumanitaria ritenendo che, in qualche modo, stanno realizzando una sorta di simbiosi reciprocamente vantaggiosa: loro sperimentano questo piacere esotico mentre l’altro riesce a risolvere i suoi problemi di sopravvivenza. D’altra parte tradizioni locali ma soprattutto abile sfruttamento da parte di nuovi schiavisti fanno in modo da rendere sessualmente attraenti adolescenti facendole apparire ben più grandi della loro età (e a volte anche dichiarandole come tali) e quindi facendole passare per giovani prostitute.

### III. ECOLOGIA DELLA VITA QUOTIDIANA

147. Per poter parlare di autentico sviluppo, occorrerà verificare che si produca un miglioramento integrale nella qualità della vita umana, e questo implica analizzare lo spazio in cui si svolge l'esistenza delle persone. Gli ambienti in cui viviamo influiscono sul nostro modo di vedere la vita, di sentire e di agire. Al tempo stesso, nella nostra stanza, nella nostra casa, nel nostro luogo di lavoro e nel nostro quartiere facciamo uso dell'ambiente per esprimere la nostra identità. Ci sforziamo di adattarci all'ambiente, e quando esso è disordinato, caotico o saturo di inquinamento visivo e acustico, l'eccesso di stimoli mette alla prova i nostri tentativi di sviluppare un'identità integrata e felice.

148. E' ammirevole la creatività e la generosità di persone e gruppi che sono capaci di ribaltare i limiti dell'ambiente, modificando gli effetti avversi dei condizionamenti, e imparando ad orientare la loro esistenza in mezzo al disordine e alla precarietà. Per esempio, in alcuni luoghi, dove le facciate degli edifici sono molto deteriorate, vi sono persone che curano con molta dignità l'interno delle loro abitazioni, o si sentono a loro agio per la cordialità e l'amicizia della gente. La vita sociale positiva e benefica degli abitanti diffonde luce in un ambiente a prima vista invivibile. A volte è encomiabile l'ecologia umana che riescono a sviluppare i poveri in mezzo a tante limitazioni. La sensazione di soffocamento prodotta dalle agglomerazioni residenziali e dagli spazi ad alta densità abitativa, viene contrastata se si sviluppano relazioni umane di vicinanza e calore, se si creano comunità, se i limiti ambientali sono compensati nell'interiorità di ciascuna persona, che si sente inserita in una rete di comunione e di appartenenza. In tal modo, qualsiasi luogo smette di essere un inferno e diventa il contesto di una vita degna.

149. E' provato inoltre che l'estrema penuria che si vive in alcuni ambienti privi di armonia, ampiezza e possibilità d'integrazione, facilita il sorgere di comportamenti disumani e la manipolazione delle persone da parte di organizzazioni criminali. Per gli abitanti di quartieri periferici molto precari, l'esperienza quotidiana di passare dall'affollamento all'anonimato sociale che si vive nelle grandi città, può provocare una sensazione di sradicamento che favorisce comportamenti antisociali e violenza. Tuttavia mi preme ribadire che l'amore è più forte. Tante persone, in queste condizioni, sono capaci di tessere legami di appartenenza e di convivenza che trasformano l'affollamento in un'esperienza comunitaria in cui si infrangono le pareti dell'io e si superano le barriere dell'egoismo. Questa esperienza di salvezza comunitaria è ciò che spesso suscita reazioni creative per migliorare un edificio o un quartiere.<sup>[117]</sup>

150. Data l'interrelazione tra gli spazi urbani e il comportamento umano, coloro che progettano edifici, quartieri, spazi pubblici e città, hanno bisogno del contributo di diverse discipline che permettano di comprendere i processi, il simbolismo e i comportamenti delle persone. Non basta la ricerca della bellezza nel progetto, perché ha ancora più valore servire un altro tipo di bellezza: la qualità della vita delle persone, la loro armonia con l'ambiente, l'incontro e l'aiuto reciproco. Anche per questo è tanto importante che il punto di vista degli abitanti del luogo contribuisca sempre all'analisi della pianificazione urbanistica.

151. E' necessario curare gli spazi pubblici, i quadri prospettici e i punti di riferimento urbani che accrescono il nostro senso di appartenenza, la nostra sensazione di radicamento, il nostro "sentirci a casa" all'interno della città che ci contiene e ci unisce. È importante che le diverse parti di una città siano ben integrate e che gli abitanti possano avere una visione d'insieme invece di rinchiudersi in un quartiere, rinunciando a vivere la città intera come uno spazio proprio condiviso con gli altri. Ogni intervento nel paesaggio urbano o rurale dovrebbe considerare come i diversi elementi del luogo formino un tutto che è percepito dagli abitanti come un quadro coerente con la sua ricchezza di significati. In tal modo gli altri cessano di

essere estranei e li si può percepire come parte di un "noi" che costruiamo insieme. Per questa stessa ragione, sia nell'ambiente urbano sia in quello rurale, è opportuno preservare alcuni spazi nei quali si evitino interventi umani che li modifichino continuamente.

152. La mancanza di alloggi è grave in molte parti del mondo, tanto nelle zone rurali quanto nelle grandi città, anche perché i bilanci statali di solito coprono solo una piccola parte della domanda. Non soltanto i poveri, ma una gran parte della società incontra serie difficoltà ad avere una casa propria. La proprietà della casa ha molta importanza per la dignità delle persone e per lo sviluppo delle famiglie. Si tratta di una questione centrale dell'ecologia umana. Se in un determinato luogo si sono già sviluppati agglomerati caotici di case precarie, si tratta anzitutto di urbanizzare tali quartieri, non di sradicarne ed espellerne gli abitanti. Quando i poveri vivono in sobborghi inquinati o in agglomerati pericolosi, «nel caso si debba procedere al loro trasferimento e per non aggiungere sofferenza a sofferenza, è necessario fornire un'adeguata e previa informazione, offrire alternative di alloggi dignitosi e coinvolgere direttamente gli interessati».[118] Nello stesso tempo, la creatività dovrebbe portare ad integrare i quartieri disagiati all'interno di una città accogliente. «Come sono belle le città che superano la sfiducia malsana e integrano i differenti e che fanno di tale integrazione un nuovo fattore di sviluppo! Come sono belle le città che, anche nel loro disegno architettonico, sono piene di spazi che collegano, mettono in relazione, favoriscono il riconoscimento dell'altro!».[119]

153. La qualità della vita nelle città è legata in larga parte ai trasporti, che sono spesso causa di grandi sofferenze per gli abitanti. Nelle città circolano molte automobili utilizzate da una o due persone, per cui il traffico diventa intenso, si alza il livello d'inquinamento, si consumano enormi quantità di energia non rinnovabile e diventa necessaria la costruzione di più strade e parcheggi, che danneggiano il tessuto urbano. Molti specialisti concordano sulla necessità di dare priorità al trasporto pubblico. Tuttavia alcune misure necessarie difficilmente saranno accettate in modo pacifico dalla società senza un miglioramento sostanziale di tale trasporto, che in molte città comporta un trattamento indegno delle persone a causa dell'affollamento, della scomodità o della scarsa frequenza dei servizi e dell'insicurezza.

154. Il riconoscimento della peculiare dignità dell'essere umano molte volte contrasta con la vita caotica che devono condurre le persone nelle nostre città. Questo però non dovrebbe far dimenticare lo stato di abbandono e trascuratezza che soffrono anche alcuni abitanti delle zone rurali, dove non arrivano i servizi essenziali e ci sono lavoratori ridotti in condizione di schiavitù, senza diritti né aspettative di una vita più dignitosa.

155. L'ecologia umana implica anche qualcosa di molto profondo: la necessaria relazione della vita dell'essere umano con la legge morale inscritta nella sua propria natura, relazione indispensabile per poter creare un ambiente più dignitoso. Affermava Benedetto XVI che esiste una «ecologia dell'uomo» perché «anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere».[120] In questa linea, bisogna riconoscere che il nostro corpo ci pone in una relazione diretta con l'ambiente e con gli altri esseri viventi. L'accettazione del proprio corpo come dono di Dio è necessaria per accogliere e accettare il mondo intero come dono del Padre e casa comune; invece una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana. Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere sé stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente. Pertanto, non è sano un atteggiamento che pretenda di «cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa».[121]

## EXCURSUS 4

### La qualità della vita

#### L'attenzione alla qualità della vita

Il concetto di qualità della vita compare nella riflessione filosofica e medica intorno agli anni '50 e può senz'altro ritenersi frutto del globale miglioramento delle condizioni di vita che, almeno in Occidente, proprio in quegli anni si instaura. Prima di allora, infatti, sono ancora fortemente presenti alcuni fenomeni che non inducono alla riflessione sulla "qualità" di un bene la cui "quantità" è ancora così precaria. Si pensi:

- alla presenza della guerra come evento coinvolgente grandi fasce della popolazione mondiale; - alla diffusione di malattie infettive di proporzioni epidemiche ("spagnola", "asiatica") o di ancora massiccia presenza endemica (malaria, tubercolosi);
- alla mortalità infantile che, soprattutto nelle regioni meridionali, si attesta su livelli particolarmente elevati<sup>1</sup>;
- alla durata della vita media che agli inizi del secolo è di circa 46 anni<sup>2</sup>;
- alla Medicina ancora nella sua era "preantibiotica".

Nella seconda metà del secolo avviene la "svolta". Il globale miglioramento delle condizioni di vita induce lentamente a una riflessione su un bene divenuto meno precario e, pertanto, godibile in tutte le sue valenze prima inesprese. Gli elementi che determinano tale processo sono molteplici e spesso reciprocamente consequenziali:

- la risoluzione dei conflitti bellici su scala mondiale si accompagna alla promozione di una "cultura di pace": nascono i gruppi pacifisti, la protesta dei giovani contro la guerra del Vietnam, le battaglie per l'obiezione di coscienza;
- si avvia quel processo di risanamento economico che porterà al "miracolo" degli anni '60;
- l'assistenza sanitaria imbecca le nuove strade aperte dalla scoperta degli antibiotici, crolla la mortalità infantile, si allunga la vita media, le vaccinazioni controllano le epidemie, scompare il vaiolo, inizia l'avventura dei trapianti;
- la contraccezione, le tecniche di procreazione assistita, la chirurgia estetica, la selezione del sesso, le sfide dell'ingegneria genetica inducono a un'ampliamento dello statuto epistemologico della scienze mediche: alla medicina dei "bisogni" si aggiunge così la "medicina dei desideri";
- si sviluppano le scienze umane che aiutano a comprendere più adeguatamente: lo sviluppo psicologico dell'uomo e gli elementi che contribuiscono a determinarlo o disturbarlo, le interazioni tra uomo e società, la necessità di una maggiore attenzione al bambino e alla sua crescita, la dimensione culturale dell'uomo nei vari contesti etnici e sociali;
- l'uomo si scopre parte e artefice di un ambiente che rischia di distruggere e dal quale, per causa sua, può essere distrutto: le scienze ecologiche acquistano spazio politico e valenza socioculturale di primaria importanza;
- trovano uno specifico, e non secondario spazio le attività ricreative e culturali: turismo, sport, musica, teatro, cinema;
- si assiste a una rinnovata attenzione per la corporeità che si incentra nella mitizzazione della triade: corpo bello (attenzione alla cosmesi, business della moda, proposizione di immagini "ideali" di perfezione estetica); corpo sano (abbondanza di riviste e trasmissioni per la salute,

campagne di medicina preventiva, successo della dietetica); corpo forte (popolarità di eroi cinematografici che esaltano la forza fisica, apprezzamento del body building).

- le politiche sociali si prendono carico delle condizioni di vita dei lavoratori garantendo la stabilità del posto di lavoro, la sicurezza infortunistica, la tutela sindacale, l'adeguatezza salariale, l'assistenza sanitaria, il trattamento pensionistico.

- inizia la stagione delle assicurazioni: si vuole che la vita e i beni ad essa connessi siano adeguatamente "protetti".

Tutto questo comporta un fondamentale spostamento di orizzonte: non basta vivere ma bisogna vivere bene. La soddisfazione dei bisogni primari che, per le ragioni sopra analizzate, era ancora preponderante agli inizi del secolo si sposta verso la conquista di un sempre maggiore "benessere", cioè verso una migliore qualità della vita.

### **Ambiguità del concetto**

Fin dal suo primo apparire, tuttavia, il concetto di "qualità della vita" soffre di una pericolosa ambiguità. Nella riflessione di matrice anglosassone, infatti, esso viene a contrapporsi al concetto di "sacralità ( o santità) della vita" <sup>3</sup>. In entrambe le visioni del problema è indubbia la volontà di "rispetto" per la vita. Il punto discriminante sta nell'elemento fondante tale rispetto: la vita in quanto tale nell'etica della "sacralità", la vita qualitativamente accettabile nell'etica della "qualità".

Più specificamente elementi caratterizzanti l'etica della "qualità-della-vita" possono ritenersi <sup>4</sup>:

- la dipendenza da un'etica di tipo consequenzialista<sup>5</sup> ;

- l'assegnare un valore relativo e diseguale alle vite umane sulla base delle possibili conseguenze di varie qualità;

- l'assumere la norma per cui la conservazione e la protezione della vita umana non è richiesta e non comporta un obbligo superiore finchè le qualità direttamente evidenziate o che ci si aspetta possano essere evidenziate non rivestano tale vita di sufficiente valore.

Il problema, così impostato, suscita essenzialmente un duplice interrogativo: può ritenersi tale "qualità della vita" elemento qualificante la sua dignità (quindi giustificante la sua intangibilità) e quali possono esserne i criteri definitivi? La questione va posta in termini necessariamente antitetici (sacralità vs. qualità), dicotomia -questa- che è tutta da dimostrare?

Questi interrogativi, forse irrilevanti per un generico consenso sulla necessità di migliorare le condizioni di vita dell'uomo, diventano assolutamente ineludibili quando il parametro "qualità della vita" si fa criterio discriminante, ad esempio, per il mantenimento in vita del bambino o del feto malformato, del paziente in coma, del malato terminale o dell'anziano.

Quali requisiti qualitativi, quindi, sarebbero elementi legittimanti il diritto alla vita? Fletcher enumera i seguenti: minimo intellettuale (QI superiore a 20-40), autocoscienza, autocontrollo, senso del tempo (presente, passato e futuro), capacità di relazione, interesse per gli altri, capacità comunicativa, controllo dell'esistenza, curiosità, capacità di cambiare, equilibrio tra ragione e sentimento, funzioni neocorticali<sup>6</sup>. Una valutazione critica non può non rilevare sia una certa arbitrarietà di tali criteri (perchè non mettere la "capacità di amare" anziché la "curiosità" o il "senso dello spazio" in aggiunta a quello del "tempo"?) sia l'inadeguatezza degli stessi quali presunti "indicatori di umanità": molti dei portatori di handicap delle nostre comunità riabilitative non possiederebbero tali requisiti minimali.

Sulla scia di tale interpretazione, molti altri autori hanno cercato di "privilegiare" questo o quell'altro criterio ritenendo i rimanenti non significativi. Così Tooley fonda tutto sulla "soggettività e l'autocoscienza"<sup>7</sup>, Mc Cormick sulla "potenzialità relazionale"<sup>8</sup>, Engelhardt sulla triade

"funzioni cerebrali, autocoscienza e relazionalità"<sup>9</sup>.

Così impostato, il problema, non sembra dar adito ad altre vie d'uscita: da un lato la sacralità della vita con l'assoluta intangibilità ad essa connessa, dall'altro la sua qualità come requisito che ne legittima la tutela.

In realtà la discussione appare più complessa. Se da un lato, infatti, la vita pur nella sua intangibilità non può ritenersi un valore del tutto "assoluto" (si pensi alla legittima difesa, all'autoimmolazione eroica per il bene del prossimo, alla nobiltà del suo rischio per la vita altrui, al bene spirituale cui è subordinata) dall'altro la volontà di promuovere e tutelare la sua qualità non deve necessariamente escludere la tutela di quella apparentemente priva di "qualità" e quindi di valore.

Per conciliare tali apparenti antinomie proponiamo due piste di riflessione le cui tesi conclusive esprimono i termini entro i quali intendiamo muoverci parlando di qualità della vita.

### **Quale "qualità"?**

Il punto di partenza per il superamento delle difficoltà sopra evidenziate credo sia quello di risalire al concetto stesso di qualità applicandolo poi alla nostra riflessione.

Per Aristotele la qualità è una delle categorie accidentali della sostanza e precisamente quella che risponde alla domanda "poïos" (come)<sup>10</sup>. La qualità della sostanza può essere a sua volta così suddivisa: disposizioni o abiti ("possessi"), capacità o incapacità; caratteristiche sensibili; figura e forma geometrica. Ora poichè l'accidente costituisce "quanto appartiene a ciascuna cosa per sè, ma non rientra nella sua essenza"<sup>11</sup> ne consegue che le categorie accidentali non rientrano ad alcun titolo nell'essenza delle cose nè possono in alcun modo costituirle. Applicando tutto questo al nostro discorso se ne desume che il rispetto alla vita, pur prendendo in considerazione la sua dimensione qualitativa non può fondarsi esaustivamente su di essa. Ciò baserebbe su una categoria accidentale<sup>12</sup> ciò che in realtà va basato sulla sostanza dell'ente "persona" cioè sulla natura umana della sua vita.

Il successivo pensiero filosofico offre ulteriore spunti di riflessione. Cartesio, infatti, pur identificando nella qualità qualsiasi attributo o proprietà di una cosa, nega ad essa ogni valore oggettivo. Pur essendo determinate da realtà oggettive, le qualità, essendo variamente percepite dagli individui appartengono essenzialmente alla sfera del soggettività. Locke approfondirà ulteriormente il concetto distinguendo qualità "primarie" (oggettive) e qualità "secondarie" (soggettive). Ma subito dopo Berkeley riconurrà alla sfera della soggettività anche le qualità secondarie. Qual è, per noi, il significato di questa discussione sulla quale non vogliamo inoltrarci oltre? Credo che gli elementi di rilievo siano due. Il primo consiste in una indubbia difficoltà a definire le espressioni qualitative della realtà in modo assolutamente oggettivo. Se, poi, da questa incerta definizione deve dipendere il mantenimento in vita o meno di un essere umano si vede come tale processo diventi particolarmente delicato e irto di responsabilità. In secondo luogo tutto il discorso induce a distinguere meglio "la" e "le" qualità (della vita). Perchè altro è disseccare gli elementi qualitativi espressi da una corporeità vivente (operazione che tutto sommato può operarsi con una certa asettica oggettività) altro è valutare il globale senso qualitativo di un'esistenza attribuendovi (questa volta soggettivamente) un giudizio di valore.

Nella dialettica hegeliana la categoria di qualità è la "tesi" cui si oppone l'antitesi della "quantità" con la quale si compone nella sintesi della "misura". Hegel, se così possiamo dire, non ha un'alta considerazione di tale categoria che ritiene la più "povera" tra quelle analizzate nel suo sistema a ragione della sua mutabilità: "ne consegue che siffatta categoria è del tutto inadeguata alla comprensione della vita e dello spirito, che, a differenza delle cose inorganiche, sono caratterizzati dall'eternità"<sup>13</sup>. Il criterio qualitativo, in sostanza, non può in alcun modo essere determinante nell'attribuire dignità esistenziale a una vita. Ma la visione hegeliana offre anche un ulteriore

motivo di interesse relativo al concetto di "misura". Esso, in quanto superiore sintesi tra la tesi della qualità e l'antitesi della quantità può costituire una felice parentesi per il superamento dei radicali estremismi che oppongono santità e qualità della vita.

### **Qualità della vita e qualità della morte.**

Il concetto stesso di "qualità-della-vita" dall'altro richiamano necessariamente un'altra non meno importante problematica che è quella relativa alla "qualità della morte".

Dice una massima di Leonardo "sì come una giornata bene spesa da' lieto dormire così una vita bene vissuta da' lieto morire"<sup>14</sup>. In effetti è questo il segreto di una vera "eu-thanasia", cioè di una morte che costituisca l'epilogo di una vicenda terrena vissuta nella sua pienezza.

Ne consegue l'assoluta necessità di rendere questo evento degno della vita che lo ha preceduto o, come si ama dire oggi, di "umanizzarlo". Gran parte dei problemi relativi alla qualità della vita (accanimento terapeutico, life-extending, problemi rianimatori, accertamento della morte, trapianti, ecc.) sono in realtà relativi alla "qualità della morte".

La tesi di fondo è che ogni uomo ha diritto a morire con dignità. Così come esiste un "diritto alla vita" esiste un "diritto alla morte". Affermazione, questa, pericolosissima e carica di potenziali ambiguità se non rettamente esplicitata e compresa ma che nulla ha a che vedere con presunti diritti al suicidio, liberalizzazioni eutanasiche, living will, ecc.

Il diritto alla vita comporta che ogni essere umano, una volta concepito sia adeguatamente tutelato e quindi: giuridicamente riconosciuto, assistito sul piano medico, biologicamente indisponibile, sempre fine e mai mezzo<sup>15</sup>. Nulla deve ostacolare il "dono della vita" soprattutto in una visione religiosa della stessa. E' possibile analogamente affermare che nulla deve ostacolare il "dono della morte"? Credo di sì a condizione che questo non contrasti con l'inalienabile diritto alla vita che ogni agonizzante, ogni malato terminale, ogni handicappato, ogni anziano possiede. Occorre cioè non ostacolare quella morte inevitabile e la cui interferenza sarebbe solo penoso protrarsi di un'agonia. Vi è certamente una morte che è dono in quanto "liberazione" dal dolore o da uno stato di protratta sofferenza. Se l'uomo non può essere arbitro della vita non può esserlo neanche della morte quando questa, come evento ormai inevitabile, si affaccia all'orizzonte. La saggia, antica e tutto sommato insuperata distinzione tra mezzi "proporzionati" e sproporzionati" conserva il suo immutato valore<sup>21</sup> ma va saputa serenamente portare alle sue estreme conseguenze. Solo così eviteremo inutili quanto penosi viaggi della speranza; imbottimenti chemioterapici dai danni spesso superiori ai benefici; morti ipermedicalizzate in un groviglio di cateteri, sonde, drenaggi.

Ma al di là di una morte umanamente liberatrice (che spesso potrebbe anche essere malcelato alibi alla stanchezza dei familiari) è tempo ormai di ripensare anche alla morte, non meno che alla vita, con la categoria del dono. La tradizionale concezione di un Dio che "da" e "riprende" la vita andrebbe forse sostituita con l'immagine di un Dio che "dona la vita" ma "dona" anche la morte in vista di una vita definitiva che è il fine ultimo della nostra esistenza. E' una prospettiva che il Cristianesimo dovrebbe profondamente ripensare e che porterebbe anche a rinnovare quella catechesi sull'escatologia di cui ormai da più parti si avverte la necessità. Le implicazioni etiche ne sarebbero la naturale conseguenza e contribuirebbero a una più piena fondazione di un discernimento etico che è abbastanza chiaro ma la cui trattazione suscita ancora un certo disagio.

Tutto questo non sarà possibile se la morte non verrà adeguatamente "assistita", al pari della nascita. L'evento decisivo della vita non si può improvvisare nè può essere relegato al dialogo di uno striminzito orario di visita in Ospedale nè a una fastidiosa e frettolosa amministrazione sacramentale nè, tantomeno, può essere arbitrariamente celato. L'"accompagnamento al morente" di cui oggi si parla necessita tempo, attenzione e una diversa valutazione della morte stessa.

In questa visione la qualità della morte, di una morte veramente umana, diventa il miglior preludio a quella definitiva "qualità della vita" di cui l'espressione terrena è solo attesa nel segno della

speranza, un ponte tra la vita del tempo e quella dell'eternità, tra il prima e il dopo di ogni esistenza umana.

- 
1. Intorno al 130 per mille (N. LATRONICO, Storia della pediatria, Torino 1977, 615
  2. Annuario ISTAT, Roma 1980, 28
  3. W.T. REICH, Quality of life in: "Encyclopedia of Bioethics", New York 1982; II, 831-832
  4. Ibidem, 833
  5. Identificata tout court nell'etica di tipo teleologico, a differenza della sacralità della vita
  6. J. FLETCHER, Four indicators of Humanhood, Hastiong Center Report, 4 (Dec 1975): 4-7
  7. M. TOOLEY, Abortion and Infanticide, Philosophy and Public Affairs, 2 (1972), 37-65
  8. R.A. Mc CORMICK, To Save or Let Die: The Dilemma of Modern Medicine, Journal of the Maerican Medical Association 229 (July 8, 1974), 172-176
  9. H.T. ENGELARDT Jr. The Beginnings of Personhood: Philosophical Considerations, Perkins Journal 27 (1973), 20-27
  10. ARISTOTELE, Metafisica v7, 1017a 7-30
  11. Ibidem, V 30, 1025a 30-32
  12. Si noti come gran parte dei requisiti identificati da Fletcher e da altri autori quali "determinanti di umanità" (capacità relazionali, sensibilità, ecc.) rientrano nelle varie articolazioni della categoria "qualità" secondo l'accezione aristotelica.
  13. Qualità in: G. VATTIMO - L.BONI (a cura di), "Enciclopedia di filosofia", Milano 1981, 766
  14. LEONARDO DA VINCI, Scritti, Roma 1966, 401 n.88
  15. Cfr S. LEONE, I diritti dell'embrione, Medicina e Morale, 3 (1985), 583-603
  16. Cfr l'ampia e dettagliata trattazione del problema in: AA.VV, Conserving human life, Braintree 1989, 78-133
- 

#### **IV. IL PRINCIPIO DEL BENE COMUNE**

156. L'ecologia integrale è inseparabile dalla nozione di bene comune, un principio che svolge un ruolo centrale e unificante nell'etica sociale. E' «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente».[122]

157. Il bene comune presuppone il rispetto della persona umana in quanto tale, con diritti fondamentali e inalienabili ordinati al suo sviluppo integrale. Esige anche i dispositivi di benessere e sicurezza sociale e lo sviluppo dei diversi gruppi intermedi, applicando il principio di sussidiarietà. Tra questi risalta specialmente la famiglia, come cellula primaria della società. Infine, il bene comune richiede la pace sociale, vale a dire la stabilità e la sicurezza di un determinato ordine, che non si realizza senza un'attenzione particolare alla giustizia distributiva, la cui violazione genera sempre violenza. Tutta la società – e in essa specialmente lo Stato – ha l'obbligo di difendere e promuovere il bene comune.

158. Nelle condizioni attuali della società mondiale, dove si riscontrano tante iniquità e sono sempre più numerose le persone che vengono scartate, private dei diritti umani fondamentali, il principio del bene comune si trasforma immediatamente, come logica e ineludibile conseguenza, in un appello alla solidarietà e in una opzione preferenziale per i più poveri. Questa opzione richiede di trarre le conseguenze della destinazione comune dei beni della terra, ma, come ho cercato di mostrare nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, [123] esige di contemplare prima di tutto l'immensa dignità del povero alla luce delle più profonde convinzioni di fede. Basta osservare la realtà per comprendere che oggi questa opzione è un'esigenza etica fondamentale per l'effettiva realizzazione del bene comune.

## Excursus 4

### BENE COMUNE E IMPEGNO POLITICO

#### Alle radici di un impegno

Un recente documento della Conferenza Episcopale Italiana afferma che

*“è patrimonio ecclesiale la coscienza di dover educare al sociale e al politico e le comunità devono sentirlo come loro compito, pena un’evangelizzazione monca. Giudicare marginale questa formazione rivela un grave ritardo di mentalità e di prospettive pastorali”*<sup>15</sup>

Alla luce di questa esortazione forte, vorrei quindi offrire alcune considerazioni che ci possano aiutare a riflettere sulla fondazione specificamente cristiana di tale impegno. Dice la Costituzione del Concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo

*“Tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica; essi devono essere d’esempio, sviluppando in se stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune; così da mostrare con i fatti come possano armonizzarsi l’autorità e la libertà, l’iniziativa personale e la solidarietà di tutto il corpo sociale, la opportuna unità e proficua diversità. Devono ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali e rispettare i cittadini che, anche in gruppo, difendono in in maniera onesta il loro punto di vista”* (GS, 75 l)

Sono parole di una straordinaria e irrealizzata modernità che non possono non suscitare un’attenta e articolata riflessione.

Risalendo ai fondamenti biblici di tutta la normatività etica a tal riguardo, non troviamo, nel Vangelo, che due espliciti riferimenti a questioni di ordine politico: il quesito sul tributo a Cesare (Mc 12, 13-17) e la risposta a Pilato (Gv 18,11). Riscontri impliciti possono essere desunti, poi, dalla non appartenenza di Gesù al gruppo al gruppo dei rivoluzionari zeloti, o a quello dei pubblicani collaborazionisti, pur avendo amici sia nell’uno che nell’altro.

Ovviamente tutto il contesto dell’insegnamento evangelico illumina e fonda ampiamente l’etica dell’impegno politico ma è interessante notare questi punti di partenza perché su di essi si sono edificate spesso costruzioni argomentative e fraintendimenti, anche di carattere teologico, non del tutto assopite.

Tralascio la questione relativa alla risposta data a Pilato (“tu non avresti nessun potere su di me se non ti venisse dato dall’alto” Gv 19,11) perché il suo interesse riguarda soprattutto la legittimazione etica dell’autorità statale e, anche storicamente, la sua problematicità si è inserita in specifiche questioni relative all’autorità temporale della Chiesa, alla eccellenza del principe cristiano, al diritto dinastico regale, ecc.

Ben più universali sono gli interrogativi suscitati dalla questione sul tributo a Cesare. Su di esso si deve distinguere il piano immediatamente storico da quello più specificamente ermeneutico. In ordine al primo la comunità cristiana delle origini non ebbe difficoltà ad avvertire con molta immediatezza una semplice distinzione tra due ambiti, ognuno con specifici doveri, ruoli e competenze. Il brano più ricco, in tal senso è certamente Rm 13, 1-8:

---

<sup>15</sup> Commissione episcopale della CEI per i problemi sociali e del lavoro, *Educare al sociale e al politico*, 19 marzo 1998, n. 3

*“Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fà il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse le tasse; a chi il timore il timore; a chi il rispetto il rispetto. Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge.*

Il brano rispecchia, naturalmente, la teologia paolina per cui tutta la società, il mondo e l'universo intero è sottomesso, o per meglio dire, sub-ordinato a Cristo. In tale strutturazione si colloca anche l'autorità civile ed ecco perché opporsi ad essa significa opporsi a Dio. Ovviamente tale visione presuppone: da un lato un ottimismo fiduciario nella saggezza dell'autorità civile, dall'altro una volontà irenistica di evitare ogni conflittualità preferendo soffrire ed essere puniti ingiustamente piuttosto che sovvertire l'ordine costituito. Tale visione, infatti, non comportava in nessun modo una acquiescenza passiva alle pretese dell'autorità ma una resistenza interiore in cui vera artefice della rivoluzione era la coscienza più che l'azione sociale.

Tale privilegio della coscienza, a cui oggi si attribuisce erroneamente un connotato prevalentemente religioso, costituì in realtà un elemento realmente sovvertitore in quanto introdusse il principio della laicità dello Stato contro le ingerenze teocratiche dell'imperatore<sup>16</sup>.

Tornando alla prospettiva ermeneutica del versetto sul tributo a Cesare la moderna esegesi vi legge almeno tre interessanti elementi<sup>17</sup>:

- a) Nonostante le affermazioni sull'origine dell'autorità di Pilato (il cui significato, tuttavia, non è legittimativo ma restrittivo) Gesù separa i due ambiti e distingue Cesare da Dio senza circondare l'autorità di un'aureola divina e, aggiungerei con sensibilità contemporanea, senza “battezzare” eventuali gruppi o movimenti che pretendano di esserne garanti esclusivi.
- b) Ha un senso, un'autonomia e una ragion d'essere anche lo stato pagano (oggi diremmo “laico”) e le sue istituzioni. La riscossione del tributo rientra, infatti, tra le legittime prerogative dell'ordinamento civile, per quanto, ai tempi di Gesù ancor più di oggi, potesse essere ingiusto tanto da identificare semanticamente l'esattore con il peccatore.
- c) L'autorità statale non è assoluta e non può intralciare né opporsi all'autorità di Dio e al suo culto, con le implicanze sociali che questo comporta.

### **Le motivazioni teologiche**

Il semplice riscontro esegetico, non può soddisfare, tuttavia, le esigenze della ricerca teologica. Se, esiste, e la Chiesa lo afferma solennemente, il dovere, anzi la “vocazione” all'impegno politico, occorre approfondirne le motivazioni. Viceversa tale separazione si trasformerebbe nella legittimazione di un disimpegno.

a) *Creaturalità del temporale.* Il Concilio Vaticano II ci ricorda la “legittima autonomia delle realtà terrene”:

---

<sup>16</sup> M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Jaka Book, Milano 1983, 189-197

<sup>17</sup> R. SCHNACKEMBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid, 1965, 98

“Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l’uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di un’esigenza legittima, che non solo è postulato dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore” (GS, 36 b)

Tale autonomia trova il suo primo fondamento nella realtà creaturale dell’ordine temporale. Il Dio giudaico-cristiano non è un demiurgo intervenuto a mettere ordine in un preesistente caos primordiale ma è l’autore di ogni esistenza. Nell’ottica della Sacra Scrittura la sua attività ordinatrice, poi, non si limita a porre una serie di gerarchie e primati ma assegna precise finalità a ogni ente da lui creato. Il “mondo”, allora, nella sua più ampia e laica accezione, è voluto da Dio e offerto all’uomo perché lo abiti e lo domini. Anche se in tale comando alcune correnti ecologiste contemporanee vogliono attribuire una responsabilità, da parte dei credenti, nell’attuale degrado ambientale<sup>18</sup>, Dio affida all’uomo il creato perché ne diventi custode, la *natura* perché diventi *cultura*. La stessa strutturazione sociale e le istituzioni ad essa conseguenti si ricollegano così alla diretta volontà creatrice di Dio.

Possiamo dire, parafrasando il termine di Aristotele, che da questo punto di vista l’uomo si scopre *πολιτικον ζοον*, animale politico. Ma se il filosofo pagano non poteva che accipirlo in senso puramente socio-antropologico, la prospettiva biblica ne fa scoprire la più profonda radice religiosa.

b) *Signoria della terra*. La fondazione teologica del mondo, così come ci viene presentata dall’Antico Testamento, trova una sua provvisoria realizzazione storica nell’esperienza di Israele che riceve da Dio la promessa di una terra dovendo necessariamente confrontarsi col suo governo. Una fedele testimonianza del conflitto tra la purezza di un ideale teocratico e la necessità di una mediazione storica di tipo “antropocratico” ci è rimasta in 1 Sam 8, 1-22 in cui viene drammaticamente illustrato il conflitto che suscita la proposta di istituire un “re” per Israele, essendo Dio l’unico suo Signore. La stessa teologia dell’unzione, al di là delle matrici culturali da cui trae origine, più che mera legittimazione di un potere divino rappresentato dal potere umano è assunzione alla sfera “sacra” di tale potere, non è Dio che “scende” ma l’uomo che “sale”. Sul piano dell’interpretazione fenomenologica, cioè, è un tentativo di rifondare l’originaria consegna della terra in termini corrispondenti all’incarnazione storica del momento.

Tale rapporto tra fondazione religiosa ed esperienza storica del dominio sulla terra, se rettamete inteso (e cioè al di là di ogni temporalismo teocratico) può essere altamente motivante l’impegno politico del cristiano.

c) *Costruzione del Regno*. La cultura ebraica classica confina all’orizzonte terreno la dimensione salvifica dell’uomo. Bene e male, successo e insuccesso, vita e morte si confrontano e si esauriscono nel ben-essere di questo mondo. Non a caso salute e malattia diventano espressioni di benedizione e maledizione divina e non a caso la prospettiva di immortalità si traduce in una dimensione anch’essa terrena qual è quella della prole. L’avvento di Cristo è in sé sovversivo di questa cultura in cui ogni trascendenza si realizza e si estingue nell’immanenza. Non solo lo *sheol* non è più la conclusione dell’avventura individuale ma è proprio l’esistenza di una realtà metastorica che dà senso e valore all’esperienza storica. Lungi dal negarne la validità (come invece afferma il marxismo) la realtà soprannaturale viene così a motivare l’origine e il fine dell’esistenza. Se, una mal fondata pastorale e asceti del passato poneva l’accento sull’*esilio* terrestre, oggi abbiamo senz’altro riscoperto come sia proprio la terra l’ambito costruttivo del Regno.

Nella sua edificazione si realizza così il paradosso di una realtà che non è *del* mondo ma si attua *nel* mondo e *attraverso* il mondo. In tale prospettiva l’impegno politico acquista una duplice dimensione: da un lato incarna strutturalmente le esigenze del vivere civile in cui si possono

---

<sup>18</sup> L. White jr., *The historical roots of our ecological crisis*, *iScien*, n. 3767, 1202-1207

realizzare le prerogative del Regno, dall'altro diventa una delle possibili forme di attuazione delle stesse.

d) *Espressione della carità.* Dovrebbe costituire la motivazione elettiva per legittimare un forte impegno politico del cristiano. Purtroppo nonostante il cammino del pensiero teologico e l'ampia messe di documenti del magistero, la carità continua ad essere vissuta ed esercitata in un ambito prevalentemente emozionale e intimistico. Mancano in tal senso due fondamentali prospettive: la prima è quella prettamente teologica che fa della carità il nome neotestamentario di Dio: *Deus caritas est* (1 Gv 4,8).

Ma allora "fare la carità" significa in qualche modo "agire da Dio" e Dio agisce nella storia, non in astratte elevazioni dello spirito. Il cristiano, dunque se vuole "fare la carità" deve anch'egli agire nella storia. La seconda prospettiva è più pragmatica in quanto mira a fare del proprio un impegno una vera e propria *mediazione politica* della carità.

Oggi non si può più "dare da mangiare all'affamato" con i pochi spiccioli a chi chiede l'elemosina: occorre promuovere lo sviluppo, impegnarsi per la contrazione del debito internazionale dei paesi in via di sviluppo, instaurare un commercio equo e solidale. Non si possono "alloggiare i pellegrini" solo ristrutturando i conventi in vista del giubileo ma promuovendo una politica della casa che consenta a tutti, soprattutto le giovani coppie o le famiglie a basso reddito, di avere un alloggio dignitoso.

E' questa la misericordia di Dio che il nostro agire politico deve mediare e incarnare. Misericordia, cioè *rahamîn* che in ebraico è il plurale del termine che indica l'utero materno, quindi accoglienza divina che si dilata adattandosi alle dimensioni di chi accoglie.

### **Gli impegni specifici.**

a) *Il potere come servizio.* E' fuor di dubbio che chi conquista posti di responsabilità pubblica in ambito politico, acquisisce al tempo stesso un certa dose di potere. Sarebbe un ingenuo spiritualismo volerlo negare o, peggio, rifiutare: infatti o il potere lo si sa gestire o dal potere si viene gestiti. D'altra parte andando alla sua radice etimologico-verbale "potere" significa sostanzialmente "avere la possibilità di". Anche se oggi il termine ha assunto un connotato essenzialmente negativo, di per sé esso evoca la ricca e inesauribile prospettiva delle opportunità.

Il cristiano come "uomo di potere" dunque? Perché no, purchè tale concetto venga rettamente inteso. Infatti una romantica nostalgia catacombale potrebbe far ritenere di gran lunga preferibile il silenzio, il nascondimento, la tacita sofferenza, la resistenza passiva a ogni altra modalità di intervento nel sociale. Certamente la Chiesa è nata dal sangue dei martiri ma si è diffusa quando i primi ufficiali dell'impero romano si sono convertiti al cristianesimo.

Il paradigma storico più emblematico, per delineare il potere è senz'altro quello regale. Probabilmente oggi siamo poco abituati all'idea di "regalità" in quanto costituisce un concetto culturalmente distante da noi. Le monarchie attuali sono assai poche e quelle ancora esistenti offrono spesso materiale ai giornali scandalistici più che dignitosi esempi di "regalità". Tuttavia nella sua più genuina concezione, ormai superata dalle moderne comprensioni dello Stato e al di là delle molteplici degenerazioni storiche incarnate dai vari regnanti, il re possedeva essenzialmente tre caratteristiche:

- reggeva, guidava e governava una data nazione;
- provvedeva al suo bene;
- era designato da Dio per questo scopo trasmettendo per via dinastica tale consacrazione.

L'idea cristiana di regalità, pertanto, non può che richiamarsi a queste tre linee interpretative. Per la prima al cristiano-re viene affidata non solo una nazione ma il mondo intero che deve reggere e guidare, non in virtù di un potere umano (“*Il mio regno non è di questo mondo*”, Gv 18, 36) ma secondo le logiche del “regno di Dio” che è regno interiore (“*Il regno di Dio è dentro di voi*”, Lc 17, 21) ed escatologico (“*ereditate il Regno che vi è stato preparato*”, Mt 25, 34). Detto in altri termini si tratta di operare quella che viene definita l’“animazione cristiana dell’ordine temporale”, cioè di essere realmente sale della terra e luce del mondo. Tutto questo significa tenere ben presente che esiste un mondo di cui essere sale, significa conoscerlo, inserirvisi, non estraniarsene. Essere sale della terra inoltre non significa fare del mondo una saliera, come alcuni gruppi e movimenti ecclesiali, tentano di fare. Sono essi che devono aprirsi al mondo, non il mondo che deve entrare in essi.

In secondo luogo il re provvede al bene della nazione affidatagli da Dio. Per il cristiano questo si trasforma nel provvedere al bene del mondo, nei modi, nelle forme, nella misura che gli viene affidata, pensando sia a quel “prossimo” che, come dice il nome, è il “più vicino” (la prima persona che incontra, il collega di lavoro, la persona del proprio pianerottolo, lo sconosciuto che gli chiede aiuto, ecc.) sia quel paradossale “prossimo” che è tale in quanto è “più lontano”: geograficamente, socialmente, economicamente, culturalmente. L’esercizio della regalità, così, viene a determinare la sorprendente antinomia di un “regnare” che consiste essenzialmente nel “servire”. Il re, è effettivamente *il primo*, ma non a caso dirà Gesù: “*Chi vuol essere il primo tra voi sia il servo*” (Mt 20, 27). Il primato della regalità diventa, così, essenzialmente, primato della carità e del servizio. Non solo nella dimensione individuale del cristiano ma anche in quella gerarchica della Chiesa. Pietro, e quindi il papa suo successore, come dicono i Padri è colui che “presiede nella carità”.

Il re, infine, si ritiene designato da Dio per tale scopo. Ma quello che nell’idea regale è solo un’interpretazione culturalmente e storicamente segnata della propria identità, per il cristiano diventa dimensione reale, cioè prospettiva vocazionale. Anche il cristiano, come gli antichi re, viene “unto”, per espletare la sua missione. Il crisma battesimale è segno di consacrazione, cioè di appartenenza ad altri che chiama ad espletare una data missione. Lo stesso significato del nome che viene dato nel battesimo è quello di una chiamata specifica, individuale, non generica. Il cristiano viene chiamato per nome a una data vocazione di cui progressivamente, docile allo Spirito Santo, dovrà prendere atto. La vocazione, così, nella sua più genuina accezione, non è realtà che nasce nell’uomo (come viene ritenuto oggi quando si dice di “avere la vocazione” artistica, letteraria, medica, ecc.) ma proviene da Dio. Può essere ardua (a differenza di quella umana, intesa come semplice attitudine o passione che, al contrario, può percepirsi come connaturale), ci si può scoprire inadeguati, le si può persino opporre resistenza come testimonia l’esperienza di molti profeti biblici. Al tempo stesso la trasmissione generazionale del potere regale diventa per il cristiano rigenerazione battesimale, nella quale riceve il *munus regale* di Cristo (unitamente a quello sacerdotale e profetico)

Dunque il cristiano è re, il cristiano è sovrano, il cristiano detiene il potere. Ma quale, se non quello di Cristo e cioè il potere del servizio, il potere del diadema di spine, dello scettro di canna, del manto rosso di sangue: “*ecco il vostro re*” (Gv 19,14).

*b) La testimonianza della solidarietà.* Secondo una bella definizione di V. Cesareo dobbiamo intendere per solidarietà l’“insieme dei legami affettivi e morali che uniscono gli uomini tra loro e li spingono all’aiuto reciproco”. Da questa definizione possiamo senz’altro passare alle varie accezioni del termine solidarietà, tutte di grande importanza per una comprensione cristiana del concetto e con la sua traduzione in una coerente prassi politica.

Una prima accezione è di tipo *giuridico* e sta ad indicare il debitore che risponde “in solido” con gli altri e per gli altri. Dall’arido ambito del diritto tale prospettiva può esser traslata assai più riccamente alla prospettiva cristiana. Rispondere in solido con gli altri e per gli altri non è stata

forse la grande opera della Redenzione. E nella misura in cui il cristiano co-redime il mondo, non risponde forse anch'egli degli altri? L'inascoltata domanda di Caino "sono forse io il custode di mio fratello?" trova nella solidarietà del credente la coraggiosa risposta. Sì ognuno deve sentirsi custode del proprio simile. Custode e "difensore": è questo infatti l'esatto senso del termine ebraico *go'el* con cui viene indicato il "redentore", cioè la persona che difendeva, vendicandolo l'onore ferito della famiglia.

La seconda accezione potremmo chiamarla *etico-individuale* indicando la prospettiva relazionale per cui ognuno è responsabile degli altri, per il fatto stesso che esistono e si relazionano con noi. Quasi in uno slogan potremmo dire: "l'altro è uno che mi riguarda". Per illustrare più compiutamente questa idea vorrei riportare un bel pensiero di Giorgio la Pira:

*"Voi avete un solo diritto: quello di negarmi la fiducia. Ma non avete il diritto di dirmi: non si interessi delle creature senza lavoro (licenziati o disoccupati), senza casa (sfrattati), senza assistenza (vecchi, malati, bambini). E' il mio dovere fondamentale: se c'è uno che soffre io ho un preciso dovere: intervenire in tutti i modi con tutti gli accorgimenti che l'amore suggerisce e che la legge fornisce perché quella sofferenza sia diminuita o lenita".*

La terza accezione, infine, è *etico-sociale* estendendosi dal personale interesse per l'altro all'interesse collettivo di un popolo per un altro popolo. Si tratta di una prospettiva oggi quantomai necessaria, in un'epoca così dominata dal rifiorire di vari etnocentrismi e da irrazionali chiusure all'accoglienza di altre popolazioni. A tal riguardo vorrei riportare una frase sempre attuale della *Populorum progressio* di Paolo VI:

*"Il dovere di solidarietà che vige per le persone vale anche per i popoli (...) Se è normale che una popolazione sia la prima beneficiaria dei doni che le ha fatto la Provvidenza come dei frutti del suo lavoro, nessun popolo può, per questo, pretendere di riservare a suo esclusivo uso le ricchezze di cui dispone. Ciascun popolo deve produrre più e meglio, onde dare da un lato a tutti i suoi componenti un livello di vita veramente umano, e contribuire nel contempo allo sviluppo solidale dell'umanità. Di fronte alla crescente indigenza dei paesi in via di sviluppo si deve considerare come normale che un paese evoluto consacri una parte della sua produzione al soddisfacimento dei loro bisogni" (n. 48)*

Così intesa la solidarietà per il cristiano impegnato in ambito socio-politico comporta una profonda rivisitazione del *rapporto tra carità e giustizia*. Nella storia è stato privilegiato il primo dei due termini, spesso a scapito del secondo. Anzi possiamo dire che non pochi atti ritenuti "di carità" mascheravano in realtà più o meno palesi ingiustizie appagando solo la coscienza di chi li eseguiva ma lasciando assolutamente inalterato l'ordine delle cose. Oggi tale rapporto si esprime essenzialmente:

- nel non dover attendere per carità, ciò che deve essere preteso per giustizia;
- nel superare, da parte della carità, la stretta proporzionalità giuridica che è propria della giustizia (condono di un debito, perdono all'offensore, donazione di un organo, ecc.)
- nel dare un'anima all'asettico rigore della giustizia

Su piano pragmatico, poi, per un cristiano che senta la doverosità di un impegno in ambito socio-politico l'istanza della solidarietà dovrà seguire un suo specifico iter che potremmo delineare in alcuni passaggi progressivi:

- *Rispetto*, intendendo con tale termine una figura della prossimità e non dell'alterità. Troppo spesso, infatti, la parola "rispetto" evoca l'idea di una sorta di intangibilità dell'altro che io non tocco, non altero, non contesto ma con cui, in ultima analisi, non mi relaziono. In realtà l'altro è *uno che mi riguarda*, sempre. Rispettarlo significa proprio riconoscere che, in quanto altro, mi è prossimo.

- *Attenzione* all'altro, ai suoi bisogni, al suo mondo, alla sua cultura. Di fatto viviamo in un mondo che cerca di interpretare i bisogni ma non sempre riesce a farlo (basti guardare le fasce di scontenti che ogni pubblica amministrazione lascia dietro di sé!). Ma attenzione all'altro significa attenzione non solo ai suoi bisogni manifesti ma anche a quelli inavvisati, più o meno celati, significa essere capaci di ascoltare ciò che l'altro non ci dice.
- *Comprensione*. E' un ulteriore passo di vicinanza: dal semplice rispetto, passando attraverso l'attenzione ora si giunge a "com-prendere" l'altro cioè a includerlo in noi quasi in un simbolico abbraccio. In fondo, se ci riflettiamo, il senso stesso di quell'ospitalità così presente nella nostra cultura siciliana altro non è che desiderio di fare dell'altro "uno di noi", uno della nostra mensa, uno della nostra casa. Un vera solidarietà cristiana, animata dalla carità dovrebbe condurci dunque a una sorta di commensalità cosmica. Forse non è azzardato leggere anche in questa prospettiva il grande mistero eucaristico: commensali di Dio per essere commensali dei fratelli.
- *Aiuto*. Costituisce per così dire la dimensione operativa della solidarietà, che non si può realizzare in forme aperte o larvate di beneficenza, frutto pur sempre di un vecchio atteggiamento paternalistico che dovremmo ritenere ormai superato. Il vero padre, infatti, non è chi si sostituisce al figlio o chi gli dà tutti i mezzi di sussistenza senza farne mai una persona adulta ed autonoma ma chi, come diceva Maria Montessori, lo "aiuta a fare da solo".
- *Valorizzazione*. E' l'ultimo e più elevato gradino. L'altro non più soltanto rispettato, compreso, aiutato, ma ritenuto un valore, una persona che non attende di essere arricchito ma che è in grado di arricchirmi, proprio in quanto altro. Pensiamo alle insondate e forse avveniristiche prospettive che questo può aprirci, vera e propria "rivoluzione" nel modo di operare socio-politicamente. Pensiamo, ad esempio alla valorizzazione dell'opposizione politica o della cultura dei vari extracomunitari o allo scambio interreligioso finalizzato alla costruzione di una più vivibile città degli uomini. Utopia? No, forse solo concretezza della profezia.

c) *L'attenzione privilegiata ai poveri*. Questo secondo punto costituisce un fattore assolutamente qualificante l'impegno socio-politico del cristiano a torto trascurato o, quantomeno, poco enfatizzato. Anzi possiamo dire che una scelta radicale e decisa in favore delle vecchie e nuove povertà costituisca uno dei segni che distinguono l'azione di un cristiano in ambito socio-politico, vero e proprio elemento di discernimento.

Per comprendere bene la portata di questa affermazione dobbiamo radicarla nel tessuto biblico sottostante l'idea di povertà. Per designare tale condizione abbiamo numerose espressioni ma quattro sono i termini prevalenti, ognuno dei quali incarna una modalità peculiare dell'esser povero.

Il primo è *dal* e deriva dalla radice *dalal* che indica la magrezza. Tanto per intenderci è il termine con cui vengono descritte le vacche magre nel sogno di Giuseppe. Pertanto designa la povertà intesa nel senso più tradizionale, cioè la povertà-indigenza che causa la fame o altre carenze.

Il secondo termine è *ana*, dalla radice *'anah* (= essere curvo) ed esprime assai bene, quasi visivamente, l'assenza di un bene immateriale (gioia, amore, felicità, ecc.). In effetti chi è triste assume proprio questo aspetto chino, dimesso, curvo.

Dalla stessa radice deriva il termine *anaw* usato in genere al plurale *anawîm* soprattutto in contesti religiosi, per indicare chi "si piega, ma gioiosamente, alla volontà di Dio. E' la povertà degli umili, dei semplici, di chi ripone solo in Dio la sua fiducia.

Infine *ebyon*, dalla radice *'eba* che significa desiderare, volere. E' un termine che compare in Israele verso il IX secolo, in un periodo di grave "crisi economica" per designare non solo la mancanza materiale ma l'atteggiamento di chi, appunto perché povero, è in una condizione di attesa, di assenza, di dipendenza dall'altro.

Cosa c'entra tutto questo con l'impegno politico del cristiano? In realtà queste quattro fondamentali categorie socio-culturali che la Sacra Scrittura ci addita possono riscontarsi anche nel tessuto della nostra società contemporanea. E se è vero che la Chiesa ha ribadito nel recente convegno di Palermo, l'opzione preferenziale per i poveri, il concreto impegno in questa direzione volontà propria di tutto il popolo di Dio.

Anche nella nostra società, dunque, troviamo le quattro povertà bibliche. Troviamo innanzitutto l'*indigenza*, sia nella sua forma più tradizionale, quella materiale povertà dei senza tetto, dei barboni, di chi chiede l'elemosina sui gradini della chiesa sia nella nuova povertà del disoccupato intellettuale o di chi, occupato e con un reddito dignitoso viene licenziato per le difficoltà economiche di un'azienda trovando notevoli difficoltà a trovare un nuovo lavoro in età matura.

Poi abbiamo *i poveri di gioia*: basti pensare alle grandi sacche di sofferenza esistenziale costituita, ad esempio dagli anziani. Persone, a volte abbandonate o trascurate dalla famiglia ma a volte anche oggettivamente in condizioni da non poter essere sufficientemente accuditi dalla famiglia di origine. Pensiamo anche ai giovani, spesso privi di quell'ottimistico sorriso, tipico della loro condizione, con cui guardare al futuro e schiacciati dal peso dell'incertezza e di un orizzonte che appare buio e confuso. Pensiamo, alla stessa chiesa che, nonostante un papa abbiano persino scritto un'enciclica sulla gioia appare ancora dolorista e spesso incapace di quella gioia anche ebbra che è frutto dello Spirito.

E ancora, terza tipologia, i poveri perché *privi di un bene atteso*, alla mercé dell'altrui volontà come le frotte di extracomunitari, brutta dizione che se etimologicamente richiama la non appartenenza etno-geografica alla comunità europea di fatto rischia di individuarli come non appartenenti alla comunità degli uomini. Quale futuro per il giovane che lava il vetro al semaforo o per i profughi che sfidano le forze della natura per approdare a un paese dal quale attendono molto più di un pezzo di pane e cioè una vera e propria ricomposizione della loro dignità umana, un benessere materiale che, come nell'antico concetto latino di *salus*, da salute si fa salvezza?

Infine, anche se il legame con i poveri di Jahwé è assai sfumato, non possiamo dimenticare le nuove "*povertà istituzionali*" che colpiscono un po' tutti creando l'indigenza del servizio mancante, dell'oppressione burocratica, del sopruso istituzionale. Proprio in questa prospettiva occorre comprendere il senso esatto di un atteggiamento di semplicità interiore che non può tradursi in rassegnazione ma in fiduciosa speranza in un cambiamento possibile grazie anche al nostro impegno. Povertà materiali, povertà affettive, povertà esistenziali e povertà istituzionali non devono, cioè, costituire il desolante panorama di una società destrutturata e persa, come in certi recenti film, ma il banco di prova della nostra capacità di trasformare il mondo, quali permeatori del Dio che si fa presente nella storia.

In questa prospettiva vorrei concludere con una storiella che ci proviene dalla saggezza dell'Oriente. Un monaco se ne stava tutto il giorno triste e afflitto per il male del mondo rimproverando Dio di non far niente per cambiare le cose. Dopo lunghe meditazioni sul silenzio di Dio, vedendo che la realtà d'intorno continuava a rimanere immutata, si decise a lasciare il monastero. Ma mentre stava per chiudere il portone alle sue spalle si sentì chiamare e una voce gli disse: "Come puoi rimproverarmi di non fare niente? Ho fatto te!".

---

## V. LA GIUSTIZIA TRA LE GENERAZIONI

159. La nozione di bene comune coinvolge anche le generazioni future. Le crisi economiche internazionali hanno mostrato con crudezza gli effetti nocivi che porta con sé il disconoscimento di un destino comune, dal quale non possono essere esclusi coloro che verranno dopo di noi.

Ormai non si può parlare di sviluppo sostenibile senza una solidarietà fra le generazioni. Quando pensiamo alla situazione in cui si lascia il pianeta alle future generazioni, entriamo in un'altra logica, quella del dono gratuito che riceviamo e comunichiamo. Se la terra ci è donata, non possiamo più pensare soltanto a partire da un criterio utilitarista di efficienza e produttività per il profitto individuale. Non stiamo parlando di un atteggiamento opzionale, bensì di una questione essenziale di giustizia, dal momento che la terra che abbiamo ricevuto appartiene anche a coloro che verranno. I Vescovi del Portogallo hanno esortato ad assumere questo dovere di giustizia: «L'ambiente si situa nella logica del ricevere. È un prestito che ogni generazione riceve e deve trasmettere alla generazione successiva».[124] Un'ecologia integrale possiede tale visione ampia.

160. Che tipo di mondo desideriamo trasmettere a coloro che verranno dopo di noi, ai bambini che stanno crescendo? Questa domanda non riguarda solo l'ambiente in modo isolato, perché non si può porre la questione in maniera parziale. Quando ci interroghiamo circa il mondo che vogliamo lasciare ci riferiamo soprattutto al suo orientamento generale, al suo senso, ai suoi valori. Se non pulsa in esse questa domanda di fondo, non credo che le nostre preoccupazioni ecologiche possano ottenere effetti importanti. Ma se questa domanda viene posta con coraggio, ci conduce inesorabilmente ad altri interrogativi molto diretti: A che scopo passiamo da questo mondo? Per quale fine siamo venuti in questa vita? Per che scopo lavoriamo e lottiamo? Perché questa terra ha bisogno di noi? Pertanto, non basta più dire che dobbiamo preoccuparci per le future generazioni. Occorre rendersi conto che quello che c'è in gioco è la dignità di noi stessi. Siamo noi i primi interessati a trasmettere un pianeta abitabile per l'umanità che verrà dopo di noi. È un dramma per noi stessi, perché ciò chiama in causa il significato del nostro passaggio su questa terra.

161. Le previsioni catastrofiche ormai non si possono più guardare con disprezzo e ironia. Potremmo lasciare alle prossime generazioni troppe macerie, deserti e sporcizia. Il ritmo di consumo, di spreco e di alterazione dell'ambiente ha superato le possibilità del pianeta, in maniera tale che lo stile di vita attuale, essendo insostenibile, può sfociare solamente in catastrofi, come di fatto sta già avvenendo periodicamente in diverse regioni. L'attenuazione degli effetti dell'attuale squilibrio dipende da ciò che facciamo ora, soprattutto se pensiamo alla responsabilità che ci attribuiranno coloro che dovranno sopportare le peggiori conseguenze.

162. La difficoltà a prendere sul serio questa sfida è legata ad un deterioramento etico e culturale, che accompagna quello ecologico. L'uomo e la donna del mondo postmoderno corrono il rischio permanente di diventare profondamente individualisti, e molti problemi sociali attuali sono da porre in relazione con la ricerca egoistica della soddisfazione immediata, con le crisi dei legami familiari e sociali, con le difficoltà a riconoscere l'altro. Molte volte si è di fronte ad un consumo eccessivo e miope dei genitori che danneggia i figli, che trovano sempre più difficoltà ad acquistare una casa propria e a fondare una famiglia. Inoltre, questa incapacità di pensare seriamente alle future generazioni è legata alla nostra incapacità di ampliare l'orizzonte delle nostre preoccupazioni e pensare a quanti rimangono esclusi dallo sviluppo. Non perdiamoci a immaginare i poveri del futuro, è sufficiente che ricordiamo i poveri di oggi, che hanno pochi anni da vivere su questa terra e non possono continuare ad aspettare. Perciò, «oltre alla leale solidarietà intergenerazionale, occorre reiterare l'urgente necessità morale di una rinnovata solidarietà intragenerazionale».[125]