

Simone Morandini

(a cura)



# RINNOVARE GLI AMBITI DI VITA

*Declinazioni dell'etica civile*

*Presentazione di Lorenzo Biagi*

RINNOVARE GLI AMBITI DI VITA



**SIMONE MORANDINI**  
(a cura)

# RINNOVARE GLI AMBITI DI VITA

*Declinazioni dell'etica civile*

*Presentazione di*  
LORENZO BIAGI

ISBN 978-88-250-3617-6  
ISBN 978-88-250-3619-0 (PDF)  
ISBN 978-88-250-3620-6 (EPUB)

Copyright © 2014 by P.P.F.M.C.  
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE  
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova  
*[www.edizionimessaggero.it](http://www.edizionimessaggero.it)*

*Lorenzo Biagi\**

Gli ultimi decenni della nostra vita culturale hanno visto l'imporsi incalzante alla coscienza personale e pubblica di nuove e rilevanti questioni, a partire da quelle legate all'inizio e alla fine della vita (procreazione artificiale, aborto ed eutanasia). Esse vengono discusse nell'ambito della bioetica, di quella disciplina cioè che attua un discernimento sui problemi etici riguardanti la dimensione medico-biologica della vita e che è, forse, la più presente e discussa tra quelle che compongono la cosiddetta «etica applicata». Più recente, ma non meno urgente, il problema di determinare scelte e comportamenti in ordine allo stato di autentica compromissione che riguarda il nostro pianeta e il nostro clima.

### I. Etica applicata

Per avvicinare la natura, il senso e la metodologia propri dell'etica applicata basta solo che il lettore faccia riferimento proprio al dibattito bioetico ed ecologico.

---

\* Segretario generale della Fondazione Lanza (Centro studi in etica applicata).

Quest'ultimo, del resto, è assai presente nel dibattito – sia nella stampa che nella televisione – innescato in questi ultimi anni. Per *etica applicata*, infatti, si intende la ricerca rivolta a individuare «regole più modeste e limitate che incidano però effettivamente sulle azioni o omissioni della nostra vita quotidiana, in modo tale che le conseguenze dei nostri stili di vita siano benefiche – o quanto meno non disastrose e dannose – per le generazioni future»<sup>1</sup>. In altre parole, l'etica applicata è quella forma peculiare di riflessione morale che è impegnata a esaminare e a vagliare i problemi etici concreti che si presentano nei vari ambiti della nostra vita personale e sociale, come quelli legati alla professione, al complesso mondo della medicina e della salute, degli affari e della finanza, della comunicazione e del giornalismo, delle politiche ambientali e della sfera ecologica, ivi compresi lo stesso mondo sportivo ed educativo. L'etica applicata ha iniziato a diventare preoccupazione e cura insieme, in particolare nel momento in cui i rapporti tra l'etica e i nuovi poteri dischiusi dalla scienza e dalla tecnica sono mutati con rapidità e in profondità. È emersa così una nuova esigenza diffusa: l'affermazione, pur importante, dei grandi principi morali non appariva più sufficiente e si cercava una riflessione maggiormente attenta ai problemi concreti e pratici della vita sociale e individuale. Come ha scritto Giuseppe Trentin, la tendenza che ha finito per imporsi è «più di carattere pratico e rimanda a problemi molto concreti e particolari o, come si dice oggi, di “etica applicata”: si tratta di applicare principi e valori ai singoli ambiti dell'agire umano, dall'ambito personale e familiare

---

<sup>1</sup> E. LECALDANO, *Etica*, in P. ROSSI (a cura), *La filosofia*, vol. III, UTET, Torino 1995, 416.

all'ambito sociale, economico, politico e religioso». E conclude affermando che si tratta «di una riflessione necessaria, in un certo senso ineludibile, se si vuole affrontare in modo consapevole e responsabile la sfida del futuro»<sup>2</sup>.

Non si può dimenticare, dunque, che l'attenzione per l'etica applicata non è sorta prima di tutto all'interno di un dibattito intellettuale e specialistico<sup>3</sup>, ma sulla scia di situazioni ben concrete, che singoli e gruppi sociali hanno iniziato a incontrare nelle loro scelte quotidiane. Come ben sappiamo ormai, si pongono oggi alla nostra coscienza e responsabilità decisioni che le generazioni passate non hanno conosciuto. E queste decisioni non hanno quasi più il carattere della eccezionalità bensì, in qualche modo, dell'ordinarietà. Gli esempi che potremmo portare sono numerosi ma anche facilmente intuibili, anche perché siamo più consapevoli della complessità delle specifiche questioni, come ad esempio: la giustizia sociale, la cittadinanza, la guerra, le relazioni internazionali, gli affari, le professioni, l'ambiente, la nascita, la cura e la morte degli esseri umani... Si tratta, tra l'altro, di questioni che richiedono un approccio interdisciplinare, fatto anche di competenze diverse, da parte di scienziati, filosofi, economisti, teologi, giuristi, ambientalisti. Per questo noi ci siamo quasi familiarizzati, appunto, con la bioetica, con l'etica ambientale, l'etica degli affari, l'etica degli animali, l'etica femminista, l'etica della guerra, l'etica delle relazioni internazionali, l'etica dell'informazione, e da ultimo la neuroetica. Qualcuno deplora

---

<sup>2</sup> G. TRENTIN, *L'etica applicata: moda o riflessione necessaria?*, in AA.VV., *Fondazione Lanza. Dieci anni di etica applicata*, Padova 1988, 3.

<sup>3</sup> Cf. LECALDANO, *Etica*.



questa proliferazione delle etiche del genitivo, se non altro perché per il cittadino tutto è diventato più complicato e più impegnativo. A volte è effettivamente quasi impossibile far fronte alla mole di informazioni e di variabili di cui bisogna tener conto al fine di prendere una decisione il più possibile coerente con la visione etica fondamentale. Il punto è che nell'etica applicata si tratta immediatamente della nostra vita, della nostra coscienza, della nostra formazione morale, della nostra responsabilità.

## II. Un dialogo civile per l'etica

Non va neppure dimenticato, però, il ruolo ambivalente dei processi di individualizzazione della nostra società moderna. Da una parte, infatti, essi hanno prodotto la convinzione che nei problemi etici che incontra, l'individuo non deve più delegare la soluzione ad autorità o a esperti; nel far questo, però, hanno anche finito per scaricare sulle sue spalle un fardello così pesante che, alla fine, egli ne risulta come schiacciato e si sente impotente. Ma non è solo l'individuo a essere chiamato in causa nelle nuove questioni dell'etica applicata. Cresce sempre di più infatti quella che possiamo chiamare una nuova «responsabilità collettiva e pubblica», specie di fronte alle problematiche ambientali e di giustizia sociale. La crisi che stiamo vivendo ne è il riassunto più eloquente.

E quindi come parlare di etica applicata rispetto a una soggettività morale collettiva e pubblica, abitata e animata da una pluralità di fatto di prospettive valoriali, talvolta perfino apertamente contrastanti? Come rintracciare una visione etica condivisa, una conseguente azione pratica comune e una gamma di

comportamenti a tutti noti e da tutti ugualmente messi in pratica? Nel caso dell'etica applicata all'attuale condizione precaria del pianeta – peraltro prodotta in massima parte dalle nostre stesse scelte e azioni – è evidente che non ne verremo a capo se non assumendo decisioni e comportamenti condivisi su vasta scala. E questo fatto non chiama in causa soltanto la responsabilità degli stati e dei loro rappresentanti, ma anche i nostri comportamenti e lo stesso nostro stile di vita ordinario, in questo caso sia personale che comunitario.

Nel II Forum nazionale di etica applicata, organizzato dalla Fondazione Lanza in occasione dei suoi venticinque anni di attività di ricerca, di formazione e di pubblicizzazione, le dinamiche culturali che ho fin qui richiamato in modo schematico, hanno costituito lo scenario di riferimento e il termine di confronto, cercando di far interagire le migliori competenze teoriche e pratiche, assieme a una ragionevole pluralità di presupposti culturali e di argomentazioni morali. I saggi che compongono il presente volume lo testimoniano vivacemente, e il lettore se ne potrà rendere conto e, speriamo, anche arricchire, sia culturalmente che moralmente. La miglior sorte che potrà toccare a questa raccolta di riflessioni, è quella di rappresentare un ideale luogo di incontro, di confronto, di integrazione e di «dialogo civile», così da incoraggiare cittadini, studiosi, esperti, tecnici, operatori culturali a riprodurne creativamente – come si usa dire oggi – il *format*, prima di tutto culturale. Con molta modestia, mi pare che dal Forum siano emerse quattro nuove piste di ricerca e di «laboratorio etico», quattro indicazioni che ci permettiamo di offrire all'odierna richiesta di far maturare la qualità e la «praticabilità» dell'etica applicata tanto nella vita personale che in quella pubblica, alle prese

con alcune delle questioni più rilevanti all'ordine del giorno.

### III. Quattro indicazioni

La prima riguarda lo scenario di fondo, ossia quell'*etica civile* che la Fondazione Lanza<sup>4</sup>, in questi ultimi tre anni e con lo stile che la contraddistingue nel panorama etico nazionale e internazionale, si è impegnata a tratteggiare e a porre all'attenzione pubblica come un complesso di riferimenti valoriali e di orientamenti pratici capaci di costituire un ragionevole punto di incontro e di generazione di scelte e di pratiche possibili tanto per il singolo cittadino che per la comunità civile. L'etica civile genera cioè quella *vita civilis* nella quale si vive in sintonia con «tutto ciò che vi è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso della legge e della libertà, di attività, di prosperità materiale e di ricchezze spirituali, di sapienza ereditaria inconsciamente operante, di rettitudine morale, di giustizia, di amicizia, di felicità, di virtù e di eroismo nella vita individuale dei membri del corpo politico»<sup>5</sup>. L'obiettivo del Forum era anche quello di far superare diffidenze e titubanze nei confronti dell'etica civile, e i diversi interventi hanno di fatto riconosciuto e incoraggiato il prosieguo per l'esplorazione della natura, del significato, del metodo e della pratica dell'etica civile. Essa offre l'opportunità di creare le condizioni culturali e pratiche per la rigenerazione sia delle virtù del cittadi-

---

<sup>4</sup> Si veda FONDAZIONE LANZA (a cura) *Etica civile. Una proposta*, EMP, Padova 2013. Per un primo significativo approfondimento attorno a questa proposta, si veda L. BOELLA - M. AUGÉ, *Etica civile: orizzonti*, a cura di L. Biagi, EMP, Padova 2013.

<sup>5</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963, 32.

no che del significato del bene comune, oggi sempre più declinato anche nella nuova cura per i beni comuni, cura della quale il lettore troverà ampia traccia nei contributi qui offerti.

La seconda riguarda *la formazione delle coscienze o la creazione del cittadino etico*. Si tratta di un'azione formativa paziente ma che deve essere tenace e perseverante, e altrettanto limpida e rispettosa, discreta e di vera qualità. Per l'etica applicata dunque è decisivo acquisire questa competenza etica che non riguarda pochi prescelti, ma nella nostra società complessa riguarda in qualche modo ogni persona nei diversi ambiti di vita in cui si trova a operare. Tale competenza consiste nell'«agire in modo che una buona intenzione possa essere incarnata in un'adeguata giusta scelta»<sup>6</sup>. Da qui la necessità di un'azione rivolta a sviluppare conoscenza e saggezza pratica, ma anche di «abitudini» ad agire in modo buono e giusto. Si tratta di un lavoro lento, molecolare, meditato, che richiede tempo, perché in materia etica non esiste il «tutto e subito» che oggi ci schiavizza da ogni parte. Dobbiamo anzitutto creare «minoranze competenti e riflessive» che, come per contagio, fecondino la vita civile. Da questo punto di vista è sorprendente la felice sintonia con l'ultimo romanzo di Mario Vargas Llosa, *L'eroe discreto*<sup>7</sup>: è la storia dell'uomo comune che non accetta la corruzione né l'ingiustizia; di lui l'autore dice che oggi «si parla tanto dei corrotti, dei grandi ladroni ma le società sono trasformate soprattutto da gente invisibile che non finisce

---

<sup>6</sup> J. VESTRAETEN, *Non è solo questione di «applicare» dei principi*, in S. MORANDINI (a cura), *L'etica negli ambiti di vita*, Proget, Padova 2010.

<sup>7</sup> M. VARGAS LLOSA, *L'eroe discreto*, Einaudi, Torino 2013.

mai in prima pagina ma che resiste nelle avversità, che rispetta le leggi, e protegge i propri valori».

La terza è *la centralità della forma di vita* per l'etica civile, e per l'etica applicata in particolare. L'etica è per definizione lo sforzo e il desiderio di plasmare la propria vita personale e politica, secondo una forma «buona e bella», come ci hanno insegnato gli antichi greci, oggi riletti proprio su questo punto. Quando oggi siamo preoccupati e ci curiamo di generare nuovi «stili di vita», non facciamo altro che esprimere e provare a dare corpo proprio a questa intenzionalità fondamentale dell'etica. L'etica si propaga e persuade anzitutto nel momento in cui fa fiorire «buoni esempi di vita» in mezzo alla comunità. La *forza* che scaturisce da talune forme di vita è per l'appunto quella dell'*esempio*, e la rilevanza e la validità dell'esempio è commisurata all'*autenticità* della stessa forma di vita in cui esso si concretizza<sup>8</sup>. In altre parole, la forza dell'esempio risiede nel fatto che le persone intuiscono che in quella data forma di vita si concretizza qualcosa dell'autenticità stessa della nostra umanità.

Infine, l'ultima pista di ricerca è rappresentata dall'*inevitabile, rischioso ma fecondo, promettente, incontro con l'altro*, senza il quale la pratica della stessa etica applicata non può sperare di conseguire il proprio fine di una buona vita civile, sinteticamente espressa dalla figura della *convivialità*. Tutti facciamo l'esperienza che quando ci avviciniamo all'altro non siamo più noi stessi! Quando mi avvicino all'altro inevitabilmente mi trasformo. È una sorta di esperienza primordiale e insieme costitutiva dell'umano, come ci ha mostrato

---

<sup>8</sup> A questo proposito si veda A. FERRARA, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.

Emmanuel Lévinas<sup>9</sup>: l'identità non è una realtà fissa, statica, che si ha indipendentemente dall'altro, ma si costituisce invece proprio grazie all'altro. Se l'altro costituisce un rischio, ebbene, è un bel rischio da correre perché ne va della mia stessa autenticità, secondo le ricche argomentazioni etico-antropologiche di Charles Taylor<sup>10</sup>. E d'altra parte, dopo gli ultimi decenni passati a contrapporre identità e dibattito pubblico, fino a polarizzarci tra fondamentalismo e neutralità morale, oggi siamo istruiti meglio sul fatto che per stare assieme non vale più la premessa secondo la quale bisogna rinunciare a quello a cui si tiene di più. La prospettiva dell'etica civile infatti consiste nel chiedere ai propri cittadini non di mettere tra parentesi ciò che li fa vivere, ma piuttosto di imparare a tradurlo nella vita sociale. Non si tratta di mettere tra parentesi i propri valori bensì di imparare a dirli in pubblico, in maniera comprensibile e apprezzabile, affinché il reciproco apprezzamento possa diventare anche reciproco arricchimento. Non si creerà così frattura tra noi e gli altri, ma potrà fiorire il «noialtri», che pure nel dialetto delle varie regioni italiane presenta una sintomatica trasversalità e coincidenza linguistica. L'etica è civile, in questo caso, perché mira a creare spazi e pratiche di riconoscimento, spazi e pratiche di dialogo, dove l'ospitalità ha certamente anche elementi di difficoltà e di conflittualità, o come direbbe Jacques Derrida di «ostilità»<sup>11</sup>, ma mai violenta, perché il fine è di imparare a vivere assieme nella diversità e nella pluralità. Nella

---

<sup>9</sup> In particolare in E. LÉVINAS, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998.

<sup>10</sup> C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

<sup>11</sup> J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997.

sua esplorazione dell'umano, Michel De Certeau ci ha insegnato che la vita dell'uomo non è mai concepibile senza l'altro: essa è comunione attraverso il conflitto, per cui il tragico fallimento non è dato dal conflitto, oppure dalla presenza dell'alterità nelle sue varie figure, né dalla differenza bensì dai due estremi che negano questo rapporto, ossia dalla confusione e dalla separazione<sup>12</sup>. In questa nuova stagione civile globale, dobbiamo tutti aiutarci ad accogliere l'altro che è straniero e perfino estraneo, l'altro che crede e pensa diversamente da me, ma che proprio per questo costituisce una promessa di orizzonti sconosciuti.

#### IV. Conclusione: applicare

Per concludere, vorrei richiamare il significato della parola «applicare» che sottende il lavoro dell'etica applicata. Il verbo infatti dice, in senso figurato, il mettersi a fare una cosa con proposito, con impegno, con serietà e costanza. Dai contributi qui presentati emerge proprio l'invito a vivere l'etica come servizio civico, cui dedicarsi con impegno, serietà e costanza, per far fiorire quella convivialità che tutti desideriamo.

---

<sup>12</sup> M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Qiqajon, Magnano (BI) 1993.

I.

# ETICA FONDAMENTALE





*Simone Morandini\**

C'è un tessuto connettivo che lega tra di loro i testi di questo articolato volume ed è la riflessione sull'etica civile – qual è stata condotta in questi anni dalla Fondazione Lanza – nella sua capacità di attraversare alcuni ambiti chiave della convivenza interumana. È questo, del resto, lo stile di ricerca che caratterizza la stessa Fondazione, che come Centro studi in etica ha sempre operato per ricercare una stretta correlazione tra le prospettive morali più fondamentali e la concretezza di questioni o temi specifici.

In questa sezione tale prospettiva di etica civile si vede esposta ad alcuni interrogativi che a essa vengono indirizzati soprattutto dal punto di vista filosofico e teologico. I testi di Bastianel e Coccolini che vi compaiono, infatti, condividono la necessità di un approccio etico per ritessere quella comunicazione così necessaria per la convivenza entro la *civitas*, spesso frammentata; evidenziano, però, anche nodi e problemi da chiarire perché tale compito possa essere

---

\* Coordinatore Progetto etica, filosofia e teologia della Fondazione Lanza.

affrontato in modo efficace, indicando prospettive in tal senso.

### I. Etica civile: la sfida

Occorre dunque muovere da una ripresa di alcune coordinate fondamentali che qualificano un'etica civile, a partire da uno sguardo sulla *civitas* quale realtà essenziale per essere umani. Si tratta, infatti, di uno spazio fragile e prezioso per esseri che la dinamica evolutiva ha reso culturali e quindi necessariamente bisognosi di abitare comunità di convivenza, di scambio e di comunicazione. Possiamo vivere bene solo abitando mutuamente in relazione, e ciò resta vero anche in un tempo in cui l'ampiezza e la complessità dei rapporti tra i membri della *civitas* impediscono generalmente la conoscenza diretta tra di essi ed esige quindi di esprimersi tramite istituzioni. Solo grazie a esse, infatti, è possibile articolare «la struttura del vivere insieme di una comunità storica – popolo, nazione, regione ecc. – struttura irriducibile alle relazioni interpersonali e tuttavia a esse collegata»<sup>1</sup>.

Tale situazione di istituzionalizzazione avanzata, tipica delle società tardo-moderne pone, però, anche questioni di notevole spessore. Come far sì che le istituzioni – nella complessità crescente che ne caratterizza lo sviluppo – continuino a dare espressione a quella fondamentale dimensione dialogica che sta alla radice della *civitas*? Come animarle con quell'interazione comunicativa costruttiva che sostiene lo spazio politico come realtà condivisa? Come collegarle a legami sociali forti, a quella fiducia che Genovesi

---

<sup>1</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 290-291.

definiva «fede pubblica» e che costituisce un presupposto essenziale per un'economia vitale? Come far vivere in esse quella responsabilità (anche nei confronti delle generazioni future) che costituisce l'anima di ogni politica ambientale, ma anche, in effetti, di ogni politica *tout court*? Sono queste le domande di cui è intessuta un'etica civile e che trovano espressione nei diversi testi di questo volume, che evidenziano come le virtù della cittadinanza siano in primo luogo quelle della democrazia, della partecipazione, della crescita del tessuto civile.

Evidenziano, però, anche per converso come la stessa *civitas* – essenziale per essere umani – sia oggi (almeno nel nostro paese) un bene minacciato: c'è un degrado morale che sembra determinare una disconnessione delle varie componenti, indebolendo drammaticamente i legami sociali; c'è una sorta di allergia all'altro, che si esprime come violenza e delegittimazione. Si rischia così di frammentare ogni forma di *universalismo etico solidale*, aprendo la strada a forme di individualismo da *free rider* o di solidarietà a corto raggio, identitaria ed esclusiva, in cui il noi è sempre contrapposto ad altri. Sembra quasi uscita dall'orizzonte dei possibili quella forza dell'agire comune che faceva dire a don Lorenzo Milani «uscirne da soli è egoismo, uscirne assieme è politica»; al suo posto emerge una sorta di *società incivile*, in cui l'*aggressione* (fisica o verbale) diviene strumento normale di interazione. Si fa strada così un'irresponsabilità crescente nei confronti dello spazio comune: più che la cura nei suoi confronti c'è la tendenza a occuparlo, per accaparrarsene quote sempre più ampie. Viviamo, insomma una realtà civile pericolosamente inquinata, sottoposta a stress che rischiano di minarne irreversibilmente la resilienza.

## II. Una riflessione rinnovata

In tale contesto è chiara la necessità di una rinnovata riflessione etica, capace di valorizzare quelle realtà positive che pure sono presenti. Si pensi in tal senso a quelle riserve di capitale sociale che tuttora animano il tessuto sociale – nella società civile, nelle istituzioni, nell’ambito dell’economia – generando buone pratiche costruttive di legami sociali, da valorizzare ed estendere. Si pensi, ancora, a quelle tradizioni culturali – dalla *polis* greca all’umanesimo civile, fino al pensiero della modernità e alla tradizione sociale cristiana – che evidenziano tutta la rilevanza della vita comune. Si pensi soprattutto a quel potere pacificante e legante della parola, che sa proporre argomentazioni e narrare storie capaci di ritessere la rete dei legami, oltre la frammentazione. Sono realtà che sostengono la convinzione che sia possibile un’antropologia dell’*homo civilis*, attenta alla persona nella sua singolarità e – proprio per questo – profondamente lontana dalle forme di individualismo della tarda modernità.

In tale orizzonte la *civitas*, pur con tutte le ambivalenze che la segnano, appare come componente essenziale del compito morale che è proprio degli esseri umani. Il vivere assieme – lo evidenzia con forza il saggio di S. Bastianel presente in questa sezione – non è elemento accessorio o realtà che vale esclusivamente in quanto funzionale ad altro (magari allo sviluppo individuale). La tradizione cristiana – ma non certo essa sola – vede il con-vivere come parte del nostro essere, che occorre assumere come componente qualificante dell’agire morale, così come di un pensiero che voglia riflettere eticamente. Esso dovrà, dunque, cogliere i soggetti nella relazione che li lega ad altri, a

livello dei loro progetti di vita (sempre mutuamente intersecantisi), per prospettare dinamiche di risonanza e dialogo esplicito tra di essi, così come tra le diverse aggregazioni culturali – le diverse componenti delle diverse identità – in cui ognuno si trova inserito. Le diverse comunità che abitano la *civitas*, così come le istituzioni che a essa danno forma, potranno trovare riferimenti importanti in tale prospettiva, che consente di ritrovare tutta la forza del legame sociale. Grazie a essa è possibile mobilitare energie per custodire futuro, costruendo una città abitabile anche in un tempo di mutamento veloce e talvolta drammatico<sup>2</sup>.

Disegnare in tutta la sua rilevanza tale orizzonte di relazionalità significa anche indicare per il soggetto un compito morale di primaria importanza, per il quale merita spendersi, assumendolo personalmente nella propria esistenza. Nelle parole di G. Piana, un'etica civile domanda un forte senso di appartenenza (un «sentirsi parte»), che si traduca nella «disponibilità a contribuire con il proprio apporto personale (un “prendere parte”) alla sua costruzione»<sup>3</sup>. Una dinamica, dunque, naturalmente orientata a una realizzazione in termini di interazione sociale, in una cittadinanza co-responsabile che sa far vivere legami rinnovati.

Una dinamica capace di declinarsi nel segno della giustizia, tenendo assieme l'attenzione per i diritti di ogni singola persona con un'istanza di equità che attraversi l'intera forma sociale; che sappia cioè tenere assieme l'attenzione per la pluralità di soggetti che abitano la *civitas*: e si pensi che cosa ciò significa per

---

<sup>2</sup> Ho approfondito tale prospettiva in S. MORANDINI, *Custodire futuro. Etica nel cambiamento*, Albeggi, Roma 2014.

<sup>3</sup> G. PIANA, *Politica, etica, economia. Logiche della convivenza*, Cittadella, Assisi (PG) 2010, 13.

le questioni di equità generazionale o di genere. Diritto ed etica si intrecciano anche nella considerazione del rapporto tra bene comune (l'esserci della *civitas* e il suo ben-essere) e beni comuni, specie quelli particolarmente critici per la *civitas* stessa. Si tratta – sottolinea ancora S. Bastianel – di una dialettica da affrontare con attenzione: occorre evitare di frammentare l'unitarietà del bene comune in una pluralità di beni, esponendosi così al rischio di farne la mera sommatoria degli interessi dei singoli membri del corpo sociale. Sarebbe questo, in effetti, un grave depauperamento di una categoria di grande rilievo per un'etica civile; esso può però essere evitato tenendo conto di quali siano i beni che vengono effettivamente detti comuni. Abitualmente, infatti, con tale espressione ci si riferisce a realtà ambientali come l'acqua, ma anche a realtà come la tutela della salute pubblica e della legalità o alla presenza di istituzioni in grado di promuovere efficacemente un adeguato grado di istruzione: beni di vasta portata, che rifuggono da ogni tipo di appropriazione privata. Ecco, allora, che in tale prospettiva i beni comuni – più che forme di parcellizzazione, che distorcerebbero la nozione di bene comune – appaiono piuttosto come declinazioni ricche di senso, capaci di evidenziarne la ricchezza, articolandola su una pluralità di ambiti.

### III. In uno spazio plurale

Il saggio di G. Coccolini che completa questa sezione richiama, d'altra parte, un'altra grande questione che interessa un'etica civile: quella della natura tutta plurale dello spazio sociale che ci troviamo ad abitare. Il pluralismo culturale è, infatti, una caratteristica tipica delle società tardo-moderne, particolarmente rile-

vante nel tempo della globalizzazione. Si tratta di un elemento di grande rilievo anche dal punto di vista morale, che apre inedite possibilità di incontro e confronto tra modi diversi di vivere l'umano. Il problema è piuttosto quello di comprendere come sia possibile ricostruire la solidarietà sociale in un contesto non tradizionale, senza che vi sia cioè una comunità omogenea «naturalmente» fondativa di identità condivise.

L'interrogativo risulta poi particolarmente acuto nel momento in cui rileviamo la forma assunta dal pluralismo nel nostro contesto socio-culturale: quella di una realtà caotica, capace di orientare magari a comportamenti tolleranti, ma non a quell'incontro dialogico che dice passione per l'altro e per la verità che egli vive.

Un'etica civile vive invece della convinzione che un dialogo etico sia possibile, che non esistano «stranieri morali» (per riprendere l'espressione di Engelhardt), ma che al contrario vi sia una fondamentale dimensione di esperienza etica condivisa – pur in forme anche profondamente diverse – che fonda la possibilità della comunicazione e della co-responsabilità<sup>4</sup>. Certo, esse potranno prendere forma solo tramite la fatica del dialogo e dell'incontro, a disegnare quello che G. Marramao chiama «universalismo della differenza»<sup>5</sup>. In esso il recupero di universalità tendenziali potrà realizzarsi solo entro un discorso interculturale, nella ricerca di parole-ponte, capaci di suscitare risonanze vitali tra le molteplici diversità<sup>6</sup>. Crediamo particolarmente fecon-

---

<sup>4</sup> Ho esplorato tale prospettiva in S. MORANDINI, *Il tempo sarà bello. Fondamenti etici e teologici per nuovi stili di vita*, EMI, Bologna 2003.

<sup>5</sup> G. MARRAMAIO, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; ID., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

<sup>6</sup> In tal senso anche S. BENHABIB, *Cittadini globali*, il Mulino, Bologna 2008.



do in tale senso il richiamo a una parola come *compromesso*, ben al di là di una lettura puramente negativa, che vi vede la mera soluzione tattica inevitabilmente destinata a sacrificare valori morali; etimologicamente il compromesso dice piuttosto del promettere-assieme, a disegnare un futuro caratterizzato da impegni condivisi per il bene comune, a valorizzare la responsabilità personale in vista di un agire sinergico. Ecco, allora, che un'etica civile dovrà mirare a ritrovare la consistenza di quel patto tra le sue diverse componenti che sta a monte delle diverse posizioni che esse possono esprimere. È un orizzonte che qualifica tra l'altro una prospettiva di laicità che non mira a depotenziare lo spessore e il significato delle diverse presenze ideali che abitano il tessuto sociale, ma piuttosto a valorizzarne appieno il significato<sup>7</sup>.

È in tale prospettiva che un'etica civile può articolare adeguatamente anche la varietà di orizzonti che la abitano: da quello di una località intesa come radicamento non escludente a una dimensione statale, che dice del riferimento a una forma nazionale, con le sue istituzioni, ma anche a una ricchezza culturale condivisa, fino al riferimento a una cittadinanza globale entro la famiglia umana. L'esigenza di costruire forme di convivenza pacifica e co-responsabile su vasta scala si intreccerà allora con quella di valorizzare attentamente la diversità di contributi (di doni!) che le diverse comunità possono apportare per arricchire tale dinamica.

---

<sup>7</sup> Alcune prospettive significative in tal senso in I. DIONIGI (a cura), *Il cortile dei gentili. Credenti e non credenti di fronte al mondo d'oggi*, Donzelli, Roma 2011.

PER UN'ETICA CIVILE:  
LA CONDIVISIONE DELLA VITA

---

*Sergio Bastianel\**

Propongo qualche considerazione circa alcuni dei punti che strutturano l'intervento del professor Morandini, e che del resto attraversano l'intero lavoro della Fondazione Lanza sul tema. Alla base è una domanda che rivolgo prima di tutto a me stesso e che esprime una preoccupazione ricorrente. Poiché l'attenzione e la cura per un'etica civile mi sembra rappresentare una prospettiva necessaria nel contesto sociale e culturale che viviamo, anche come esigenza di fedeltà alla tradizione teologica cristiana nelle sue istanze fondamentali, la domanda che mi pongo riguarda la possibilità di enucleare e mettere in rilievo ciò che tale tradizione permette di sottolineare e di mettere a fuoco. A un primo sguardo globale, infatti, sembrerebbe che una riflessione condotta esplicitamente alla luce della fede – cioè una riflessione teologica – porti a dare consistenza e specificità propria alla preoccupazione per un'etica civile. Questa, cioè, non sarebbe solo necessaria a causa

---

\* Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione San Luigi, Napoli; presidente dell'Associazione teologica italiana per lo studio della morale (Atism).

delle circostanze, ma sarebbe una meta indicata come compito per il cristiano in forza della sua fede stessa, impegnata a interpretare le condizioni del suo vivere ed esprimersi nelle condizioni contemporanee<sup>1</sup>.

Ancor prima di porre esplicitamente tale questione e come per avviarla, mi permetto una battuta legata al tema stesso di questo testo, quello dell'*etica civile*: in realtà un'etica, se non è «civile», non è proprio «etica». È questa un'affermazione che può essere intesa oltre il suo significato immediato (e in fondo relativamente ovvio), secondo cui un'etica non può essere «incivile». Ciò che non costruisce la *civitas*, non è effettivamente etico, non appartiene al ragionevole condividere una prassi, comportamenti e motivazioni di essi, finalità assunte perché valutate umanamente valide<sup>2</sup>. Natu-

---

<sup>1</sup> Parlando del diritto e dovere di presenza e di parola della chiesa all'interno delle società umane, il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* ricorda: «Da un lato non si deve “costringere erroneamente il fatto religioso alla sfera puramente privata” (Giovanni Paolo II, *Messaggio al Segretario generale delle Nazioni Unite*, 2.12.1978), da un altro lato non si può orientare il messaggio cristiano verso una salvezza puramente ultraterrena, incapace di illuminare la presenza sulla terra» (PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Roma 2004, 37). Si vedano, in proposito, le affermazioni del magistero conciliare e post-conciliare che non inaugura l'attenzione al tema da parte dell'insegnamento della chiesa, ma pone in evidenza la costitutiva unità tra moralità e socialità, tra impegno di fede e costruzione della società civile, alla luce della riscoperta della *solidarietà* (criterio fondamentalmente presente all'origine del cristianesimo, ma purtroppo non esplicitato nel tempo e, negli ultimi secoli, ritenuto addirittura pericoloso perché troppo vicino alle ideologie socialiste) e alla luce della dimensione *strutturale* e non solo individuale del fenomeno etico come tale. Per la questione, cf. S. BASTIANEL, *Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale*, in *Strutture di peccato. Una sfida teologica e pastorale*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, 15-38; E. CHIAVACCI, *Teologia morale*, 3/2. *Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Cittadella, Assisi (PG) 1990; L. LORENZETTI, *Quale stato sociale? Dalla crisi a un nuovo modello*, Cittadella, Assisi (PG) 2011.

<sup>2</sup> Cf. N. BOBBIO, *Etica e politica. Scritti di impegno civile*, Mondadori, Milano 2009; A. BONDOLFI, *Sistemi politici*, in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (a cura), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 1254-1263; R. DE MONTICELLI, *La questione morale*, Corti-

ralmente, poi, possiamo pure formulare l'indicazione inversa: se una *civitas* non è etica, non è effettivamente *civitas*; la civiltà se non è etica, è barbarie; a fare la *civitas* è l'umanità condivisa<sup>3</sup>.

### I. Pensare la vita insieme

La preoccupazione cui accennavo poc'anzi – che mi sembra quasi palpabile quando si parla di questi temi – è legata al fatto che non si vede bene come uscire da una situazione in cui non potremmo onestamente dire che riteniamo il nostro vivere sociale di fatto come altamente etico. La comprensione e la prospettiva di cui parliamo – lo accenna anche Morandini nel suo riferimento all'etica civile – è al momento soprattutto un auspicio, una speranza. La preoccupazione è, dunque, legata al fatto che non si vede bene come attivare percorsi effettivamente formativi, nella prospettiva di un'etica che sia civiltà, o di una civiltà che sia reale assunzione di responsabilità morale.

In tale prospettiva si fa chiara tutta la rilevanza di alcuni interrogativi veramente fondamentali: che cosa intendiamo – con quel comprendere che è sempre presente, anche quando non è tematizzato – quando decidiamo qualcosa? Che cosa viviamo e cerchiamo in tale comprensione? Che cosa proponiamo come importante o giusto con i nostri comportamenti? Che cosa intendiamo propriamente per *etico* e a che cosa ci riferiamo con l'espressione *bene comune*? Da qui emerge poi

---

na, Milano 2010; J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2005; P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966.

<sup>3</sup> Cf. H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964; ID., *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004; G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, Studium, Roma 1959.

un altro ulteriore plesso di questioni: che cosa intendiamo veramente per dialogo sulle questioni sociali? E fin dove siamo convinti che esso debba condurci?

Rispetto a questi aspetti, la tradizione della chiesa attinge ad alcuni elementi che risalgono all'epoca biblica – ai tempi di Davide e Salomone, potremmo dire – e che sono stati successivamente elaborati in un ampio percorso che ha attraversato due millenni di riflessione ecclesiale. Mi riferisco con tale espressione sia ad alcuni grandi pensatori, come Tommaso d'Aquino, ma anche al discorso pubblico e ufficiale della chiesa, e in particolare a tutte quelle diverse encicliche che hanno esplicitato un discorso di morale sociale<sup>4</sup>.

Da tale orizzonte emerge in primo luogo una comprensione del senso della vita umana intesa come co-esistenza riconosciuta e assunta quale valore fondamentale: con un termine teologico gradualmente maturato nel tempo, come *comunione*. Non si tratta

---

<sup>4</sup> Ricordiamo, in particolare, alcuni documenti magisteriali che manifestano una sensibilità fortemente avvertita da tanti cristiani nell'uscita dalla crisi totalitarista del XX secolo. Essa ha avuto piena espressione nel concilio Vaticano II e continua a esercitare una provocazione critica anche nell'età della globalizzazione. Pensiamo soprattutto agli accenti presenti nella *Mater et magistra* (1961), nella *Pacem in terris* (1963), nella dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* e, soprattutto, nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* che dedica alla tematica dell'impegno per la vita sociale tutta la seconda parte del documento (nn. 46-93), introducendone la riflessione con il duplice e unitario criterio di comprensione «alla luce del vangelo e dell'esperienza umana» (n. 46). Dopo il concilio Vaticano II ricordiamo, oltre i documenti dei Pontifici Consigli Iustitia et Pax, *Cor unum*, ecc. e dei magisteri locali (soprattutto latino-americani), le encicliche *Populorum progressio* (1967); *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991), *Deus caritas est* (2006), *Caritas in veritate* (2009). Al tema pongono una attenzione specifica anche il documento della Congregazione per la dottrina della fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (2002) e il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009. Per una lettura unitaria dei nuclei tematici e uno sguardo alle diverse prospettive, si veda PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*.

di un concetto marginale, presente solo in qualche testo nella Bibbia o in testi isolati del magistero. A partire dalla teologia dell'alleanza e della sua interpretazione in Gesù Cristo, ciò che è maturato attraversando le tradizioni teologiche è un ben preciso modo di capire la vita in quanto vita umana: o essa è *condivisione* dell'esistenza, o non è umana (in termini di fede: non corrisponde al disegno del Creatore e alla salvezza donata in Cristo). Il comportamento morale cioè o è regolato dall'attenzione all'altro con cui io ho a che fare, o non è morale. La realizzazione di se stessi (quanto a valore, dignità, senso, compimento) o è giocata nella relazione di gratuità, o è fallimento, non è umanità, è uno sciupare la vita, è un perdere la propria dignità, sul piano dell'interiorità personale, sul piano di ciò che qualifica umanamente il vivere di una persona<sup>5</sup>. Qui, dunque, sta la prospettiva fondamentale rispetto alla quale ragionare anche sui temi di etica civile.

## II. Una comprensione individualistica del bene comune

Proprio di fronte a tale orizzonte, può suscitare qualche preoccupazione quella tendenza caratteristica del dibattito contemporaneo a utilizzare un'espressione, che pure ha un suo valore e un suo senso: quella di «beni comuni». Pur assieme alla percezione della

---

<sup>5</sup> Cf. D. ABIGNENTE - S. BASTIANEL, *La terra e l'uomo. Vita politica, vita morale, fede cristiana*, in S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia. Temi di morale sociale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 9-32; S. BASTIANEL - L. DI PINTO, *Per una fondazione biblica dell'etica*, in T. GOFFI - G. PIANA (a cura), *Corso di Morale*, 1. *Vita nuova in Cristo*, Queriniana, Brescia 1983, 75-173; W. EICHRODT, *Teologia dell'Antico Testamento*, 1. *Dio e popolo*, Paideia, Brescia 1979; J. FUCHS, *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996; C. MESTERS, *Dio, dove sei? Bibbia e liberazione umana*, Queriniana, Brescia 1972.

positività che tale espressione porta con sé, si avverte, infatti, anche il rischio che essa contribuisca al consolidarsi di un modo distorto di capire il bene comune, purtroppo con radici antiche e già fin troppo diffuso. È una comprensione che spesso negli ultimi decenni mi sono trovato a esprimere con l'immagine di una grande torta che appartiene a una collettività: a tutti interessa che essa ci sia e che sia per quanto possibile grande; ma lo scopo è quello di poterne avere per sé la fetta più grande possibile, spesso magari cercando di fare in modo che siano gli altri a pagarne il costo. È un'immagine un po' brutale, ma in effetti spesso il bene comune è visto come importante proprio solo in funzione dei beni privati. Anche per questo motivo si tende a invocare il bene comune soprattutto in tempi di crisi, nei momenti in cui bisogna chiedere sacrifici e sembra opportuno evocare vantaggi<sup>6</sup>.

Si tratta, però, di un'argomentazione che è in radice decisamente immorale, legata com'è a una visione abbastanza strumentale del bene comune, inteso come realtà che, se non rispettata, danneggia in primo luogo lo stesso soggetto. È come quando si dice – in tutt'altro ambito – «se non rispetti la natura, essa si ritorcerà contro di te»: un altro modo per rappresentare la moralità come egoismo raffinato. Purtroppo abbiamo lunghe radici culturali che facilitano questo modo individualistico di intendere l'esistenza anche sul piano etico. Esse rendono difficile anche una seria valorizzazione della dimensione comune del vivere, della con-

---

<sup>6</sup> Cf. S. BASTIANEL (a cura), *Educare al bene comune. Una sfida per il mezzogiorno*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012; ID., *Moralità personale nella storia. Temi di morale sociale*; J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1997.

divisione e della carità (e questo per un credente in Gesù Cristo, è particolarmente serio...). Se la persona umana è compresa e definita come individuo, se il bene è compreso e definito in rapporto all'individuo, resteranno secondari e marginali la relazione, la gratuità, la responsabilità per l'altro. In tale prospettiva, infatti, anche la carità potrà al più diventare un'opera buona, qualche cosa che abbellisce il soggetto, qualcosa di simile a quegli ornamenti che sono magari anche importanti per un edificio, ma non ne costituiscono certo il fondamento<sup>7</sup>.

Occorre, invece, collocarsi in un orizzonte decisamente diverso, non intendendo il bene comune come qualcosa che si aggiunge al valore del nostro essere persone umane, ma riconoscendo che esso ne costituisce piuttosto una dimensione fondamentale. Occorre cioè comprendere il nostro essere persone umane in termini di un «essere insieme» costitutivo, che ci fa essere persone e costitutivamente appartiene alle possibilità di una vita compiuta. Diversamente, il bene comune resterà in qualche modo inteso come realtà fondamentalmente esteriore alla persona stessa, cui prestarsi quasi soltanto per necessità o per opportunità. Ora, noi abbiamo nelle stesse nostre radici culturali – filosofiche e teologiche – una costante presenza di questa consapevolezza: l'umanità è creata come famiglia umana: la terra le è data affinché, coltivandola, si possa vivere in essa appunto come famiglia umana. Il bene comune

---

<sup>7</sup> S. BASTIANEL, *Coscienza: autonomia e comunità*, «Didaskalia» 31 (2001), 1-20; L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007; J.M. PEREIRA DE ALMEIDA, *Unità personale nella vita sociale. Come essere del Signore nella città?*, in S. BASTIANEL (a cura), *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, 109-132; A. RIZZI, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Cittadella, Assisi (PG) 2003.



è propriamente l'essere famiglia umana e vivere come tale. In altre parole: il bene comune – cioè tutto ciò che davvero fonda e legittima quelli che poi possiamo effettivamente chiamare beni comuni – è il *condividere la vita*. Ovviamente, non si condivide la vita se non condividendo ciò che occorre per vivere (i frutti della terra coltivata).

Forse, però, in effetti è proprio quest'ultima cosa annotata che fa davvero difficoltà: se fosse possibile condividere la vita senza condividere ciò che occorre per vivere... Ma è attorno a queste questioni del reale condividere che è in gioco il senso dell'esistenza. Che è mai la vita di una persona che alla fin fine preferisce fondamentalmente custodire solo la propria esistenza (e gioco sui termini per dire l'ambivalenza), il proprio progetto, il proprio fine, pur restando poi magari anche aperta, disponibile ad aiutare a custodire tutto il resto? In realtà l'esperienza rivela che una tale apertura è di fatto molto rara, quando l'impostazione di base è così: il privilegio di sé, del bene privato (del mio, del nostro; del proprio gruppo, della propria parte), porta con sé la negazione del bene comune, secondo una prospettiva che la storia ha mostrato ampiamente presente, con la forza distruttrice delle divisioni, dell'inimicizia, della lotta con le sue conseguenze<sup>8</sup>.

Possiamo illustrarlo riferendoci al pane, nelle nostre culture comunemente inteso come realtà/simbolo di ciò di cui abbiamo bisogno per vivere. Per i cristiani esso è pure il segno dell'eucaristia: nelle parole di Gesù, realtà della sua presenza come vita donata,

---

<sup>8</sup> Si tratta di preoccupazioni molto presenti anche nel magistero di papa Francesco. Cf. A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, «La Civiltà Cattolica» 164/3918 (2013), 449-477; PAPA FRANCESCO - E. SCALFARI, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi, Torino 2013.

comunione con Dio in Cristo; chiamati alla comunione fraterna in lui, siamo chiamati a condividere il pane per condividere la vita<sup>9</sup>. Ma nella storia, fino a noi, il pane e ciò che esso rappresenta non viene condiviso. Il pane è diviso e divide, genera contesa, diviene causa di inimicizia e di lotta. Per il possesso o l'uso privilegiato di ciò che occorre per vivere, ci costituiamo reciprocamente rivali, nemici fino all'uccisione, esperti in armi raffinate e impresari di guerre. Non penso solo alle guerre normalmente chiamate con questo nome, ma anche a quelle indotte o fatte con armi più sofisticate: quelle dell'economia e del potere politico connesso, ma anche le molte e diversificate armi del «dialogo astuto» (così introduciamo pure un altro termine, cioè il dialogo strumentale): le armi per cui si ritiene di poter «civilmente» mostrare di essere più forti e imporre la propria volontà e le proprie scelte ad altri, naturalmente a proprio vantaggio. Perfino la regola della maggioranza, via pratica per il bene comune in regime democratico, può essere distorta per assicurare gli interessi di pochi, di una parte. Anche questa è guerra, inimicizia che conta sulla capacità di imporsi con la forza. Il bene comune, come finalità di condivisione della vita, non è realmente assunto se non nella scelta di mezzi internamente coerenti per attuarlo. Ogni via che esprime la logica del privilegio di sé, del piccolo noi contrapposto ad altri, non produrrà altro che forme e logiche

---

<sup>9</sup> Sul senso dell'eucaristia per la vita morale cristiana, si veda S. BASTIANEL, *Vita morale nella fede in Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 153-175; ID., *Il rapporto a Gesù Cristo nella decisione morale*, «Didaskalia» 31 (2001), 13-25.

di divisione, confermando e consolidando lo scacco dell'umano<sup>10</sup>.

Perché mai si dovrebbe cercare «prima» il bene comune? Perché propriamente cercare e rispettare regole di convivenza «giuste»? Perché un'etica civile? Sono domande che reggono o cadono in base al senso di umanità che noi riconosciamo nei loro termini. Se siamo convinti che sia realmente possibile cercare il proprio bene (inteso come privato) senza privilegiare il bene comune, come parlare di onestà senza intenderla una forma (magari raffinata) di convenienza? Mi sembra, in tal senso, che noi equivociamo facilmente, quando ragioniamo sulla ricerca del bene personale (e sottolineo che qui neppure uso «privato», ma un termine più denso come «personale»). Che lo si definisca come salvezza della propria anima, o come compimento umano della propria esistenza, che cosa può essere «bene personale», senza riferimento costitutivo a quella realtà di relazioni interpersonali che ci fanno essere persone, senza cercare il bene nella tensione a un'autentica condivisione della vita?

### III. Il dialogo, per la formazione morale entro la civitas

Questa strana idea, non soltanto spirituale e morale, che ci si possa salvare da sé – idea che è stata anche avallata in maniera pseudo-teologica – ora qui diviene anche un serio problema per una formazione che non si fa soltanto con le parole. Qui è la questione fonda-

---

<sup>10</sup> Cf. D. ABIGNENTE, *Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospettiva etico-teologica*, in BASTIANEL (a cura), *Educare al bene comune*, 75-106; K. GOLSER, *I peccati che gridano verso il cielo. L'attualità di una categoria dimenticata*, «Rivista di Teologia Morale» 130 (2001), 223-236; I.M. YOUNG, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996; A. SEN, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2008.

mentale: quella di un dialogo che non è importante solo a causa di determinate circostanze, o soltanto in quanto dialogo con i lontani o come dialogo ecumenico o come dialogo tra le nazioni, ma in primo luogo come dialogo tra persone nel quotidiano del vivere le relazioni. Occorre che già in tale spazio, già nel modo delle mie relazioni all'altro, chi vive con me veda e capisca che ciò che davvero cerco è il bene: il bene suo e dell'altro e di tutti gli altri, il bene suo insieme al bene degli altri, come il bene mio insieme al suo e a quello di tutti; il bene perché è bene, non per altri motivi o interessi; il bene nel rispetto della persona, a partire dall'interiorità della persona; il bene che fa vivere, che tende ad attuare un'esistenza sensata e piena<sup>11</sup>.

È questa una realtà di grande rilievo anche sul piano formativo, in ordine al rapporto di formazione morale: tutto ciò che cerco di mettere in atto in vista della formazione dell'altro, tutti gli accorgimenti di aiuto possibili, devono mirare a fare in modo che la mia esperienza capita circa la vita e ciò che in essa vale, possa essere messa a fianco della sua esperienza capita. Quando dico messa a fianco intendo dire che parlerò per farmi capire, che porrò gesti perché rendano migliore la sua libertà, facendo così avvertire che si tratta di persona cui do credito, in cui ripongo fiducia. In concreto, per esempio, questo può significare che di

---

<sup>11</sup> Cf. S. BASTIANEL, *Pluralismo ético. La aportación específica de los cristianos*, «Separata de Estudios Eclesiásticos» n. 337 86 (2011), 267-289; M. BUBER, *Dialogo*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 183-225; J.B. METZ, *Unità e pluralità. Problemi e prospettive dell'inculturazione*, «Concilium» (4/1989), 101-113; K. RAHNER, *Il dialogo nella società pluralistica*, in *Nuovi Saggi*, 1, Paoline, Roma 1968, 77-93; C. ZUCCARO, *L'educazione cristiana alla coscienza morale*, in A. TONIOLO - R. TOMMASI (a cura), *Il senso dell'educazione nella luce della fede*, EMP, Padova 2011, 137-161.

fronte a una persona che narra di una situazione nella quale magari alla luce della mia esperienza io già so che cosa sarebbe più opportuno fare, io cercherò evidentemente di spiegarlo e motivarlo con le mie ragioni, ma dovrò poi avere ben chiaro che cosa attendermi da lui. Non mi attenderò tanto, infatti, che egli agisca immediatamente secondo ciò che gli ho suggerito, quanto piuttosto che egli faccia ciò che – anche alla luce di quanto ha ascoltato da me – egli stesso ritiene giusto secondo la sua esperienza capita, fosse pure il contrario di ciò che io ritengo essere giusto.

Questo è ciò che possiamo intendere come atteggiamento dialogico: la cura di ciò che oggi è possibile fare verso una condivisione dell'esistenza, nell'esercizio sincero e responsabile della libertà, non solo nel rispetto della libertà altrui, ma nella cura per favorirla. Atteggiamento dialogico vuol dire riconoscere che la pluralità può essere anche ricchezza, ma che oggi essa è anche, nel concreto, l'incapacità attuale di capirci e di decidere in maniera condivisa su cose importanti per la vita. In questo contesto di incapacità di condivisione della vita, l'unica via possibile è davvero il dialogo, inteso come parola detta per farsi capire e come ascolto per capire, e non semplicemente come ascolto per sapere come rispondere. Si tratta cioè di avere la pazienza necessaria per costruire modi di esistenza e di relazione che vadano verso un di più di condivisione.

Vorrei infine concludere sottolineando l'importanza di non lasciare mai in parentesi quella finalità di comunione, che è ciò che dà davvero consistenza e senso a ogni discorso sul bene comune. Occorre sottolineare, cioè, che la *civitas* non è tanto ciò che rende possibile il «ben-essere» nel senso più ristretto di questo termine, quanto soprattutto quella realtà che consente

lo stesso compimento dell'esistenza. In altre parole, la *civitas* non è solo il luogo in cui regolare i rapporti, in cui arrivare a decidere sulle regole e trovare le vie per rispettarle; essa è anche l'ambito in cui si pone e può trovare risposta la domanda fondamentale sul senso delle regole e sul perché esse debbano essere rispettate. Noi abbiamo bisogno di istituzioni e di regole per il nostro vivere insieme. Concorrere al maturare di un'etica civile è la via di maturazione nel dialogo di quella condivisione su significati e finalità, che permette alla vita regolata nelle istituzioni di costruire, nella misura del possibile, un vivere insieme capace di tendere a una reale condivisione dell'esistenza. È questa cura, dunque, che deve trasparire alla base di ogni riflessione sull'etica civile che voglia davvero incidere sulla reale qualità umana della *civitas*.

*Giacomo Coccolini\**

Intendiamo in queste riflessioni richiamare l'attenzione su alcune parole-chiave che, da un punto di vista filosofico, emergono nel contributo che Simone Morandini ha tenuto al II Forum nazionale di etica applicata, e sulle quali si è soffermato – seppur cursoriamente – anche il volume curato dalla Fondazione Lanza<sup>1</sup>. Queste cinque parole-chiave – il dialogo, l'altro, il pluralismo, l'interculturalità e l'ospitalità – possono fornire l'impalcatura concettuale per elaborare un lessico civile. Esse danno luogo a una sorta di racconto, la cui trama principale potrebbe essere così riepilogata: è urgente pensare le condizioni di possibilità di un dialogo con l'altro nell'epoca del pluralismo, dove la posta in gioco è un'interculturalità ospitale. Anche la filosofia può contribuire a un approfondimento della discussione grazie a uno sguardo storico di media e lunga durata, lasciandosi guidare anche da un pizzico

---

\* Docente di filosofia della religione e di etica e antropologia della relazione all'Issr di Bologna (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna).

<sup>1</sup> FONDAZIONE LANZA (a cura), *Etica civile. Una proposta*.

di sperimentazione ermeneutica richiesta dalle grandi sfide dell'epoca presente.

### I. Il dialogo

Il dialogo è la prima parola-chiave su cui occorre soffermarsi. A guardare con attenzione il tragitto della filosofia del XX secolo, si può dire che il dialogo – la sua ricerca, i suoi fallimenti, ma anche i suoi continui tentativi di ripresa a molteplici livelli – è stato uno degli elementi centrali della sua riflessione. Se da un punto di vista storico il XX secolo è stato caratterizzato dalla diffusione e pervasività dell'inumano (le due guerre mondiali, i campi di sterminio, i gulag, Hiroshima e Nagasaki, ecc.), mai come in questo secolo la filosofia ha cercato di trovare una risposta al problema del dialogo tra gli esseri umani. Dopo il tracollo dell'idealismo, che si è dimostrato fallimentare per la sua incapacità di fare spazio al singolo uomo, filosofi come Søren Kierkegaard (1813-1855) e Friedrich Nietzsche (1844-1900) – seppure in modo antitetico, ma, per certi aspetti, complementare – hanno cercato di rimettere al centro delle loro rispettive proposte filosofiche l'essenzialità del dialogo per un'esistenza umana autenticamente riuscita.

Quello che emerge già sul finire del XIX secolo non è soltanto l'esplicitazione di una «frattura rivoluzionaria del pensiero» (Löwith), ma la necessità di una messa al centro del dialogo in ogni ambito della vita: dal punto di vista scientifico, sociale, politico e religioso, oltre che filosofico, è il dialogo che deve essere perseguito, pur palesandosi sempre più difficile e complesso. L'uomo tardo-moderno è angosciato – come manifesta plasticamente il famoso quadro di Edvard



Munch, *L'urlo* (1893) – si sente solo, spoglio di relazioni autentiche – come viene mostrato in questi ultimi anni dallo scrittore francese Michel Houellebecq – perché la sua vita è presa in un dualismo difficilmente componibile, nel quale natura-cultura, individuo-società, immanenza-trascendenza, ragione-istinto non dialogano più tra loro.

Il filosofo austriaco Ferdinand Ebner (1882-1931), uno dei più importanti tra i cosiddetti «dialogici», annota, nel 1917, sul suo *Diario*: «Più un uomo vive umanamente la sua vita, più la sua esistenza nel mondo gli diventa rivelazione di ciò che significa esser-uomo, tanto più egli sa circa la solitudine». Proprio perché l'uomo è «il palcoscenico della battaglia dello spirito», è portato ad ammalarsi spiritualmente nel momento in cui egli fa esperienza dell'«assenza del tu» (*Dulosigkeit*). Certamente, l'uomo è «colui che ha la parola» (*Worthaben*), ognuno ha un suo «nome proprio» datogli da Dio, ma la sua vita è autentica nel momento in cui si crea un ponte con l'altro uomo, nel momento in cui questi mi interpella e dialoga con me. Di fronte alla frantumazione dell'esistenza dell'uomo primo-novecentesco, che ha perduto la propria identità, l'unico modo di recuperarla o, per lo meno, di accettarla nella sua frantumazione (non è forse questo il senso della scomposizione inquieta dell'immagine del volto umano rappresentata dalle avanguardie artistiche e da molti artisti del XX secolo?), è andare incontro al «tu» tramite la parola, ricercando quel dialogo che l'uomo non possiede primariamente per motivi naturali o sociali, ma spirituali.

«Dia-logo» significa, quindi, prima di tutto, «stare-tra-le-parole» degli uomini, abitarle, lasciarsi attraversare da esse, tenendo presente che questo è possibile

solo nel momento in cui impariamo ad abitare quel «dia» – quel «tra» – che ci rende certi che è possibile una relazione con un «altro» essere umano, il quale non può essere ridotto alle idee che noi abbiamo su di lui, che non possiamo semplicisticamente integrare nei nostri schemi culturali, ma che chiede di farne parte così com'è, in quella «distanza originaria» che caratterizza ogni autentica relazione. Per questo – scrive Martin Buber nell'importante saggio *Distanza originaria e relazione* (1950) – «la conversazione autentica [...] significa accettazione dell'alterità. Quando due uomini si scambiano le loro opinioni, profondamente differenti, riguardo a un oggetto, ciascuno con l'intenzione di convincere l'interlocutore della giustezza del proprio punto di vista, per quanto riguarda il senso dell'essere uomo, tutto dipende dal fatto che ciascuno intenda l'altro quale egli è, che cioè, pur con tutto il desiderio di influenzarlo, lo accetti e lo confermi senza riserve nel suo essere-questo-uomo-qui, nel suo essere-fatto-così».

La vita dell'uomo che abita l'epoca post-moderna è una vita, però, molto complessa, sempre più «glocale» (Bauman), nella quale il dialogo con l'«altro uomo» (Lévinas) deve sempre tenere presente che non c'è solo il «tu», ma il «terzo», cioè «l'altro dell'altro», che non necessariamente è anche un mio «tu». Bisogna, per questo, tenere presente i pregiudizi che ciascuno di noi ha nell'avvicinarci all'altro (Gadamer), le differenze che definiscono profondamente le nostre identità (Jacques Derrida), perché la vita degna di questo nome deve essere guidata anche da un «agire comunicativo» disinteressato (Jürgen Habermas). Quello che gran parte della filosofia post-moderna ci ha insegnato, in altri termini, come del resto possiamo vedere dagli

studi culturali, è che è diventato necessario apprendere un modo diverso di parlare con gli altri e degli altri, che il dialogo che noi abbiamo con l'«altro» è sempre condotto a partire da un contesto storico-sociale ben preciso che, seppur volto a conoscerlo per quello che è, tende molto spesso anche a bloccarlo entro schemi culturali che ne distorcono la possibilità comunicativa, rendendolo ancora una volta dipendente dal nostro modo di pensare. Il dialogo, invece, è primariamente una responsabilità verso l'altro, le generazioni future, il creato e tutti i suoi abitanti, alla fin fine un «essere giusti» nei suoi confronti.

## II. L'altro

Da questo punto di vista è l'«altro» il secondo concetto-chiave, a cui bisogna fare riferimento per elaborare un'etica civile. Nell'epoca della «morte di Dio» – come ha recentemente ricordato lo psicanalista analitico Luigi Zoja – pare che sia morto anche il «prossimo», chi ti sta accanto, dove va rilevato come queste due morti siano profondamente connesse: «L'uomo cade in una fondamentale solitudine. È un orfano senza precedenti nella storia. Lo è in senso verticale – è morto il suo Genitore Celeste – ma anche in senso orizzontale: è morto chi gli sta vicino. È orfano dovunque volti lo sguardo».

Le relazioni sono in questi ultimi secoli aumentate esponenzialmente per tutti. In un mondo ormai abitato da sette miliardi di persone, un essere umano può incontrare nel corso della sua giornata – realmente, ma anche virtualmente – migliaia di persone, per lo più volti sconosciuti e l'alienazione – l'astrarsi da una vita sempre più congestionata e stressata – non è quasi

più una patologia, ma il modo per sopravvivere entro tale complessità. Il filosofo tedesco Peter Sloterdijk ci ha recentemente ricordato che «la funzione dei media, nelle società stress-integrate multiambientali, consiste nell'evocare e nel provocare le collettività in quanto tali, suggerendo ogni giorno, a ogni ora, nuovi motivi di inquietudine: spunti di indignazione, di invidia, di presunzione, una quantità di consigli che si rivolgono all'emozionalità, alla predisposizione, all'ansia e all'indiscrezione dei membri della società». Se i *social network* ci hanno abituato a pensare che le nostre relazioni online siano molto simili a quelle che avevamo un tempo «in carne e ossa» e che un semplice «mi piace», cliccato velocemente sulla tastiera, sia sufficiente a lasciare la nostra impronta affettiva nel mondo, non possiamo dimenticare che anche questo è un segno dei tempi, nel quale la relazione con l'altro è sempre più improbabile, mediata da protesi che ci aiutano a non farci più toccare da nessuno (Derrida).

Nonostante questo, però, «siamo circondati da esseri e da cose con i quali intratteniamo relazioni. Siamo con gli altri con la vista, con il tatto, con la simpatia, con il lavoro in comune. Io tocco un oggetto, vedo l'altro, ma non sono l'altro. Tra esseri ci si può scambiare tutto tranne l'esistere» (Lévinas). Se nell'epoca cosiddetta post-umana il rischio è che l'«altro» si rarefaccia, divenga immateriale, il corpo dell'altro – che «la metafisica fin qui non ha ancora toccato» (Heidegger) come problema metafisico di fondo della nostra epoca – si dà in tutta la sua esuberante contraddittorietà: in una società dove il prossimo emoziona sempre di meno, per esempio, il bisogno istintivo di compassione ricerca, tramite meccanismi cinici e voyeuristici che penetrano nell'intimità delle vite, altre modalità di farci sentire

vicini all'altro. Che ci piaccia o meno, «la vita in diretta» non è più soltanto il titolo di una trasmissione televisiva, ma è il modo che molti ormai praticano per stare «a distanza di sicurezza», occupandosi degli altri, senza farsi da essi toccare. Ha ragione la filosofa italiana Graziella Berto quando dice che «nelle immagini che danno forma alla nostra esperienza, a partire dalla nostra stessa immagine, nei discorsi che danno ordine al mondo e ci inscrivono in esso, fin dal nostro nome, nell'insistenza di qualcosa che eccede queste due dimensioni, e che ritorna proprio nella sua irrepresentabilità, in primo luogo quella della nostra morte, nell'intrico di queste tre dimensioni incontriamo l'altro: non come colui che ci viene incontro dal di fuori, ma come quello di cui è intessuta la nostra esperienza». Proprio in questo senso, l'esperienza dell'uomo tardo-moderno è un'esperienza plurale, sia *ad intra* (Arthur Rimbaud amava dire: «io sono un altro») che *ad extra*, nel senso cioè che il «fatto del pluralismo» (Rawls) è la nota caratterizzante della nostra epoca.

### III. Il pluralismo

Dobbiamo soprattutto alla ricerca sociologica di questi ultimi anni di averci fatto comprendere meglio come la storia del Moderno vada vista come un grande processo di «differenziazione sociale» (Simmel) delle diverse sfere di vita, entro le quali l'uomo della tarda modernità vive e si esprime. Se l'essenza della società – come ebbe già modo di ricordare Ferdinand Tönnies sul finire del XIX secolo – si caratterizza per un alto grado di individualismo, impersonalità e contrattualismo, nel quale gli esseri umani restano «separati nonostante tutti i legami, mentre là [nella comunità]

rimangono legati nonostante tutte le separazioni», non si deve dimenticare il fatto che, dopo l'11 settembre 2001, in Occidente, è tornata alla ribalta la questione di come conciliare quelle che il filosofo della politica americano John Rawls ha chiamato le «dottrine comprensive» (siano esse religiose, filosofiche o morali) – che, per molti aspetti, il «contratto sociale» moderno aveva relegato nell'ambito privato dell'esistenza – con il loro risvolto pubblico, che necessariamente pare caratterizzarle.

Quello su cui, in altri termini, occorre riflettere per comprendere appieno la problematica del pluralismo riguarda gli effetti di quell'immane processo di secolarizzazione, che ha trovato in Occidente il proprio luogo massimo di attuazione, il quale è stato compiutamente descritto nei suoi tratti fondamentali da molti filosofi e teologi del XIX e XX secolo. Se è possibile sostenere che questo processo di secolarizzazione ha, da una parte, dato luogo a un «contratto sociale» che ha cercato di neutralizzare l'aspetto religioso della vita, privatizzandolo (Prodi), e se è sostenibile l'affermazione secondo cui oggi saremmo «oltre la secolarizzazione» (Casanova), abitando un'epoca «post-secolare» (Habermas), è indubbio, d'altra parte, che soprattutto l'Europa – e, in tal senso, tutti quei paesi che a essa si richiamano per quanto riguarda le loro radici spirituali – si trova di fronte a una sfida di notevoli proporzioni, riguardante il come far convivere tra loro cittadini per i quali la diversità religiosa va considerata come un aspetto fondamentale del «pluralismo morale», al quale devono dare una risposta le attuali democrazie. Se è vero – come hanno recentemente ricordato Jocelyn Maclure e Charles Taylor – che l'elemento caratterizzante della società odierna è il pluralismo mora-

le e che lo stato è chiamato a non imporre ai propri cittadini alcuna visione del mondo e del bene, religiosa o secolare che sia, favorendo invece una loro autonomia e tutelandone la libertà di coscienza, è necessario trovare tra questi cittadini un «consenso per intersezione» (*overlapping consensus*), in modo che, nel momento in cui entrano in società, in uno spazio pubblico-politico nel quale esistono una molteplicità di idee di bene, siano disposti a difendere i propri valori e le proprie dottrine comprensive, «portando ragioni appropriatamente pubbliche» (Rawls). Proprio perché l'Illuminismo ha profondamente segnato in questi ultimi secoli i rapporti tra religione e politica e nessun ritorno alle religioni politiche può essere ingenuamente riproposto in un'epoca post-secolare come la nostra, il dialogo tra le fedi e le culture deve tenere presente, da una parte, che lo stato liberale nel quale tale dialogo avviene, contempla una separazione tra la religione e la politica (da cui proviene la spinta secolarizzante dell'Illuminismo), ma dall'altra deve fare i conti con il fatto che oggi è essenziale per le diverse fedi essere sempre più politicamente presenti nell'ambito pubblico, facendo valere quelle differenze religiose che l'essere entrati in una «epoca post-leviatanica» (Marramao) o «post-secolare» (Eder) comporta. Se – come ha ricordato Habermas – «lo Stato liberale pretende soltanto da coloro che fra i suoi cittadini sono credenti di suddividere la propria identità, per così dire, in quote pubbliche e quote private» (è questa la situazione storico-spirituale che ha caratterizzato fino a poco tempo la storia occidentale), come farà tale stato ad attrezzarsi dal punto di vista teologico-politico, se intende imporre ai propri cittadini di rinunciare alle concezioni di bene di cui essi sono portatori, nel momento in cui intendono vivere

pacificamente assieme agli altri? Non bisognerà forse incamminarsi verso una visione diversa del mondo nel quale noi tutti oggi viviamo, che potremmo chiamare «interculturale»?

#### IV. L'interculturalità

È l'uomo moderno – un navigatore, prima che un metafisico – ad aver appreso di essere abitatore di un mondo nel quale gli spazi si sono fatti sempre più ampi. Se già alcuni scienziati (Copernico) e teologi (Cusano) del XV secolo si fecero portavoce di questa nuova consapevolezza, unitamente a coloro che a partire da quegli anni si avventurano nelle prime circumnavigazioni del globo (Magellano e Del Cano, tra il 1519 e il 1522; Francis Drake, tra il 1577 e il 1580), è nel XVI secolo che un filosofo e teologo come Giordano Bruno e un letterato come Michel Montaigne testimoniano chiaramente questa nuova coscienza metafisica. Se Giordano Bruno parlerà dell'infinità dell'universo e dell'esistenza di una pluralità di mondi, forse, abitati, Montaigne, negli *Essais* (1580), scriverà: «Ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi».

Mentre quasi un secolo dopo Pascal, nei *Pensées* (1669), affermerà in modo quasi ansiogeno che l'uomo moderno è inserito in una storia della quale non vede i confini: «Vous êtes embarqués». Questo è il motivo di fondo per cui l'uomo moderno sperimenta la sua prima ferita narcisistico-cosmologica: egli sa di non essere più il centro del mondo (come afferma Freud nel 1917). Nel mondo occorre procedere, ma – come scriverà Nietzsche nelle ultime pagine di *Aurora* (1881) – ci si può anche perdere.



Per ovviare a tutto ciò, per porre un freno alla sensazione di spaesatezza che corrode l'uomo moderno dall'interno, si cercò allora di trovare un nuovo punto fermo – l'«io» cartesianamente inteso – a partire dal quale il dubbio circa l'infondatezza del tutto potesse essere vinto. La nascita del Moderno trovò qui il suo inizio e il suo senso profondo. Entro tale orizzonte è nato il romanzo moderno – ce l'ha ricordato Milan Kundera –, ma per questo «io» è chiaro che «la vida es sueño» (Calderón de la Barca) e la realtà ha in sé qualcosa di fantasmatico.

Se è il «punto di vista» (Chladenius) dell'osservatore in solida posizione (quello occidentale, ovviamente) che inaugurò la visione moderna del mondo, dall'altra parte del globo, in quello stesso momento, il gesuita Matteo Ricci (1552-1610) costruì un mappamondo (ce ne sono ben cinque edizioni: 1583, 1600, 1602, 1603, 1608) che rappresentava la Cina in posizione centrale, mentre l'Occidente era riprodotto in una posizione periferica. È stato solo un mero ribaltamento prospettico, oppure questa diversa rappresentazione del mondo esprimeva l'idea che l'Oriente stava diventando il nuovo centro del mondo? Se la Cina è la terra dove sorge il sole, l'Occidente è la terra del tramonto (*Abendland*), ma per Matteo Ricci – come anche per molti missionari dell'epoca – l'universalismo era ormai una chimera e lo sguardo sul mondo sembrava già rinviare a ciò che sarebbe accaduto alcuni secoli più tardi. Imparare a guardare il mondo da un altro luogo, con altri occhi, ciò venne annunciato in questo evento. Certo, non era più possibile guardare gli altri con i nostri occhi.

A metà del XVII secolo, l'Illuminismo ormai alle porte cominciò a percepire chiaramente che esiste una

forte connessione tra il processo storico, di marca occidentale, e l'ambiente geografico-culturale circostante che esso vuole etnocentricamente integrare a sé. Grazie alla scoperta che nuovi popoli e culture andavano affacciandosi sulla scena del mondo, illuministi come Montesquieu, Voltaire, Herder e Condorcet coglievano che le differenti culture dovevano essere conosciute *iuxta propria principia*. Essi cercavano di relativizzare il proprio «punto di vista», ma pur tuttavia continuarono a giudicare le altre culture e gli altri popoli sul metro di un proprio paradigma illuministico.

Chi portò l'Illuminismo – il regno del *logos* occidentalmente inteso – a sua piena espressione, tagliando così fuori dalla storia intere civiltà – come l'India, la Cina e l'Africa – fu G.W.F. Hegel (1770-1831). Alcuni inquietanti passaggi delle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* (del 1822/1823 e, postume, del 1837) danno un assaggio del colonialismo culturale insito nella sua filosofia: «La storia mondiale procede da Oriente a Occidente, poiché l'Europa è senz'altro la fine della storia, l'Asia è il suo inizio». E ancora: «In Oriente sorge il sole fisico, esteriore, che tramonta in Occidente; ma qui sorge il sole interiore della coscienza di sé, che diffonde uno splendore superiore». E poi: «La Cina e l'India giacciono, per così dire, ancora fuori della storia».

Per Hegel le culture non occidentali non possiedono il *logos* e, se sono portatrici di una verità, questa è ancora a uno stadio «rappresentativo», non concettuale. Per questo motivo le altre culture non svolgono una parte decisiva nello svolgimento e nel progredire della storia del mondo. Hegel colse attorno a sé la presenza di altre culture, ma le integrò prepotentemente entro un sistema che desse loro un senso. Furono

alcuni filosofi di poco successivi a Hegel – come Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich Nietzsche (1844-1900) – a concedere uno spazio un poco più ampio alle filosofie religiose extraeuropee, in vista di una de-europeizzazione e decostruzione del pensiero occidentale. E questo fu l'inizio di qualcosa che cominciava a cambiare.

Il XX secolo inizia con la messa al centro degli interessi di molti intellettuali dell'«alterità» non soltanto a opera della psicanalisi (Sigmund Freud nel 1921 in *Psicologia delle masse e analisi dell'io* scriverà: «Nella vita psichica del singolo, l'altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto, in questa accezione più ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è anche, fin dall'inizio, psicologia sociale»), ma a opera anche di alcuni filosofi (i cosiddetti «dialogici») – come Martin Buber (1878-1965), Franz Rosenzweig (1886-1929) e Ferdinand Ebner (1882-1931) – che, con un gesto sommamente post-hegeliano, pongono come centrale nelle relazioni il «tu». In piena epoca post-metafisica e secolarizzata, essi fanno ritorno a una riflessione filosofico-religiosa: l'unico essere da cui l'essere umano possa ricevere un'identità, è Dio, e cioè quel «Tu» che, interpellando ogni essere, lo chiama a una risposta e, alla fin fine, alla responsabilità. Se il dialogo è l'unico medium necessario per «essere giusti con l'altro» (Ebner) e per cercare una relazione autentica con le persone di altre culture, anche la sociologia primo-novecentesca (Simmel soprattutto) inizia a occuparsi dell'«estraneo» e dello «straniero», le cui figure saranno ulteriormente riprese e approfondite da alcuni importanti filosofi della fine del XX secolo (Lévinas, Derrida, Waldenfels).

Se sul finire del XX secolo si va verso la consapevolezza – grazie agli studi post-coloniali – che l’Oriente è un’invenzione dell’Occidente (come mostrano Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Stuart Hall e Homi Bhabha) e che l’Occidente non può più essere lo sguardo normativo attraverso cui considerare e colonizzare l’altro, oggi la filosofia e la teologia interculturali hanno appena iniziato un cammino di autoriflessione su se stesse e sul proprio statuto epistemologico a partire dall’identità culturale dei popoli del mondo. Per comprendere l’altro, è necessario comprendere come si rapportano gli altri popoli alle filosofie e alle teologie etnocentricamente situate, ma soprattutto è necessario cominciare a costruire degli spazi interculturali, nei quali dare vita a una trasformazione reciproca (come hanno mostrato in questi anni l’ermeneutica diatopica di Raimon Panikkar, la polilogica della ragione di Franz Martin Wimmer, la filosofia come pratica trasformatrice di Giangiorgio Pasqualotto, il pensiero eterologico di Christoph Wulf, l’ermeneutica interculturale di Ram Adhar Mall e l’ermeneutica liberatrice-interculturale di Raul Fornet-Betancourt).

### V. L’ospitalità

Una tale visione interculturale del mondo deve avere, però, il carattere dell’ospitalità. È questa, infatti, l’ultima parola che ci può aiutare a costruire un nuovo lessico di civiltà. La filosofia, l’etica, la politica e la letteratura contemporanea hanno trovato in essa un nuovo orientamento di pensiero, perché «il mondo è pieno di voci», ricordava Hermann Broch nel 1934. Grazie a Edmond Jabès, Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida è diventato urgente uscire dalle secche di una tradi-

zione filosofica che ha ridotto l'«altro» a un'appendice dell'«io». Se il Moderno ha elaborato una visione del soggetto come legiferatore del mondo intellettuale e reale (soggetto di), l'epoca post-moderna va elaborando una visione del soggetto come dipendenza, svuotamento, kenosi, vuoto (soggetto a). Non siamo più di fronte a un «individualismo proprietario» (Barcellona), ma a un individuo «espropriato, esposto all'altro, abbandonato» (J.L. Nancy) all'altro, del quale egli è, al contempo, ospite, ostaggio e nemico.

Il «messianico senza messianismo» è la figura teologica che permetterebbe – secondo Derrida – di pensare una «cultura universalizzabile delle singolarità» a partire da una escatologia inappropriabile: «Quest'attesa arida e priva d'orizzonte – così scrive – accoglie dei grandi messianismi del Libro soltanto il rapporto con l'arrivante che può arrivare – o non arrivare mai – ma di cui per definizione non devo sapere nulla in anticipo. Salvo che ne va della giustizia, nel senso più enigmatico di questo termine».

Lo stesso Derrida, a partire da un cammino di ripensamento e decostruzione dell'eredità fenomenologica di Emmanuel Lévinas, che in *Totalità e infinito* ci avrebbe lasciato «in eredità un immenso trattato sull'ospitalità», si è appropriato della nozione di ospitalità per pensare diversamente la venuta dell'altro e l'idea della legge a cui l'ospite deve sottostare. Secondo Derrida «l'ospitalità diventa il nome stesso di ciò che si apre al volto, di ciò che, più precisamente, l'«accoglie». Il volto si offre sempre a un'accoglienza e l'accoglienza accoglie solo un volto». Se l'ospite, entrando in casa di altri, entra in un mondo che non gli appartiene, che gli è estraneo, colui che ospita deve in qualche modo, se vuole praticare la legge dell'ospitalità, accogliere l'al-

tro, facendolo sentire a casa propria, dandogli luogo, in modo assoluto e incondizionato.

L'ospitalità è l'essenza dell'etica, il carattere mediante il quale essa, oggi, pare manifestarsi. L'etica non esiste, oggi, se non nel modo dell'essere ospitali, aperti allo «straniero» – evento o altro uomo che sia – verso il quale ciascuno diventa «dimora», «apertura accogliente». Allo straniero – scrive ancora Derrida – noi dobbiamo dire: «Affrettati a entrare, “vieni dentro”, “vieni in me”, non soltanto verso di me, ma in me: occupami, prendi posto in me, il che significa, al contempo, prendi anche il mio posto, non accontentarti di venirmi incontro o “da me” [*chez moi*]». L'uomo, in questo senso, diventa ospite e ostaggio dell'altro uomo, in «un'accoglienza muta, a braccia aperte, nel più perfetto silenzio in cui si apre una porta, quasi che solo esso sia in grado di custodire quel segreto che l'arrivante ci offre in dono e che consente un'ospitalità incondizionata nei confronti dell'altro: lasciarlo straniero nel gesto che lo accoglie inappropriabile».

Ma come ha spiegato Benveniste, la nozione di «ospite» (lat. *hospes*) è la risultante di «un antico composto», nel quale due nozioni ben distinte – quella di *hostis* (nemico) e quella di *hospes* (ospite) – alla fine si ricongiungono: «*Hospes* rappresenta \*hosti-pet-s». Come a dire che nell'ospitalità c'è sempre dell'ostilità, c'è sempre il nemico che fa capolino. L'altro rimane sempre altro. Inintegrabile. E solo per questo possiamo avere una relazione. Per questo – ricorda Derrida – la legge incondizionata dell'ospitalità assoluta che «esige che io apra la mia dimora e che la offra [...] all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli dia luogo, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entra-

ta in un patto) e neppure il suo nome», si scontra con le condizioni concrete dell'ospitalità a cui l'ospite viene e deve essere accolto. La legge dell'ospitalità – quella giustizia incondizionata che mi impone di accogliere l'altro senza riserve e senza contropartita – è una sorta di «pungolo nella carne» per le leggi dell'ospitalità, che sono proprio da essa costantemente messe e tenute «in un moto incessante di progresso».

Nell'ospitalità noi possiamo essere giusti con l'altro, sapendo, però, che se da un lato esiste un diritto, fatto di norme e di regole, alle quali chi ospita e chi è ospitato in qualche modo devono sottostare, esiste, dall'altro lato, una giustizia assoluta, così intransigente e urgente da non ammettere costrizioni o regole. La legge d'ospitalità è alla fin fine sempre una giustizia d'ospitalità. Dal momento che l'altro sta-sempre-venire, l'ospitalità, così come la giustizia con cui lo devo trattare, deve essere infinita, come una sorta di «dono senza restituzione, senza riappropriazione e senza giurisdizione», dice ancora Derrida. «Infatti, per essere ciò che “deve” essere, l'ospitalità non deve pagare un debito, né essere pretesa come dovere: di pura cortesia, non “deve” essere offerta all'ospite [invitato o visitatore] né “conformemente al dovere” e neppure, per usare ancora la distinzione kantiana, “per dovere”. Tale legge incondizionata dell'ospitalità, se così possiamo pensarla, sarebbe dunque una legge senza imperativo, senza ordine e senza dovere. Una legge senza legge, insomma. Qualcosa che fa fare senza esigere. Poiché se pratico l'ospitalità per dovere [e non soltanto conformemente al dovere], quest'ospitalità di adempimento non è più un'ospitalità assoluta, non è più cortesemente offerta al di là del debito e dell'economia, offerta all'altro, un'ospitalità

inventata per chi arriva, per il visitatore imprevisto considerato nella sua unicità».

Essere giusti, allora, è non essere mai abbastanza giusti, una sorta di differimento di quella giustizia che, per essere all'altezza di se stessa, deve essere improrogabile, quasi un eccesso che preme, un'imminenza che urge, che non vuole essere rimandata. Essere politicamente ospitali, elaborare una democrazia dell'ospitalità entro un contesto di civiltà significa operare la giustizia, «lasciare l'altro essere altro», nella consapevolezza che la storia dell'ospitalità è anche e sempre «una perversione sempre possibile della Legge dell'ospitalità (che può sembrare incondizionata) e delle leggi che la limitano e la condizionano, iscrivendola in un diritto». Così si è espresso il filosofo italiano Giorgio Agamben circa l'idea dell'amore: «Vivere nell'intimità di un essere estraneo, e non per avvicinarlo, per renderlo noto, ma per mantenerlo estraneo, lontano, anzi: inapparente, così inapparente che il suo nome lo contenga tutto. E, pur nel disagio, giorno dopo giorno non esser altro che il luogo sempre aperto, la luce intramontabile in cui quell'uno, quella cosa resta per sempre esposta e murata».

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., *Idea della prosa*, Feltrinelli, Milano 1985.
- AIME M., *Una bella differenza. Alla scoperta della diversità del mondo*, Einaudi, Torino 2009.
- BAUMAN Z., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma 2004.
- BIRNBACHER D., *Verantwortung für die zukünftige Generation*, Reclam, Stuttgart 1988.
- BONITO V.M. (a cura), *Età dell'inumano. Saggi sulla condizione umana contemporanea*, Carocci, Roma 2005.



- BUBER M., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993.
- CAROLI F., *Storia della fisiognomica. Arte e psicologia da Leonardo a Freud*, Electa, Milano 2012.
- CASANOVA J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.
- COCCOLINI G., *Ospite, ostaggio, nemico*, Pardes Edizioni, Bologna 2005.
- (a cura), *Interculturalità come sfida: filosofi e teologi a confronto*, Pardes Edizioni- Dehoniana Libri, Bologna 2008.
- *L'identità*, EMI, Bologna 2009.
- DE MICHELI M., *Le avanguardie artistiche del Novecento*, Feltrinelli, Milano 1988.
- DERRIDA J., *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- *Sull'ospitalità*, Baldini&Castoldi, Milano 2000.
- *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti, Genova-Milano 2007.
- EBNER F., *Parola e Amore. Dal Diario 1916-1917. Aforismi 1931*, Rusconi, Milano 1983.
- *La parola e le realtà spirituali: frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998.
- FORNET-BETANCOURT R., *Trasformazione interculturale della filosofia*, Pardes Edizioni-Dehoniana Libri, Bologna 2006.
- GORSKI P. - KIM D.K. - TORPEY J. - VAN ANTWERPEN J. (a cura), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York Press, New York 2012.
- HABERMAS J., *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, 99-112.
- *Nachmetaphysische Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2012.
- HOUELLEBECQ M., *La possibilità di un'isola*, Bompiani, Milano 2005.
- JONAS H., *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.
- LÖWITZ K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949.
- LYOTARD J.F., *L'umano*, Lanfranchi, Milano 2001.
- MACLURE J.J. - TAYLOR C., *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- MARRAMAO G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

- NANCY J.L., *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995.
- PRODI P., *Cristianesimo e potere*, il Mulino, Bologna 2012.
- RAWLS J., *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.
- ROVATTI P.A. (a cura), *Scenari dell'alterità*, Bompiani, Milano 2004.
- SIMMEL O., *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- SLOTERDIJK P., *Stress e libertà*, Cortina, Milano 2012.
- TÖNNIES F., *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Torino 1963.
- ŽIŽEK S., *Benvenuti in tempi interessanti*, Ponte alle Grazie, Milano 2012.
- ZOJA L., *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009.



II.

## ETICA AMBIENTALE



## L'ETICA CIVILE NEL TEMPO DEL CAMBIAMENTO CLIMATICO

---

*Matteo Mascia\**

### I. *La questione ambientale per una rinnovata etica civile*

L'importanza e l'urgenza di ricostruire le ragioni del vivere assieme, in un orizzonte di lungo periodo, non può prescindere dalle mutate condizioni della realtà in cui viviamo oggi, sempre più condizionata dalla questione ambientale. I dati e le conoscenze fin qui elaborati e messi a disposizione dalla ricerca scientifica denunciano il crescente inquinamento e degrado delle risorse naturali. Questo nostro tempo si caratterizza per un insostenibile sfruttamento dei *commons* ambientali (aria, acqua, energia, biodiversità, terra) non più solo su un'area geografica delimitata o su singoli ecosistemi ma a livello globale. Secondo le più avanzate ricerche scientifiche, fenomeni quali il cambiamento climatico, la perdita di biodiversità e la modificazione del ciclo biogeochimico dell'azoto avrebbero già oltrepassato i

---

\* Coordinatore Progetto etica e politiche ambientali della Fondazione Lanza.

«confini planetari» che l'intervento umano non avrebbe dovuto superare<sup>1</sup>.

Gli impatti sulle persone e sulle comunità, che vengono da un uso insostenibile e per molti aspetti sconsiderato del territorio e delle sue risorse e da un crescente inquinamento dell'ambiente causato dalle attività umane, sono già oggi evidenti. All'approfondimento e agli studi via via più documentati a livello scientifico si può affiancare una cronaca quotidiana, sempre più ricca di eventi e tragica di conseguenze, che registra il succedersi delle emergenze ambientali.

Le nostre società sono entrate in una nuova era, quella dell'«Antropocene»<sup>2</sup>, e sono chiamate a una profonda trasformazione dei codici culturali che sono alla base dell'atteggiamento umano verso l'ambiente e le sue forme di vita, risignificando, in chiave ecologica, principi e valori che sono parte del bagaglio culturale e della tradizione delle nostre società, si pensi a parole quali: responsabilità, giustizia, cooperazione, sussidiarietà, partecipazione<sup>3</sup>. Sempre più numerosi sono gli indicatori che segnalano come la questione ambientale si intersechi fortemente con la ricerca del bene comune e, dunque, con la riflessione legata alla ricerca di una rinnovata etica civile.

---

<sup>1</sup> Particolarmente ampia è ormai la letteratura in materia, per tutti si segnalano i rapporti del Worldwatch Institute, pubblicati in Italia da Edizioni Ambiente, gli studi del Wuppertal Institut, i rapporti scaricabili direttamente dai siti web dell'Ipcc, [www.ipcc.org](http://www.ipcc.org), dell'Unep, [www.unep.org](http://www.unep.org), dell'Eea, [www.eea.europa.eu](http://www.eea.europa.eu).

<sup>2</sup> La definizione è di P.J. CRUTZEN, *Benvenuti nell'Antropocene! L'uomo ha cambiato il clima. La terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005.

<sup>3</sup> Si veda il mio intervento *Etica civile, beni comuni e sostenibilità* in FONDAZIONE LANZA (a cura), *Etica civile. Una proposta*.

## II. Nuovi rischi per la società e la convivenza civile nel tempo del cambiamento climatico

Il cambiamento climatico, in particolare, rappresenta quel fenomeno «moltiplicatore di minacce» che pone già oggi e porrà sempre di più in futuro (nell'arco di questo XXI secolo) l'urgenza di ripensare il nostro modo di vivere nel mondo. Una panoramica delle possibili conseguenze derivanti dal progressivo avanzamento del riscaldamento globale è presentata con crescente preoccupazione da numerosi rapporti sulla sicurezza internazionale elaborati in ambito Unione Europea e Nazioni Unite<sup>4</sup>.

Le minacce alla sicurezza internazionale denunciate in questi rapporti hanno conseguenze dirette e indirette, seppure in modo differenziato, a livello di singoli stati così come sulle persone e sulle società umane in ogni parte del pianeta. Le trasformazioni climatiche aumentano la vulnerabilità e dunque la fragilità delle comunità umane dal punto di vista delle sicurezze economiche, sociali e ambientali. Si pensi a questioni quali l'accesso sempre più difficile, limitato e conflittuale alle risorse naturali: l'energia da fonti fossili, l'acqua, la stessa terra. Si pensi alla sicurezza alimentare che già oggi rappresenta un'emergenza globale. La vulnerabilità riguarda però anche la salute umana minacciata da eventi estremi crescenti

---

<sup>4</sup> UNDP, *Rapporto sullo sviluppo umano 18. Resistere al cambiamento climatico*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007; COMMISSIONE EUROPEA, *Cambiamenti climatici e sicurezza internazionale*, documento dell'Alto Rappresentante Pesc al Consiglio Europeo, marzo 2008 in [www.europa.eu](http://www.europa.eu); UN GENERAL ASSEMBLY, *Climate change and its possible security implications. Report of the Secretary General*, New York, A/64/350, september 2009; OSSERVATORIO DI POLITICA INTERNAZIONALE, *Cambiamenti climatici e governance della sicurezza: la rilevanza politica della nuova agenda internazionale*, maggio 2010.



per intensità e frequenza, ma anche dall'aumentata esposizione ai fattori inquinanti.

Cresce la preoccupazione che gli impatti del cambiamento climatico sugli equilibri naturali e sulle comunità umane possano influire negativamente sulle opportunità di sviluppo delle popolazioni povere del Sud del mondo, aumentando l'instabilità in stati già fragili e favorendo l'aumento di tensioni e di radicalizzazioni sociali interne. Secondo le Nazioni Unite lo stesso raggiungimento degli obiettivi del millennio, che già ora vede un evidente ritardo, potrebbe essere compromesso, se non si riesce a mitigare gli effetti negativi del clima che cambia. Ma anche i paesi ricchi del Nord del mondo non sono immuni da rischi relativamente alla possibilità di sviluppo futuro se non vi sarà la capacità politica ed economica, ma prima ancora culturale, di ripensare i tradizionali *drivers*, primo fra tutti quello energetico con una progressiva sostituzione delle fonti fossili con quelle rinnovabili.

Le preoccupazioni riguardano anche il rischio di un progressivo indebolimento delle istituzioni democratiche come conseguenza dell'incapacità delle stesse di dare risposte adeguate alla crisi climatica/ambientale. A livello multilaterale (Onu, Wto, Ue) potrebbero acuirsi le tensioni e la conflittualità tra vecchie e nuove potenze economiche e tra queste e i paesi poveri del Sud del mondo più colpiti e con una minore capacità di adattamento ai cambiamenti imposti dal riscaldamento globale. Ma anche all'interno dei singoli paesi le istituzioni democratiche potrebbero subire una crescente delegittimazione come conseguenza del deterioramento delle condizioni economiche e sociali delle proprie comunità.

Senza andare troppo lontano basti pensare al nostro paese e alla crescente delegittimazione che le istituzioni stanno vivendo, e in cui le vicende ambientali vanno assumendo un peso crescente. Si pensi agli eventi meteorologici estremi che negli ultimi anni hanno interessato l'Italia dal Nord al Sud evidenziando una carenza nella programmazione urbanistica, nella manutenzione del territorio, nella predisposizione di adeguati e funzionanti piani di evacuazione e di protezione civile... Sono aspetti che contribuiscono ad allargare quel sentimento di sfiducia e di delegittimazione nei confronti delle istituzioni che è cresciuto enormemente in questi ultimi vent'anni, anche a seguito di scelte politiche, economiche e culturali volte a perpetuare un sistema di potere, più che a comprendere e cercare di rispondere alle trasformazioni sociali di un mondo in continuo cambiamento.

### III. *Sostenibilità, vulnerabilità, resilienza: parole per una rinnovata etica civile*

La protezione del clima e, più in generale dell'ambiente, non ha dunque a che fare semplicemente con la protezione di alcuni ecosistemi, di specie a rischio di estinzione, di tutela dei raccolti agricoli, ma richiama fundamentalmente la necessità di adottare misure per la tutela e la promozione dei diritti fondamentali delle persone, cioè di quei bisogni vitali che consentono la vita buona per chi vive oggi sul pianeta e per chi verrà domani<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> W. SACHS, *Climate Change and Human Rights*, in M. MASCIA - L. MARIANI (a cura), *Ethics and climate change. Scenarios for justice and sustainability*, Cleup, Padova 2010.

I rapporti sono chiari nell'indicare come già oggi, ma sempre di più in futuro, il benessere delle persone e delle comunità umane dipenda in misura crescente dalla capacità di ridurre l'impronta ecologica, avviando percorsi di sviluppo sostenibile, in grado di garantire un miglioramento della qualità della vita delle persone che vivono sul pianeta e delle future generazioni.

La riflessione sulla sostenibilità sta offrendo un importante e indispensabile contributo per la comprensione delle interrelazioni tra ecologia umana ed ecologia naturale, specie su questioni quali l'impatto – cioè il peso delle società umane sull'ambiente naturale e le sue risorse – e sulla qualità e quantità dei servizi ecosistemici (il capitale naturale) offerti gratuitamente dalla natura allo sviluppo della vita umana sul pianeta. La comprensione di tali interazioni tra sistemi socio-economici e sistemi naturali è indispensabile per elaborare efficaci politiche di risposta in grado di ridurre gli effetti negativi delle attività umane sull'ambiente naturale ricercando un più equilibrato sviluppo economico e sociale a livello individuale e collettivo.

Negli ultimi vent'anni – specie a partire dalla conferenza mondiale su ambiente e sviluppo di Rio De Janeiro del 1992, in cui la prospettiva dello sviluppo sostenibile entra nell'agenda politica a livello internazionale – molto è stato fatto per tradurre la riflessione teorica sulla sostenibilità dello sviluppo in strumenti a livello giuridico, scientifico, politico e culturale. Il concetto di sostenibilità è stato, cioè, tradotto in norme, programmi, ricerche scientifiche e applicazioni tecnologiche che consentono di prevedere, anticipare, innovare, costruire e praticare concretamente modalità diverse di sviluppo, attraverso un'azione integrata delle diverse dimensioni che ne determinano l'evoluzione:

quella *economica*, come capacità di garantire redditi, profitto e lavoro; quella *sociale*, come capacità di rimuovere le disuguaglianze, promuovere coesione sociale e migliorare la qualità della vita; quella *ambientale*, come capacità di mantenere la qualità e la riproducibilità delle risorse naturali, di arricchire e valorizzare il patrimonio storico, artistico e culturale.

Certo, data la dimensione delle trasformazioni richieste dalla costruzione di una società sostenibile, i progressi sono lenti e spesso frammentati e parziali. Ma è importante prendere consapevolezza della presenza di questi strumenti, che legittimano e aprono crescenti spazi di operatività a quanti stanno faticosamente, ma tenacemente, operando per la sostenibilità a livello locale, nazionale e internazionale.

A partire dai primi anni del XXI secolo e come conseguenza del progressivo affermarsi di una scienza della sostenibilità, si è andata definendo e affermando un'altra nozione-chiave per comprendere e rispondere ai cambiamenti che ci attendono. Si tratta del concetto di resilienza «intesa come la capacità di un sistema (sia naturale che sociale) di rispondere positivamente alle perturbazioni che lo possono disturbare». Il concetto di resilienza non fa solo riferimento alla capacità di un sistema di resistere a perturbazioni esterne, quanto piuttosto alla sua capacità di ritornare in equilibrio dopo uno shock (un intervento esterno)<sup>6</sup>. È questo che lo rende particolarmente interessante e rilevante nel contesto dell'approccio della sostenibilità. Come rileva Bologna, la sua importanza è legata al fatto che esso consente di comprendere le modalità attraverso cui i

---

<sup>6</sup> G. BOLOGNA, *Sostenibilità in pillole. Per imparare a vivere in un solo pianeta*, Edizioni Ambiente, Milano 2013.

sistemi socio-economici ed ecologici si autorganizzano e si trasformano nel tempo, anche come conseguenza della loro capacità di adattarsi e trasformarsi a seguito di cambiamenti esterni.

Dal punto di vista dei sistemi sociali, la capacità di resilienza è data in particolare dalla presenza di capitale sociale e dalla qualità dei beni relazionali all'interno di una comunità. Ciò che rende le persone, le famiglie, le comunità capaci di rispondere in modo proattivo alle perturbazioni esterne – si pensi alla profonda crisi economica di questi anni – sono da un lato appunto il capitale sociale, cioè la qualità delle relazioni sociali, la presenza di affetti stabili e sicuri, la rete amicale, la partecipazione associativa, i valori, e dall'altro adeguate politiche sociali per il lavoro, per la casa, per l'assistenza socio-sanitaria, per l'educazione, per la ricerca.

Ciò che qui interessa segnalare è che la crisi ecologica non ha a che fare solo con il superamento dei limiti di riproducibilità degli stock di risorse naturali, ma anche con il raggiungimento dei limiti qualitativi all'interno delle nostre società, limiti che hanno a che fare con la capacità di rigenerare relazioni sociali e di promuovere coesione sociale all'interno di una comunità<sup>7</sup>.

#### IV. Conclusioni

A fronte delle minacce derivanti dal progressivo dispiegarsi della crisi climatico/ambientale le cui conseguenze – come brevemente richiamato – avranno un impatto molto forte sulla stabilità dei sistemi sociali e

---

<sup>7</sup> R. WILKINSON - K. PICKETT, *La misura dell'anima. Perché le disuguaglianze rendono le società più infelici*, Feltrinelli, Milano 2009; L. BECCHETTI, *Il mercato siamo noi*, Bruno Mondadori, Milano 2012.

delle stesse istituzioni democratiche, è necessario attivare politiche per rendere più sostenibili e resilienti le nostre società, a partire dalle città che sono, e lo saranno sempre di più in futuro, il luogo di vita delle persone e delle comunità umane. Si comprende, in questa prospettiva, l'importanza e la centralità politica, economica e culturale assunta dalla riflessione e dalla ricerca nel campo della sostenibilità, della vulnerabilità, della resilienza dei sistemi «socio-ecologici», per riprogettare il cammino delle nostre società nella duplice direzione di ridurre il nostro impatto sull'ambiente naturale e di rafforzare la nostra capacità di adattamento ai cambiamenti che ci attendono.

Per costruire una rinnovata etica civile, tesa a valorizzare ciò che sta alla base dello stare assieme, nel segno della corresponsabilità e della convivialità, nella *civitas* globale del XXI secolo, non si può prescindere dal ricomprendere tra le competenze etiche la ricerca e la comprensione delle interrelazioni esistenti tra i sistemi sociali e quelli naturali. È necessario e indifferibile, dunque, avviare profondi processi di revisione dell'attuale modello di sviluppo, modificando radicalmente le priorità a livello politico, economico e sociale per tenere conto delle trasformazioni in corso in questo nostro tempo definito a livello internazionale del «global and climate change». Occorre anche, d'altra parte, avviare e sostenere nuove modalità di *governance* nelle strategie di sviluppo economico e sociale in grado di agire contemporaneamente su più livelli di governo (internazionale, europeo, nazionale, regionale-locale), su più piani (economico, sociale, ambientale, culturale), su diversi attori (istituzioni, imprese, cittadini) attuando strategie integrate per lo sviluppo umano e la sostenibilità ambientale.

*Giorgio Osti\**

La prospettiva di un'etica civile che possa far da guida per le società moderne può trovare una buona esemplificazione nell'ambito dell'uso del suolo. Possiamo ipotizzare che esista un parallelo fra la crescente complessità della società – che qualcuno chiama anche globalizzazione – e usi del suolo sempre più vari e impattanti. Non si tratta solo di collegare l'etica civile alla questione ambientale ma anche di indagare su come la domanda di terra finisca per essere una gigantesca metafora del funzionamento della società.

### I. Diversità umana e imperativi ecologici

Il punto di partenza è la tensione che si crea fra l'esplosione della diversità umana e sociale e gli imperativi ecologici che richiedono invece di standardizzare e limitare le attività umane al fine di contenere l'uso di risorse, fra cui la terra, sempre più scarse. Perfino l'aria, considerata fino all'ultimo un bene sovrabbondante, deve essere tutelata da un uso eccessivo della sua

---

\* Università di Trieste.

componente di ossigeno a favore di quella di anidride carbonica. Per la terra i limiti sembrerebbero ancora più stringenti tanto da scatenare corse alla terra in aree remote (*land grabbing*) e provvedimenti draconiani in quelle a noi più vicine (stop al consumo di suolo).

L'etica civile si iscrive prima di tutto in ambito intraumano, nella ricerca di garantire la pace sociale fra persone che hanno diverse traiettorie di vita. Cadute le pretese di individuare un ordine sovra individuale di origine divina, incarnato dal sovrano autocratico e dalla religione di stato, si pone il problema di dove trovare un fondamento per così dire laico all'ordine sociale. Come è noto, vi sono le due versioni contrattualiste, quella «dura» di Hobbes che immagina una delega ampia a un ente superiore (il Leviatano) che amministri la giustizia e ponga inevitabili limiti alla libertà individuale, e quella «morbida» di Locke, che immagina più ottimisticamente una certa autoregolazione dei soggetti (il mercato) allorquando vengono garantite alcune basilari protezioni, *in primis* quella della proprietà privata della terra e la libertà dei commerci<sup>1</sup>.

In passato, le proposte politiche che non garantivano la diversificazione delle traiettorie di vita, innanzitutto quella comunista ma anche le dittature di destra, si sono fra loro contrapposte; ma hanno fallito, almeno nelle esperienze di larga scala, proprio sul versante della promozione o della tolleranza del pluralismo sociale. In effetti, le esperienze di socialismo reale sono crollate per via della loro forza omologante, che poi era solo di regime o di facciata, mentre anche in esse la spinta alla differenziazione avanzava inesorabil-

---

<sup>1</sup> J.C. ALEXANDER, *I paradossi della società civile*, «Rassegna Italiana di Sociologia» 3 (1995), 319-339.



mente sotto traccia. L'esistenza di un mercato nero per ogni bene e servizio era appunto questo: un riprendersi dosi di diversità negate dal regime politico.

Tuttavia, il problema della tolleranza o dell'integrazione della diversità resta largamente aperto. Il vecchio adagio liberale dei limiti posti unicamente dalla libertà altrui trova un drammatico punto di arresto quando vi sono da gestire dei *commons*, soprattutto quelli così vasti e remoti (si pensi ai banchi di pesci negli oceani) da rendere assai difficile calcolare dove finisce la libertà di un soggetto e dove inizia la libertà dell'altro.

Etica civile, allora, come punto di mediazione fra la crescente diversità umana e beni pubblici che diventano nella società super industrializzata *commons*, ossia beni a uso rivale sempre più esposti all'azione di opportunisti (*free riders*). I *commons*, soprattutto quelli globali, sono nella condizione di scatenare nuovi conflitti, nuove tragedie, che secondo Hardin potrebbero essere prevenute o con soluzioni alla Hobbes (un grande guardiano internazionale dotato di forti mezzi di dissuasione) o con soluzioni alla Locke (con una razionale divisione in lotti privati dei beni, in particolare della terra che li contiene). Etica civile, dunque, come mediazione fra le soluzioni dei due filosofi oppure come mitica terza via? Etica civile come mero compromesso fra stato e mercato oppure come sintesi più alta delle esigenze di socialità e individualità?

## II. *Società civile ed etica civile*

Prima di vedere qualche risposta nel campo applicativo dell'uso del suolo, abbozziamo un breve excursus storico sulla «società civile», una sorta di antece-

dente semantico dell'etica civile<sup>2</sup>. È interessante notare come la società civile sia inizialmente concepita come quella parte del corpo sociale che vuole affrancarsi dalla pretesa di controllo assoluto del sovrano. Essa infatti è rappresentata da quei borghesi che vorrebbero commerciare e industriarsi senza vincoli asfissianti da parte del sovrano e della sua nascente burocrazia. E infatti i diritti civili nascono attorno al diritto di commerciare, di produrre, di associarsi fra borghesi per scopi sociali ed economici.

Non c'è solo questo nelle prime rivendicazioni della società civile; c'è anche la richiesta di autonomia da parte di diverse sfere umane: quella economico-produttiva, appena menzionata, cui vanno aggiunte la sfera della ricerca scientifica e quella della morale, non più legate a testi sacri, tradizioni, voleri assoluti del sovrano. È lo sviluppo della modernità magistralmente descritto da Weber come autonomizzazione delle diverse sfere sociali.

Poi, però, nel momento in cui il mercato si istituzionalizza, assumendo esso stesso regole vincolanti e restrittive, la società civile diventa un'altra cosa; finisce per essere tutto ciò che non sta né dentro lo stato né dentro il mercato. Diventa cioè precisamente due cose:

a) tutte le attività spontanee e libere che però non attengono alla ricerca del profitto;

b) la comunità nazionale che va oltre gli interessi di parte, incarnati dai partiti e dalle organizzazioni sindacali/professionali.

Diventa quindi due cose molto diverse fra loro; la prima è incarnata dal variegato mondo del *non profit*,

---

<sup>2</sup> G. OSTI, *Le basi della convivenza civile nella società italiana*, in A. BEGENAT-NEUSCHÄFER (a cura), *Manuale di civiltà italiana. Materiali ed approcci didattici*, Peter Lang GmbH, Frankfurt a. M. 2010, 329-348.

la seconda non si formalizza e diventa un patrimonio di valori sostanzialmente unificati sotto l'idea di fedeltà e solidarietà alla nazione, una sorta di patriottismo civile. Non è dunque l'opinione pubblica, ma un supposto cemento pre-politico, garante dell'unità della comunità nazionale<sup>3</sup>.

Se allora l'etica civile è frutto della società civile, essa diventa deontologia sociale ossia un ambito di formulazione, discussione e pratica di norme *superpartes*, di principi base sui quali appare giusto chiedere a tutti aderenza e sostegno. Essa scaturisce dai fini non speculativi dell'attività economica (economia civile potremmo dire) e dal tentativo di distinguere la legittima lotta politica tra fazioni dall'interesse generale, una sorta di sfera pre-politica, dove si stabiliscono le regole del gioco, le norme assolute, le condizioni di base per una partecipazione di tutti alla cosa pubblica.

Da questo percorso società-etica civile scaturisce anche un'etica ambientale, nel senso che si individua un'area di intervento che accomuna tutti e quindi deve essere tenuta fuori da interessi di parte. La protezione dell'ambiente è protezione delle condizioni di vita di tutti; è quel minimo comune denominatore senza il quale non vi è possibilità di sussistere, così come in ambito civile senza alcune regole di pacifica convivenza si arriva alla conflittualità permanente, uno stato di violenza endemica. Etica ambientale ed etica civile hanno quindi molte assonanze; l'una e l'altra puntano a stabilire basilari regole di vita al di sopra delle fazioni.

---

<sup>3</sup> P. SZTOMPKA, *Fiducia: la risorsa scomparsa nelle società post-comuniste*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1995.

### III. Il caso dell'etica civile nella gestione del suolo

Nell'uso del suolo si notano gli stessi fenomeni emersi per tutta la società civile: vi è una crescente domanda di terra, derivante dalla diversificazione e dallo sviluppo delle attività umane. In passato la maggior parte dei terreni erano destinati alla coltivazione; ma in seguito alla rivoluzione industriale, grandi superfici sono state occupate per la produzione e la commercializzazione dei prodotti. Industria e mercati hanno infatti bisogno di crescenti spazi, come anche di spazio hanno bisogno le connessioni veloci fra luoghi di produzione e di smistamento delle merci.

La stessa cosa è emersa per gli usi privati e ricreativi del suolo: ampia disseminazione delle case, moltissime seconde case per le vacanze (alcuni milioni solo in Italia) e ovviamente un numero imprecisato di infrastrutture come palestre, parchi giochi, ambulatori, negozi. Emblematico il caso dei centri commerciali sorti nelle aree periurbane e alla confluenza delle strade. Pure le abitazioni e le strutture di servizio hanno bisogno di essere collegate via terra da strade. Le connessioni telematiche e quelle di servizio agli edifici (luce, acqua, gas) sono generalmente interrato, ma le rispettive centrali di erogazione occupano a loro volta grandi spazi. Vi è infine un'altra occupazione di suolo, scarsamente considerata: il cordone o distanza che le varie attività devono avere fra loro e rispetto alle abitazioni. Questo spazio serve ad attutire gli effetti secondari di un'attività su un'altra; ad esempio, un compostatore, che generalmente tratta materiale verde di scarto e fanghi di depurazione, produce cattivi odori, mal sopportati, per cui deve essere posto a una certa distanza dalle abitazioni; ma ciò comporta infrastrutture per raggiungerlo

nonché occupazione di suolo agricolo<sup>4</sup>. Evidentemente il cordone sanitario fra impianti sgradevoli e abitazioni viene in genere riservato a uso agricolo; non viene sprecato quindi, ma neppure valorizzato dato che, ad esempio, sarà difficile giustificare una produzione agricola di pregio nei dintorni di un inceneritore o di una centrale termoelettrica.

Questo ultimo aspetto ci introduce a un carattere fondamentale dell'uso del suolo: la sua destinazione irreversibile o meno. Un campo agricolo può essere abbastanza facilmente convertito da una coltivazione di grano a una di riso con qualche sbancamento; ma la costruzione di una strada o di un edificio rende quasi del tutto irreversibile l'uso del terreno. L'irreversibilità non è assoluta, ma i costi economici e ambientali di un ripristino a terreno produttivo o a verde sono enormi. Ne sanno qualcosa coloro che si occupano di bonifiche industriali, casi in cui oltre alla rimozione dei manufatti dal terreno bisogna anche asportare un ampio strato dello stesso a causa delle contaminazioni che ha subito. Quel terreno asportato poi dovrà finire in una discarica per rifiuti speciali, area a sua volta da isolare attentamente dal contesto per via della sua pericolosità.

Insomma, diversificazione e sviluppo delle attività umane e riparazione dei loro effetti secondari producono una pressione sull'uso del suolo ampia, quasi sempre irreversibile e ad alto rischio. Su questo fenomeno agisce il regime dei suoli, ovvero le modalità di regolazione. Esso parte basilarmente dalla distinzione fra proprietà privata e pubblica dei suoli. Su quelli privati, i proprietari possono rivendicare un uso esclusivo

---

<sup>4</sup> Un ulteriore aspetto poco considerato è l'effetto di spezzettamento che queste infrastrutture creano negli ecosistemi e negli agrosistemi. Ciò riduce la comunicazione fra le specie e la biodiversità.

secondo modalità però regolate dalla legge; su quelli pubblici, invece, è garantita la totale accessibilità con limitazioni speciali, riguardanti in genere persone sottoposte a misure restrittive della libertà, situazioni di ordine pubblico o misure di salvaguardia dell'ambiente e della salute<sup>5</sup>.

Senza scomodare le proprietà collettive, che sono un regime fondiario a parte, abbiamo una fattispecie assai rilevante rappresentata dalle superfici a uso sociale. Ad esempio, il campo da calcio di un'associazione sportiva o il campo da golf proprietà di un club, che concedono l'accesso solo ai soci. Questo vale anche per molti circoli, teatri, centri sociali ecc. Non conta tanto la proprietà della nuda terra o dell'edificio ivi collocato ma il regime d'uso. Si tratta di «beni di club», secondo la tipologia della Ostrom<sup>6</sup>: beni in genere a fruizione collettiva ma con un accesso condizionato dall'essere soci, dall'aver pagato un biglietto o un canone oppure dall'essere parente/amico dell'avente diritto. Questa fattispecie non si applica solo ai luoghi della ricreazione collettiva, riguarda anche gli spazi dove sono collocate le infrastrutture che fanno funzionare i cosiddetti servizi pubblici locali.

Per spiegarci utilizziamo un esempio: la rete elettrica a basso voltaggio; essa in genere è aerea e solca prevalentemente spazi pubblici o spazi privati sottoposti a una servitù di passaggio. L'accesso a questa infrastruttura spaziale non è completamente pubblico, ma sottoposto alla corresponsione di una tariffa e alla

---

<sup>5</sup> Il caso degli immigrati irregolari ai quali formalmente è negato l'uso del suolo pubblico è un caso assai speciale ma altresì rilevante sia per il loro gran numero sia per quanto riguarda il rispetto dei diritti universali.

<sup>6</sup> V. OSTROM - E. OSTROM, *Public Goods and Public Choices*, Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Indiana University, Bloomington 2003.

stipula di un contratto di allacciamento privato fra l'amministratore della rete e l'utente. In altre parole, lo spazio occupato dalle infrastrutture di servizio, dette anche *utilities*, è uno spazio sociale nel senso specifico qui indicato: vi è un servizio di pubblica utilità (un uso minimo di acqua potabile si iscrive nel campo dei diritti) che però è accessibile previa entrata in una sorta di club privato (la società di erogazione del servizio).

Non è possibile continuare su questo ragionamento se non per dire che:

a) i terreni utilizzati per alcuni servizi pubblici sono, di fatto, a fruizione sociale e non pubblica;

b) su proprietà e gestione di tali terreni è in atto una grande disputa politica sui beni di club, come dimostrano i movimenti per l'acqua bene comune, un ambito estendibile alle reti elettriche e telefoniche, alle spiagge, ai parchi naturali ecc.

Tutto questo per dire che la risposta alla crescente differenziazione degli usi del suolo non si regge, di fatto, su un semplice duopolio pubblico-privato. Molti terreni pubblici vengono concessi a usi privati e/o sociali; molti terreni privati sono sottoposti a servitù di natura pubblica o sono usati in senso sociale. Si pensi solo alle chiese o agli oratori. Come è noto dalle cronache tutto questo è oggetto di dispute politiche che però spesso sfociano in azioni legali.

Su questa conflittualità multilivello riguardante l'uso del suolo si innesta il problema della sua scarsità o meglio della scarsità di suolo verde, quello che deve assolvere alla produzione di cibo (sicurezza alimentare) e alla conservazione di ecosistemi sufficientemente vari (biodiversità, sostenibilità). Vi sono usi ulteriori come la conservazione dell'acqua (essa stessa infatti ha bisogno di una superficie per riprodursi in maniera in-

tegrale) e la fruizione ricreativa, altrettanto complessi sia in termini di impatto ambientale che di gestione pubblica, sociale o privata che sia. Tralasciando l'uso ricreativo che potrebbe sembrare superfluo, ricordiamo che la conservazione di un bene primario come l'acqua ha bisogno di molto suolo: oltre alla superficie su cui scorre o che occupa stabilmente, vi sono da garantire aree promiscue che servono a prevenire le piene e a tutelare la biodiversità. Gli ambienti umidi sono infatti fra i più ricchi di biodiversità.

#### IV. Interrogativi

Di fronte alle tensioni fra differenziazione dell'uso e crescente scarsità del bene, un'etica civile della convivenza pacifica, della composizione dei conflitti, del dialogo ininterrotto diventa un passaggio obbligato. Come svilupparla? Intanto, possiamo dire che non si parte da zero. Vi sono movimenti anche antichi che hanno colto con acutezza le minacce agli usi tradizionali del suolo e hanno chiesto vincoli e moderazione; basti ricordare un movimento ormai secolare come Pronatura o l'associazione Italia Nostra, nata nel secondo dopoguerra. Vi è una sensibilità ambientale ormai diffusa capillarmente se si pensa che i reati contro l'ambiente sono fra i più biasimati. Vi è infine una legislazione ambientale corposa e articolata vincolante sia in termini negativi (proibizioni, sanzioni) sia in termini positivi (eco-incentivi).

Nonostante ciò, un'etica della terra rimane molto incerta per una serie di ragioni:

1) Permangono fortissime spinte speculative sulla terra; lo dimostra il fatto che i prezzi dei terreni agricoli e dei fabbricati non sono diminuiti di molto durante



la crisi; sulla terra e, addirittura sul cibo, si continua a speculare per varie ragioni, più o meno accettabili. Se da un lato aumenta una certa considerazione per i valori della terra, anche sulla spinta di correnti eco-spiritualiste e neoromantiche, dall'altro si inasprisce la concezione strumentale con un processo di valorizzazione a due mandate: terreni manipolabili in tutti i modi, considerati mero fattore di produzione e terreni che diventano oggetto di speculazioni finanziarie, attraverso varie forme di cartolarizzazione. Soggetti del tutto estranei alla produzione agricola investono ingenti somme di denaro nella proprietà dei terreni per scopi non immediatamente produttivi. Ancora peggiori sono le scommesse sulle variazioni di prezzo cui andranno incontro i prodotti agricoli.

2) Gli strumenti di controllo amministrativo, ispirati a etiche della terra antecedenti la fase di scarsità attuale, funzionano poco e male; lo strumento principe – il piano regolatore – in pochi illustri casi ha garantito uno sviluppo del tessuto urbano in armonia con gli usi agricoli e con la conservazione naturalistica. Al più ha permesso la costruzione di qualche quartiere modello e la conservazione di un certo numero di emergenze architettoniche. Ancora più debole è stata la pianificazione extraurbana, cosiddetta di area vasta. I piani territoriali di coordinamento, peraltro varati solo di recente, si sono dimostrati inefficaci, sempre modificabili alla luce di grandi progetti infrastrutturali e di piccoli interessi locali. In linea generale, è evidente la debolezza delle politiche di coordinamento fra centro e periferia, con qualche rara eccezione<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Si potrebbe citare il piano urbanistico provinciale del 1967 della provincia di Trento, che probabilmente ha ridotto gli scempi urbanistici nelle vallate.

3) Non è per nulla risolto, anzi si acuisce, il confronto fra le esigenze individuali, sacrosante (vedasi tutela della proprietà privata) ed esigenze comuni, altrettanto impellenti a causa dell'aumento dei *commons* (beni non escludibili, ma a consumo rivale). Vi sono linee di pensiero che esasperano le due opposte tendenze (liberali *versus* comunitari) e vi sono anche difficoltà «tecniche», legate a carenze comunicative, disparità nella distribuzione della conoscenza, incertezza sugli effetti secondari. Gli arroccamenti ideologici e l'aumento di complessità di ecosistemi irreversibilmente trasformati dall'uomo producono una conflittualità endemica sul bene terra. Tutto il contrario di quanto ci si potrebbe aspettare da un'etica civile della terra.

#### V. Dare gambe a un'etica civile della terra

Finora abbiamo visto da dove nasce la conflittualità sulla terra (diversificazione sociale *versus* scarsità ambientale) e come le misure per ridurla siano state insufficienti, probabilmente perché impostate secondo la vecchia logica dello sviluppo senza limiti. È ben vero che anche in passato vi sono state epiche contese sulla terra; trascurando la *magna pars* rappresentata dalle conquiste coloniali, potremmo citare la competizione fra allevatori e agricoltori, risolta nelle aree temperate con un massiccio innesto di mangimi artificiali e la stabulazione fissa delle mandrie. Ora, anche quella soluzione tecnica – il mangime – non basta più perché esso stesso richiede grandi estensioni di terreno per coltivare gli elementi base che lo compongono (mais e soia). Si tratta di estensioni di terreno disponibili solo nelle aree poco popolate, ma coperte da foreste utili

all'ossigenazione del pianeta. Come dunque innestare un'etica civile su queste tensioni?

Un buon metodo per giungere a cogliere un percorso verso un'etica condivisa è cercare casi dove sulla terra pare sia stato raggiunto un buon compromesso fra usi e conservazione del bene. Un'altra strada è vedere se vi sono attori sociali che si battono per una nuova etica della terra e in che misura i loro sforzi sono premiati. Tralascieremo il secondo metodo che si sarebbe incentrato sull'analisi di movimenti sociali basati sulla distribuzione della terra, in larga parte provenienti dall'America Latina (Via Campesina, Buen vivir, Sem terra). I loro esiti e la loro esportabilità in contesti di antica colonizzazione come l'Italia sono poco visibili e comunque ancora poco studiati.

Secondo il primo metodo potremmo elencare dei casi virtuosi nostrani. Vi è un micro caso di recupero di un terreno a proprietà collettiva, in precedenza gestito dalla parrocchia. A esso è stato dato formalmente lo statuto di proprietà comune indivisa, si è creato un organismo di gestione fra i residenti e, cosa assai innovativa, si è deciso da un lato di coltivare in maniera biologica il terreno, dall'altro di sviluppare una piccola filiera locale di trasformazione dei prodotti agricoli da esso ricavati, nella fattispecie frumento-farina-pane, con distribuzione locale<sup>8</sup>. L'esperimento è molto piccolo, come poche sono le proprietà collettive agricole in Italia. L'insegnamento che se ne può trarre è però ampio: si può convergere e ridurre la conflittualità sulla terra cedendo una parte della propria sovranità su di essa; ciò è assai difficile per il noto attaccamento viscerale ai campi, ma in determinate situazioni essa

---

<sup>8</sup> P. RAITANO, *Il pane del vicino*, «Altraeconomia 150 (6/ 2013).

può risultare più conveniente anche per il singolo proprietario e/o coltivatore.

Nel caso in esame il terreno è poco e non rappresenta per nessuno dei «comunisti» la cruciale fonte di sostentamento. Tutti o quasi hanno già un lavoro extragricolo. Ciò comporta la necessità di gestire con tempo e conoscenze limitate il terreno; la gestione collettiva può essere una soluzione perché presenta dei vantaggi in termini di flessibilità del lavoro e di riduzione dei costi di transazione, problemi tipici di ogni impresa economica. Inoltre, l'idea di creare la filiera corta sollecita altri elementi positivi (cibi sani, orgoglio locale, possibilità di trattenere lavoro e valore aggiunto in loco). Insomma, un'etica civile si alimenta non astrattamente con declinazioni di principi, ma cercando soluzioni pratiche a problemi quotidiani, materiali. In particolare, il cibo comunica molto e unisce; se passa attraverso il cibo l'idea che facendolo assieme è più buono e meno costoso, si è raggiunta un'ampia convergenza, valore tipico del civile.

Un secondo caso deriva dalle gestioni cooperative di terreni di proprietà privata; i casi sono di due tipi: agricoltori che si mettono assieme per condividere parti o fasi della coltivazione e dei relativi mezzi oppure proprietari di terreni che, non avendo tempo e forza per coltivare direttamente, cedono in toto a una cooperativa, di cui sono soci, la lavorazione del proprio terreno. Il primo tipo è la classica cooperativa fra piccoli agricoltori che ha funzionato con alterne fortune in tutta l'agricoltura italiana. Il secondo tipo è invece una novità, una sorta di azionariato popolare fondiario<sup>9</sup>; invece che

---

<sup>9</sup> V. MOISO - E. PAGLIARINO, *Azionariato fondiario e gestione collettiva: una «Terre de liens» italiana?*, «Agriregionieuropa» 9 (33/2013).

mettere in gioco o acquisire azioni, si usano i terreni. Si diventa appunto azionisti e scatta immediatamente il problema del rapporto «principale-agente». Come far sì che la struttura operativa (agente) persegua fedelmente i compiti assegnati dalla proprietà (principale)? Vi sono esperienze puntuali che stanno andando bene<sup>10</sup> e altre che si diffondono a rete con maggiore fatica<sup>11</sup>. In questi casi un'etica civile della terra trova alimento dalla buona amministrazione. Trova alimento dai vantaggi di far parte di una grande organizzazione, capace di accumulare sapere pratico, mezzi finanziari e anche cultura politica. È molto frequente che queste cooperative fondiarie promuovano innovative esperienze formative ispirate all'*agricivismo*.

Vi è infine un terzo esempio, per ora ipotetico. Lungo i fiumi della Pianura Padana bisogna ricavare degli ulteriori spazi di esondazione; storicamente sono le golene; queste con il tempo sono state colonizzate in vario modo, a volte con attività permanenti di privati, evidentemente poco disposti a concedere spazio alle acque in caso di piena. Ma il problema è che le golene storiche non bastano; bisogna individuare ulteriori spazi. Si parla infatti di nuovi bacini di laminazione delle acque. Per il solo Veneto Centrale si parla della necessità di almeno una decina di invasi. Questi progetti trovano la fiera opposizione dei proprietari e dei residenti che non vogliono sottrarre prezioso spazio alle loro attività. La strada che si persegue per superare queste resistenze è il risarcimento in denaro da parte della pubblica amministrazione.

---

<sup>10</sup> A. SOLUSTRI - F. SOTTE, *La terra in cooperativa. Il caso Gaia*, FrancoAngeli, Milano 2013.

<sup>11</sup> G.A.T., Gruppo acquisto terreni: [www.gruppoacquistoterreni.it](http://www.gruppoacquistoterreni.it).

Invece del denaro si potrebbero pensare altre soluzioni secondo una logica di *scambio allargato*<sup>12</sup> fra proprietari e istituzioni pubbliche; ad esempio, si potrebbero creare dei gruppi di acquisto dei prodotti che provengono dalle aree esondabili oppure si potrebbe afforestare una parte dei terreni (tecnica della agroforestazione) e su questa innestare un azionariato popolare nei termini prima descritti. I cittadini che fruiscono della maggiore sicurezza idraulica derivante dalle casse di espansione o dalle aree esondabili potrebbero essere indotti a diventare comproprietari di quei terreni oppure clienti di quegli agricoltori oppure ancora azionisti di una società di gestione. Un sapiente uso degli incentivi pubblici, che pure non mancano in agricoltura, potrebbe portare verso una maggiore compenetrazione fra interessi produttivi, fabbisogno alimentare e protezione del territorio.

## VI. Conclusioni

In conclusione, un'etica civile della terra può nascere da robuste sperimentazioni sociali, rompendo l'uso esclusivo del denaro come mezzo di transazione e pacificazione. Anche l'esclusività del rapporto fra singolo cittadino e amministrazione pubblica, unica depositaria del bene comune va superata. Questa peraltro è già purtroppo superata da tutti quei gruppi sociali che in maniera subdola aggirano le leggi o si inseriscono in modo parassitario nella stessa amministrazione; pensiamo alle società semisegrete o alle lobby politico-affaristiche. È utile invece recuperare il versante positivo della società civile anche per l'uso multiplo della

---

<sup>12</sup> G. OSTI (a cura), *La co-fornitura di energia in Italia. Casi di studio e indicazioni di policy*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2010.

terra. Gli esempi riportati puntano tutti a dimostrare la razionalità e il piacere di scambi allargati fra persone che mantengono la propria individualità e in buona misura i propri averi. Con uno scambio più ampio e più intelligente si può arrivare a soluzioni dove tutti guadagnano, compreso l'ambiente. Dalla sapiente combinazione di interessi personali e beni comuni – un tipico portato di una realistica etica civile – si può guardare al futuro con maggiore ottimismo. Non siamo ingenui, sul bene terra esistono pressioni fortissime. Ciò nonostante, svelarne l'innegabile funzione pubblica ed escogitare qualche gestione più condivisa sembra essere un'ottima occasione per praticare l'etica civile.

ETICA E AMBIENTE:  
UN CAMBIO DI PROSPETTIVA NELL'ETICA CIVILE.  
SINCRONIZZARE LE AZIONI AI CICLI NATURALI<sup>1</sup>

---

*Luca Basile\**

I valori e la loro traduzione in pensieri con orizzonti lunghi hanno sempre caratterizzato la prospettiva della società civile. Nel contesto attuale, però, la pratica e le mobilitazioni dipendono da meccanismi legati a singoli eventi episodici e caratterizzati da un elevato impatto emotivo. La necessità di azioni circoscritte è preponderante anche nelle scelte politiche ed economiche, che rispondono con azioni di breve periodo per potersi caratterizzare positivamente in termini di efficienza.

I. I tempi di risposta

Una riflessione sui tempi di risposta a una azione/pressione può rendere chiaro il problema dell'asincronia in cui siamo immersi. I sistemi finanziari rispondono alle sollecitazioni in tempi molto brevi, caratterizza-

---

<sup>1</sup> Il presente testo è già comparso in «Ecoscienza» 4 (2/2013), 42-43 e viene qui pubblicato per gentile concessione della rivista.

\* Università di Bologna, Focsiv.



ti da estrema volatilità capaci di creare e sgonfiare bolle speculative nel giro di poche ore; i sistemi economici hanno tempi di risposta medi e comunque più brevi di quelli sociali mentre i sistemi naturali, gli ecosistemi hanno in genere tempi di risposta più lunghi in quanto dipendono da cicli bio-geochimici complessi. Attualmente la scelta prioritaria, per risolvere l'asincronia tra sistemi fra loro altamente dipendenti, è schiacciata sull'analisi di breve periodo e sulla finanza, e quindi fatica a tenere conto dei cicli naturali. Esistono eccezioni di successo che hanno coinvolto gli stati e le istituzioni internazionali. Il più eclatante è quello degli «ozone depletion gases» in cui, l'urgenza percepita di dover agire su un fenomeno visibile, l'assottigliamento o la scomparsa dello strato di ozono, i cui effetti sulla salute erano, tuttavia, invisibili nel breve periodo, ha consentito alla comunità internazionale di agire tempestivamente e globalmente in modo efficace. Non si è trattato di una emergenza di sistema ed è stato pertanto più facile da affrontare attraverso un intervento puntuale come il protocollo di Montreal (1987), che non metteva in discussione il modello di sviluppo. Viceversa, se prendiamo in esame i cambiamenti climatici e la riduzione delle emissioni di gas climalteranti, abbiamo necessità di intervento sistemico, molto difficile da portare avanti senza una visione e un cambio culturale di lungo periodo. Infatti, i cambiamenti climatici, pur essendo stati una priorità durante la conferenza delle parti di Copenaghen (dicembre 2009) sono stati presto derubricati dalla crisi finanziaria ed economica. Eventi atmosferici di tanto in tanto impongono il tema all'attenzione generale ma, per brevi periodi insufficienti all'affermarsi di piani integrati di azione in grado di incidere sul modello di sviluppo e di

incidere davvero sulle emissioni. Non è un caso che la mobilitazione globale abbia assunto il nome che simboleggia il tempo che passa (*tick-tick-tick*). L'altalena nelle priorità non può che essere risolta da una riflessione etica e da un impegno dell'etica civile che, attraverso i cambiamenti climatici riprenda in mano la sua funzione di indirizzo con un orizzonte temporale più lungo che abbraccia le future generazioni (2050-2100) rispetto a quelli presenti nell'agire politico attuale. In questa azione costruire sinergie con l'Onu e l'Unfccc è possibile e necessario per supportare scientificamente attraverso l'Ipcc e per dare un respiro internazionale alla riflessione dell'etica civile.

## II. Estendere lo sguardo

Ragionare sull'aria ci permette di trattare i sistemi ambientali sia nella loro dimensione territoriale, ovvero considerando gli aspetti acuti dell'inquinamento atmosferico, come le emissioni di NO<sub>x</sub> e particolato, sia attraverso ancora il tema dei gas climalteranti e dei loro effetti globali. La dimensione temporale che richiede di estendere l'orizzonte previsionale al 2050 e 2100 per poter valutare propriamente gli effetti, si associa a una indeterminazione spaziale che non permette di definire il rischio se non per luoghi limitati della terra (isole e zone costiere). Se gli effetti globali hanno margine di errore molto bassi, gli studi territoriali, in fase di affinamento, sono ancora molto poco determinati dal punto di vista spaziale, per via del complesso sistema di azioni e retroazioni e per la capacità di risposta degli ecosistemi territoriali, pertanto non facili da definire in scenari comunicabili con accuratezza e significatività. Si badi, non è in discussione l'entità degli stravolgi-

menti, ma la difficoltà di comunicare gli effetti e la loro distribuzione spaziale e ciò rende più frazionata l'azione internazionale. Anche in questo caso la società civile sembra l'unica, insieme alle Nazioni Unite, in grado di globalizzare la discussione su un piano di giustizia e proporre risoluzioni conseguenti, che possono essere raggruppati in uno slogan: giusto, ambizioso e vincolante (Fab, «fair, ambitious and binding»).

### III. La dimensione locale

Il tema dell'inquinamento dell'aria è stato affrontato a partire dal 1970, tuttavia dobbiamo ancora contrastare gli effetti di un problema che si fa sempre più insidioso e che è tipico degli spazi altamente urbanizzati. In Europa, la Pianura Padana, i Paesi Bassi e le zone metropolitane di Parigi e Londra sono i punti più critici per l'effetto combinato di un'atmosfera con scarso rimescolamento, che costituisce una caratteristica non modificabile del luogo, e per l'effetto delle elevate emissioni antropiche. Tuttavia molto spesso abbiamo visto ribaltare la responsabilità, addebitando allo scarso rimescolamento la scarsa qualità dell'aria. Infatti, se è vero che le caratteristiche della stratificazione atmosferica rendono insostenibili livelli di emissioni che altrove lo sarebbero, è sicuramente vero che le caratteristiche del luogo sono un dato di input a cui le emissioni devono essere dimensionate. Questo ribaltamento dimostra quanto sia forte la visione antropocentrica e una concezione del territorio come spazio o sito neutro in cui posizionare agglomerati urbani o sistemi produttivi, piuttosto che come sistema ambientale dotato di caratteristiche peculiari e di limiti propri a cui una rinnovata etica civile deve invece aderire.

#### IV. Riconciliarsi con i cicli naturali

L'approccio relativo alle emissioni in aria ha permesso di evidenziare la distanza fra la comprensione dei cicli naturali e i processi decisionali umani che, spesso, o la ignorano o cercano di sterilizzarla. Il cambio di paradigma può generarsi da un'azione culturale centrata su una forte opzione etica, che agisca nelle scelte individuali, che indirizzi le scelte politiche, che modifichi il modo di creare impresa e di pianificare i distretti industriali. In tutti questi ambiti bisogna cambiare paradigma e progettare sentendosi parte di un ciclo che mira ad aumentare gli stock naturali piuttosto che basarsi su una filiera in cui i flussi di materia ed energia fluiscono linearmente fino alla dissipazione. Il consumatore, che in genere percepiamo come terminale del ciclo di vita di un prodotto, deve invece sentirsi cardine di un sistema che allunga la vita dei prodotti, valuta l'impatto e preserva la rigenerabilità dei materiali e dell'energia che contengono (*ecolabel* ecc.) per utilizzarli all'interno di cicli produttivi. Questa trasformazione può investire la concezione dei distretti industriali, attraverso la creazione di distretti simbiotici, che – a differenza delle filiere basate su processi di produzione lineari – mirano a ottimizzare il consumo di stock naturali riutilizzando come materia prima lo scarto prodotto da altri impianti e che, per la loro specificità territoriale, sono meno soggetti alla delocalizzazione. Quella della chiusura dei cicli è la prima delle caratteristiche di una città che si voglia definire *smart*, dove *smart* non va tanto inteso come l'applicazione di tecniche innovative ma come approccio innovativo nel governo del territorio che deve accompagnare i cicli naturali e utilizzarli con processi biomimetici piuttosto che opporvisi o ignorarli.



III.

ETICA ECONOMICA



## UNA NOTA INTRODUTTIVA IN FATTO DI ETICA CIVILE

---

*Benedetto Gui\**

Se l'etica attiene a come realizzare il bene, un'importante condizione per elaborarla è conoscere quali siano le possibili linee di azione per perseguirlo; ma non meno importante è che il bene da perseguire venga prima ben intravisto.

Penso che questa osservazione, apparentemente scontata, abbia qualcosa da dire a riguardo della cosiddetta «etica civile», almeno quando ci poniamo dal versante dell'economia. Qui l'appellativo di bene è attribuito primariamente a quelle entità che si comprano e si vendono. E giustamente, se da tali entità gli acquirenti ottengono effettivamente un beneficio senza nuocere ad altri. Supponiamo che questa condizione sia verificata; in altre parole trascuriamo i casi come quello di cibi e altre sostanze che danneggiano, per loro natura o per la loro quantità, i loro stessi consumatori, nonché i casi come quello degli arnesi da scasso, destinati a svaligiare le abitazioni di qualche malcapitato. Supponiamo anche che il processo attraverso il qua-

---

\* Università di Padova.



le quei beni arrivano nelle mani dei loro acquirenti e consumatori finali sia scevro da truffe, abusi, illegalità, e simili.

### I. Efficienza ed equità come istanze etiche

È soprattutto su questi beni che si è soffermata la riflessione normativa in materia economica. In primo luogo sui modi di destinare le risorse produttive al fine di accrescere la disponibilità dei beni come sopra intesi, e poi di come assegnarli in modo più coerente con le preferenze individuali. La stessa riflessione è stata poi estesa anche a quegli altri beni che, invece di essere acquistati dai consumatori, devono essere pagati con le tasse (pensiamo ad esempio all'illuminazione stradale, prototipo di bene pubblico secondo le categorie della scienza economica). È questo il tema dell'efficienza, da sempre istanza etica per eccellenza del discorso economico. Credo meriti sottolinearlo: indirizzare la produzione secondo le esigenze di chi dovrà utilizzarla, destinare intelligentemente i beni disponibili ai vari usi alternativi, o ripartirli tra i consumatori in modo rispettoso della diversità dei loro bisogni (o preferenze) – tutte sfaccettature del tema efficienza – sono obiettivi commendevoli, non solo secondo la logica economica, pragmatica e in qualche modo profana, ma anche secondo un criterio etico largamente accettato. Scrive Anthony Culyer, uno dei fondatori della moderna economia sanitaria: «Essere efficienti è etico, perché essere inefficienti significa non riuscire a raggiungere l'obiettivo etico di massimizzare i benefici per la salute ottenibili con le risorse disponibili»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A.J. CULYER, *The Morality of Efficiency in Health Care - Some Uncomfortable Implications*, «Health Economics» (1/1992), 7-18, qui 7.

Quasi a fargli da contrappeso, subito dopo il tema dell'efficienza, si pone quello dell'equità: qui il problema non è tanto che l'assortimento del «paniere» di beni ottenuto da ciascun cittadino corrisponda effettivamente alle sue priorità (ad esempio, che contenga meno vestiario alla moda e più eventi culturali, se tale è il suo orientamento), ma che la dimensione dei panieri degli uni, relativamente a quella degli altri, sia in qualche modo appropriata (e quindi, se qualcuno ottiene un paniere più abbondante di un altro, che ciò abbia una giustificazione in termini di bisogni, di merito, o di incentivi a compiere azioni di cui tutti beneficino).

A livello macroetico – quello del disegno del sistema – nel chiedersi come perseguire efficienza ed equità, l'attenzione della scienza economica si è appuntata in modo del tutto prevalente sui due principali tipi di istituzioni a cui si è soliti affidare l'allocazione delle risorse: il cosiddetto *stato* (l'insieme delle amministrazioni pubbliche, ai vari livelli di governo) e il cosiddetto *mercato* (espressione nella quale viene tacitamente ricompreso l'insieme delle imprese *for-profit*, in quanto specie prototipica di tale *habitat*).

## II. Economia civile

Uno degli elementi che contraddistinguono l'idea di economia civile è il credito dato a una terza logica di azione organizzativa, dopo la logica del servizio alle necessità dei cittadini reso possibile dal potere di farsi finanziare coattivamente dalla collettività e formulato dai responsabili politici (tipica dello stato), e dopo la logica del contratto autointeressato, per la quale il fatto che anche la controparte ottenga un beneficio è una condizione di fattibilità della transazione, ma nul-

la di più (tipica del mercato mosso dal movente del profitto)<sup>2</sup>. Anche la terza logica passa attraverso il contratto e la richiesta di una contropartita al servizio erogato, in una misura che garantisca l'equilibrio di bilancio, ma includa il beneficio goduto dalla controparte tra gli obiettivi dell'azione economica stessa. Naturale, allora, che una macroetica economica che si qualifichi come civile si caratterizzi per il ricercare migliori combinazioni di efficienza ed equità anche attraverso un terzo tipo di strumento istituzionale: organizzazioni private capaci di profitto ma non finalizzate a esso, come fondazioni, banche alternative, cooperative sociali e imprese sociali dei vari tipi<sup>3</sup>.

Il secondo elemento che a mio avviso caratterizza un'etica economica civile passa invece per un allargamento del concetto di beni, o, se vogliamo, della gamma di entità a cui i soggetti economici reali attribuiscono un valore; un allargamento che va di pari passo con l'adozione di una visione non riduttiva del soggetto economico, tipica dell'economia civile. Non mi riferisco qui tanto ai *beni ambientali*, grandi dimenticati dall'usuale concettualizzazione dei processi economici, perché è ormai evidente a tutti che persistere in questa dimenticanza potrebbe minare la stessa base materiale del benessere, come comunemente concepito. È piuttosto l'ambiente sociale – ancor più di quello fisico o

---

<sup>2</sup> Si veda L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Economia civile*, il Mulino, Bologna 2004; S. BARTOLINI, *Manifesto per la felicità*, Donzelli, Roma 2010.

<sup>3</sup> Vorrei che l'espressione «impresa sociale» fosse intesa nel senso più ampio, a includere ogni forma di genuino scostamento dalla logica del contratto autointeressato (cosa che può anche avvenire all'interno di organizzazioni formalmente *for-profit*; si veda ad esempio L. CRIVELLI - B. GUI, *Le imprese di Economia di Comunione sono anch'esse imprese sociali? Riflessione sui modelli di riferimento, gli obiettivi e le logiche di governance*, «Impresa Sociale» 19 (3/2009), 19-38.

biologico – a sfuggire agli occhiali della tradizionale visione del soggetto economico, polarizzati su un numero limitato di frequenze<sup>4</sup>. Ma nella sfera delle relazioni si nascondono dei beni, la cui importanza per il benessere dei cittadini è stata ampiamente illustrata dalla letteratura su economia e felicità<sup>5</sup>.

Vi sono, in primo luogo, recenti filoni di ricerca nelle scienze sociali, e anche più in particolare in economia, che hanno esplorato le variegate manifestazioni del cosiddetto *social capital*, quell'invisibile e intangibile nonsoché, radicato nell'umana propensione alla reciprocità, che risulta spesso determinante. La sua presenza può spiegare, ad esempio, il successo di un progetto di cooperazione allo sviluppo in campo agricolo, che richiede un gran numero di piccoli interventi di manutenzione dei canali di irrigazione, cosa del tutto alla portata dei beneficiari stessi, ma per nulla scontata (l'esperienza mostra infatti che basta qualche frattura interetnica o semplicemente l'assenza di norme di cooperazione con i compaesani per far fallire simili progetti, a dispetto della loro possibile redditività). La sua assenza può, d'altra parte, ridurre la qualità della vita in un quartiere, rimuovendo quell'invisibile velo

---

<sup>4</sup> Scrive a questo riguardo nel 1978 Jack Hirschleifer: «Forse il difetto più grosso della tradizionale idea di uomo degli economisti è illustrato dall'attenzione che dedichiamo alle sue attività "uomo-cose", piuttosto che alle attività "uomo-uomo". I nostri manuali parlano di gusti concernenti il formaggio, le scarpe o le automobili, ma raramente del desiderio di avere dei figli, una compagna, dei subordinati, o dei soci. Altri scienziati sociali, pur senza essere stati capaci di fornire un modello analitico migliore, si son fatti beffe di questa sorta di uomo, consumatore razionale di cose e privo di legami, che interagisce con gli altri solo attraverso scambi di mercato», J. HIRSCHLEIFER, *Natural Economy Versus Political Economy*, «Journal of Social and Biological Structures» 1 (1987), 319-337, ripubblicato come cap. 1 in *Economic Behaviour in Adversity*, Wheatsheaf, Brighton 1987.

<sup>5</sup> Si veda ad esempio BARTOLINI, *Manifesto per la felicità*; L. BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2004.

di protezione che viene dal poter contare sull'intervento di vicini e passanti in caso di necessità<sup>6</sup>.

Un'altra tipologia di beni connessi alle relazioni interpersonali è quella dei *beni relazionali*, un'espressione che intende cogliere gli aspetti comunicativo-affettivi delle interazioni personalizzate: nei posti di lavoro in cui trascorriamo molte ore delle nostre giornate, nel corso delle compravendite in cui siamo coinvolti, nei rapporti di vicinato, nei mezzi di trasporto collettivi o nelle sale d'aspetto (in cui pure passiamo del tempo in mezzo agli altri). In tutti questi contesti siamo consumatori di beni, come: il sentirci accettati, stimati, o anche solo riconosciuti come interlocutori degni di attenzione; il partecipare di un'atmosfera scherzosa o comunque allegra; il poter parlare del più e del meno ingannando un'attesa, che talvolta potrebbe essere particolarmente ansiosa; e così via. Naturalmente, non vanno dimenticati i corrispondenti *mali* (essere oggetto di disprezzo o noncuranza, trovarsi immersi in un clima umano pesante...), la cui presenza comunque non fa che accentuare l'importanza del contesto e dello stile con cui ci troviamo a interagire<sup>7</sup>.

Non è finita: a differenza degli agenti economici stilizzati di una certa rappresentazione della realtà, i soggetti economici reali traggono soddisfazione anche dal sapere che il loro impegno lavorativo, o l'utilizzo dei loro risparmi, o il ricavato dalla vendita di prodotti che acquistano, contribuiscono a un'economia più giusta, più sostenibile, o più attenta alle esigenze di

---

<sup>6</sup> Si vedano P. VANIN, *Capitale sociale*, in L. BRUNI - S. ZAMAGNI (a cura), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009, 146-151; L. BECCHETTI, *Economia ed etica civile*, in questo volume.

<sup>7</sup> Si veda B. GUI, *Bene relazionale*, in BRUNI - ZAMAGNI (a cura) *Dizionario di Economia Civile*, 89-101.

questa o di quella categoria svantaggiata; e magari per questo sono disponibili ad accontentarsi di una paga più bassa, di un rendimento più contenuto dei propri investimenti finanziari, o a pagare un prezzo più elevato<sup>8</sup>.

È evidente che tutto ciò, per il solo fatto di esistere e di complicare – o arricchire – lo scenario economico, ha delle implicazioni etiche, sia di tipo macro che micro: da un lato occorre occuparsi e preoccuparsi degli ulteriori oggetti di valore, ad esempio dando risposta alla domanda di senso che i lavoratori tacitamente rivolgono all'organizzazione in cui operano; dall'altro vengono alla luce ulteriori leve motivazionali su cui far forza per ottenere una migliore *performance*, di quantità o qualità.

---

<sup>8</sup> Si vedano, ad esempio B.S. FREY, *Non solo per denaro. Le motivazioni disinteressate dell'agire economico*, Bruno Mondadori, Milano 2005; B. GUI, *Tra for-profit e not-for-profit qual è l'anomalia? Una riflessione su forme organizzative e motivazioni intrinseche dei lavoratori*, in G. SILVANO (a cura), *Società e terzo settore. La via italiana*, il Mulino, Bologna 2011, 147-175.

*Leonardo Becchetti\**

### I. Ruolo e importanza del capitale sociale nell'etica civile

L'etica civile non è un soprammobile o un lusso a cui possono dedicarsi solo liberi pensatori e anime pie. È invece il collante senza il quale il sistema economico non tiene e la risorsa fondamentale per la fertilità sociale, oltre che per la pienezza e la fioritura delle nostre vite individuali. Purtroppo sono molti che, vittime del pensiero economico riduzionista, non l'hanno ancora capito e considerano il livello etico medio di un determinato paese come qualcosa di immutabile nel tempo, ignorandone le regole della legge di moto.

I pilastri di ciò che è visibile sono invisibili. Gli indicatori di *performance*, che ogni giorno osserviamo nel sistema economico (produttività, crescita, occupazione) trovano i loro fondamenti in un ingrediente cruciale che gli economisti chiamano *capitale sociale*. Il capitale sociale è un concetto contenitore, che include la fiducia e la meritevolezza di fiducia nei rapporti interpersonali, la fiducia nelle istituzioni, il sen-

---

\* Università Roma2.

so civico, la disponibilità a pagare per i beni pubblici e la morale fiscale (ovvero il contrario dell'evasione fiscale).

Luhmann ci ricorda che «senza fiducia l'individuo non potrebbe neanche alzarsi dal letto ogni mattina. Verrebbe assalito da una paura indeterminata e da un panico paralizzante»; Baier, d'altra parte, osserva che «abitiamo in un clima di fiducia come abitiamo un'atmosfera e ci rendiamo conto della fiducia, così come ci rendiamo conto dell'aria che respiriamo, quando è scarsa e inquinata». Se la fiducia è così importante, perché rischia spesso di scarseggiare? Il problema è che essa implica un rischio. Fidarsi vuol dire mettersi nelle mani di qualcun altro, sapendo che potrebbe abusare di noi e che non ci sarebbe alcuna rete legale a difenderci, se ciò accadesse. Ecco perché dare ed essere meritevoli di fiducia è un'arte e una virtù, che va coltivata nel tempo.

Scendendo più nel dettaglio, la fiducia è tanto importante perché tutte le relazioni sociali ed economiche si svolgono nella «nebbia» dell'informazione imperfetta (non sappiamo fino in fondo chi abbiamo davanti e il nostro interlocutore nelle transazioni economiche è quasi sempre uno sconosciuto). Non essendo possibile scrivere contratti di migliaia di pagine in grado di proteggerci da qualunque tipo di possibile abuso della controparte in ogni immaginabile circostanza e conoscendo le lentezze della nostra giustizia – quand'anche fossimo in grado di portare in giudizio il nostro interlocutore in caso di abuso – siamo costretti a fidarci. Usando una metafora, la fiducia è quella sostanza che rende possibile e facilita i rapporti interpersonali come i conduttori rendono possibile e facilitano il passaggio dell'elettricità.



Numerosi studi empirici recenti dimostrano che il capitale sociale non è dato in quantità costante nel tempo, ma può crescere e diminuire. Alcuni studi recenti fanno addirittura risalire le enormi differenze di capitale sociale tra le diverse aree del paese alla nostra storia lontana e al numero di conflitti o minacce di invasori esterni subite. Più sono numerose tali minacce, tanto maggiore è l'esigenza di fare quadrato e, dunque, più grande è il capitale sociale e la fiducia che i sopravvissuti hanno trasmesso attraverso il loro Dna e l'educazione alle nuove generazioni.

Al di là delle possibili spiegazioni, il dato di fatto è che esistono regioni nel nostro paese (su tutte Emilia Romagna, Trentino, Toscana) dove il capitale sociale è più elevato e dunque più persone donano sangue, partecipano ad attività di volontariato, fondano o diventano soci di cooperative. Sono queste le regioni dove gli agricoltori, superando diffidenze e costruendo faticosamente sulla fiducia, sono riusciti maggiormente a creare consorzi che hanno consentito loro di risalire la catena del valore e di non restare schiacciati nella produzione di materia prima a basso prezzo.

Queste riflessioni ci fanno pure comprendere che il capitale sociale non coincide con le relazioni *tout court*. Esso si identifica più propriamente con la fiducia e la qualità di relazioni con quei terzi che non fanno parte del nostro gruppo familiare. Ecco perché è possibile, d'altra parte, il paradosso del cosiddetto *familismo amorale*, tipico di regioni dove i legami familiari sono molto forti, ma il capitale sociale è scarso. La storia del capitale sociale e della sua importanza dovrebbe farci capire, quindi, che la qualità di una relazione (anche quella tra familiari) dovrebbe

be sempre essere valutata anche attraverso l'orizzonte del terzo. Relazioni o gruppi *bridging* sono cioè quelli «virtuosi», dove le relazioni tra gli affiliati hanno impatti positivi su terzi (associazioni di volontariato, economia solidale, ecc.); quelle *bonding* sono, al contrario, relazioni o gruppi dove i rapporti tra affiliati producono sui terzi effetti negativi. Sono ovviamente le prime più che le seconde a contribuire alla crescita del capitale sociale.

Poiché il ruolo dei leader politici è anch'esso riconosciuto tra i fattori più importanti per la dinamica del capitale sociale vale la pena pertanto domandarsi se e in che modo la classe politica ha contribuito ultimamente alla sua crescita o meno.

Da questo punto di vista non possiamo non constatare come la cultura che la classe dirigente ci ha trasmesso negli ultimi anni ha sistematicamente sgretolato i giacimenti di valore del nostro paese, puntando progressivamente alla distruzione del senso dell'unità, esaltando soltanto furbizia e opportunismo e facendo leva sugli istinti più bassi. Il successo dell'Italia nel dopoguerra è stato determinato dall'abbinamento tra valori e flessibilità, tra principi universali e capacità di fare. Tramontati i primi, è rimasta soltanto una sterile furbizia (i cui effetti macroscopici sono stati enormemente tarpati dall'impossibilità di utilizzare come in passato le svalutazioni competitive) e la capacità di arrangiarsi, accompagnate da un'estemporaneità e un'improvvisazione sempre meno credibili agli occhi dei nostri partner internazionali. Dato questo stato di fatto è assolutamente urgente ricostruire il capitale sociale e un'etica civile nel paese, come premessa per la sua ripresa e riconquista di reputazione anche a livello internazionale.

## II. *L'etica civile, alla radice della rivoluzione copernicana dell'economia civile*

Il riconoscimento del ruolo centrale del capitale sociale e dell'etica civile in economia è alla radice di quella rivoluzione culturale nella quale un nuovo paradigma «copernicano» sta sostituendo progressivamente nei fatti il vecchio pensiero «tolemaico». Nel vecchio paradigma il sole girava intorno alla terra, ovvero i cittadini potevano restare passivi e aspettarsi la riconciliazione dei propri egoismi individuali e delle imprese con il bene comune attraverso l'azione della reputazione, della mano invisibile della concorrenza e della mano visibile di istituzioni benevolenti, perfettamente informate e non catturate dai regolati. Si tratta di tre interventi esterni decisivi per la riconciliazione tra perseguimento del proprio tornaconto individuale da parte delle imprese e benessere per la società nel suo insieme.

Il pensiero copernicano riconosce al contrario che, soprattutto nell'era della globalizzazione, nella quale le imprese sono tentate di sfruttare le differenze di regole nazionali per una corsa al ribasso su tutela del lavoro e dell'ambiente, questo modo di ragionare – già gravemente fallace in precedenza – non ha nessun presupposto per funzionare. La concorrenza e le istituzioni sono infatti piene di limiti che cerchiamo di superare, ma che ne limitano fortemente le capacità taumaturgiche. Quanto alla concorrenza, i mercati di oggi sono molto diversi da quelli idilliaci descritti da Adam Smith nell'esempio del macellaio scozzese, la bontà della cui bistecca non dipende dalla sua benevolenza ma dalla competizione tra i diversi venditori, che finisce per generare un meccanismo di riduzione

dei prezzi, da cui i consumatori traggono beneficio. I mercati di oggi sono opachi, concentrati e caratterizzati da asimmetrie informative che rendono difficile per i clienti verificare la qualità dei prodotti, mettendo in crisi anche i meccanismi reputazionali. Un esempio tipico è quello degli strumenti di finanza derivata. Mentre è oggettivamente difficile vendere una mela a un prezzo esorbitante, è molto meno difficile farlo per uno strumento complesso e strutturato di finanza derivata, la cui valutazione di prezzo richiede conoscenze complesse di cui i compratori sono spesso sprovvisti.

Con il vecchio approccio tolemaico, è come se la democrazia economica si fosse fermata all'epoca di Bismarck e alla fiducia nel sovrano illuminato (rappresentato in questo caso dal mito del politico *deus ex machina* o delle regole ottimali in grado di funzionare senza bisogno della collaborazione di cittadini e imprese). Questo sistema in realtà non funziona perché deresponsabilizza e fa perdere progressivamente al sistema socio-economico quelle virtù civiche di cui ha bisogno per sopravvivere.

La *Caritas in veritate* è in prima linea nell'indicare la nuova via copernicana. La grande novità è rappresentata dal ruolo civico, attivo e responsabile di una quota, anche minoritaria, di cittadini «consumatori» che votano col portafoglio e di imprese socialmente responsabili: essi possono creare le dinamiche necessarie per «civilizzare il mercato», creare capitale sociale e rimettere in equilibrio il sistema.

Uno dei capisaldi del nuovo modello è dunque l'ibridazione progressiva del sistema delle imprese con lo sviluppo e il rafforzamento di un polo di organizzazioni produttive non massimizzatrici di profitto (*not for profit*), cooperative, etiche. È ormai assodato che

– proprio come nel caso degli ecosistemi – i sistemi socio-economici diventano meno fragili e più resilienti se aumenta la diversità organizzativa e dunque se si sviluppa in modo significativo il polo delle imprese ibride. Come affermato con lucidità dalla *Caritas in veritate*, è dall'incontro/competizione di queste imprese con quelle tradizionali che possiamo aspettarci quel processo di civilizzazione del mercato di cui abbiamo enorme bisogno.

### III. *Il voto col portafoglio come strumento chiave per il successo della rivoluzione copernicana*

Una delle chiavi più importanti per il passaggio dal vecchio al nuovo paradigma è quella del voto col portafoglio, ovvero della scoperta di ciò che ci manca per completare la democrazia economica. Dobbiamo diventare sempre più consapevoli del fatto che, ogni volta che consumiamo e risparmiamo, stiamo votando. E la nostra scelta, se ben indirizzata e volta a premiare quelle imprese all'avanguardia nella creazione di valore economico, sociale e ambientale, ha effetti enormi. Anche il voto col portafoglio è un «già» e un «non ancora». Le sue potenzialità sono enormi e si realizzeranno nel momento in cui i cittadini si renderanno pienamente conto delle loro potenzialità. Il mercato, infatti, non è qualcosa che passa sopra le nostre teste, che decide i destini delle persone loro malgrado. Il mercato è fatto di domanda e di offerta e la domanda siamo noi, consumatori; il mercato, dunque, siamo noi. Il voto col portafoglio rappresenta quindi il futuro, anche se chi non è stato testimone di quei pezzi di economia liberata che esistono oggi nel mondo fa fatica a intravederne la trama.

La forza decisiva per costruire dal basso un benessere equo e sostenibile dove il sistema economico viene orientato all'«efficienza a tre dimensioni» (cioè alla creazione di valore economico socialmente e ambientalmente sostenibile) sarà dunque il voto col portafoglio. Ovvero la sempre maggiore consapevolezza dei cittadini che le loro scelte di consumo e risparmio sono la principale urna elettorale che hanno a disposizione. E che premiare con consumi e risparmi le aziende più efficienti a tre dimensioni ha effetti enormi sui comportamenti delle imprese; non è, allora, un atto di altruismo ma semplicemente di autointeresse lungimirante, perché ci restituirà imprese che inquineranno meno e tuteleranno di più il lavoro.

Nelle varie indagini internazionali (Nielsen, Eurisko, Swg) la quota di consumatori disposti a pagare di più per il valore aggiunto socio-ambientale contenuto nei prodotti è consistente e in crescita (dal 30 al 70%). Si tratta però di cifre distorte verso l'alto, perché la domanda «astratta» presuppone assenze di attrito, che invece nella realtà ci sono (ad esempio maggiori costi di ricerca per i prodotti «etici») e occhiali perfetti per i consumatori che invece sono affetti da «astigmatismo» in quanto non possono che avere una visione sfocata del grado di eticità maggiore o minore dei prodotti.

Come ho spiegato in un mio volume (*Il mercato siamo noi*), una delle cose più importanti da fare per potenziare la leva del voto col portafoglio è dunque migliorare le lenti degli occhiali. L'Unione Europea ha ben chiaro il problema quando parla di miglioramento della qualità dell'informazione per aumentare gli incentivi di mercato alla responsabilità sociale delle imprese (ovvero aumentare i benefici e ridurre i costi

delle loro azioni di responsabilità sociale). Si tratta in sostanza di andare sempre di più nella direzione del modello, per ora irrealistico, che insegniamo all'università agli studenti, quando assumiamo che i consumatori che arrivano sul mercato siano perfettamente informati.

Un modo interessante per realizzare il miglioramento della qualità informativa è quello finanziato dalla Ue attraverso progetti per la costruzione di applicazioni per *smartphones* con i quali i consumatori possono apprendere le caratteristiche del prodotto puntando il loro telefonino contro il codice a barre dei prodotti che trovano sugli scaffali. Altre due iniziative istituzionali fondamentali per aumentare gli incentivi di mercato alla responsabilità sociale delle imprese sono i meccanismi premiali per la responsabilità sociale e ambientale nelle gare d'appalto, nel fisco, nelle regole assicurative e nelle agevolazioni creditizie (se le imprese contribuiscono a produrre beni e servizi pubblici non si vede perché questo non debba essere riconosciuto dallo stato) e il voto col portafoglio delle stesse istituzioni. Non si capisce perché istituzioni che si pongono obiettivi di benessere sociale come sindacati, fondazioni e chiese non debbano votare col portafoglio per evitare di contraddire le loro finalità statutarie nelle loro scelte di risparmio e di consumo.

Il voto col portafoglio si affermerà. È solo questione di tempo e molto dipenderà da quanto rapidamente si procederà su queste direzioni di progresso. È, dunque, necessario concepire idee e strategie in grado di rendere i cittadini consapevoli del potere che hanno nelle loro mani per trasformare il voto col portafoglio in una leva in grado di spingere il sistema economico verso il bene comune. Un primo modo di promuover-

lo è quello di passare dalle strade ai negozi... Questo per far capire che i lavoratori sono oggi *stakeholder* deboli nella globalizzazione, con limitata capacità e potere contrattuale per difendere i loro interessi di fronte all'impresa che ha in mano l'opzione della delocalizzazione e della loro sostituzione con altri lavoratori a minor costo. Gli *stakeholder* forti della globalizzazione sono invece i consumatori e sono dunque loro che possono agire in chiave vicaria per difendere gli interessi dei lavoratori. Poiché tutti noi siamo contemporaneamente consumatori e lavoratori, è dentro di noi che dobbiamo fare opera di riconciliazione, imparando a comprendere le conseguenze delle nostre scelte di consumo sulla condizione del lavoro. Per questo motivo se tutte le persone che un sindacato o un'associazione di consumatori sono in grado di portare in piazza a manifestare si mettessero in fila davanti a un negozio per votare a favore dei prodotti delle imprese leader nella creazione di valore economico socialmente e ambientalmente sostenibile, avrebbero creato un formidabile strumento di pressione e di cambiamento per orientare il sistema economico verso il bene comune.

I governi potrebbero a loro volta stimolare la responsabilità sociale e ambientale delle imprese puntando sulle regole della vendita piuttosto che su quelle della produzione. Elevare gli standard per chi produce nel nostro paese rischia di creare ancora una volta l'effetto perverso di favorire la delocalizzazione e la concorrenza verso il basso. Alzare invece gli standard sulle regole di vendita dei prodotti vuol dire mettere tutti coloro che vogliono conquistare il mercato italiano sullo stesso livello, penalizzando coloro che intendono farlo attraverso produzioni (ovunque esse siano localizzate) che rispettano meno lavoro e ambiente. Votare



col portafoglio vuol dire usare il potere che abbiamo per «liberare» le imprese, ridare dignità alla politica e promuovere dal basso un'economia diversa al servizio della persona.

L'etica civile e il capitale sociale non sono un'eredità preziosa data una volta per tutte. Hanno una loro legge di moto e tendono a deteriorarsi in mancanza di spinte ideali. Il voto col portafoglio e l'ibridazione dei modelli d'impresa sono invece due tra le strade più importanti per la ricostituzione dell'etica civile e del capitale sociale nel nostro paese.

## BIBLIOGRAFIA

BECCHETTI L., *Il mercato siamo noi*, Bruno Mondadori, Milano 2012.

— *Voting with the wallet*, «International Review of Economics» 59-3 (2012), 245-268.

BECCHETTI L. - BRUNI L. - ZAMAGNI S., *Microeconomia*, il Mulino, Bologna 2010.

BECCHETTI L. - PELLONI A., *What are we learning from the life satisfaction literature?*, «International Review of Economics» 60-2 (2013), 113-155.

CLARK A.E. - FRIJTERS P. - SHIELDS M.A., *Income and Happiness: Evidence, Explanations and Economic Implications*, Paris-Jourdan Sciences Economiques, working paper 2006-24.

ENGEL C., *Dictator Games: A Meta Study*, «MPI Collective Goods Preprint» 2010/07 (March 1/2010).

FREY B. - STUTZER A., *What can Economists Learn from Happiness Research*, «Journal of Economic Literature» 40 (2002), 402-435.

— *Happiness and Economics. How the Economy and Institutions Affect Well-being*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 2002.

*Andrea Baranes\**

### I. Da mezzo a fine?

La finanza dovrebbe essere uno strumento per fare incontrare chi ha un risparmio con chi ha bisogno di un prestito. Nei termini più semplici possibili, si potrebbe definire come «il mercato dei soldi». Se voglio comprare delle mele vado al mercato, luogo di incontro tra il contadino (l'offerta) e i clienti (la domanda). In maniera analoga, le banche sono nate per raccogliere il risparmio di cittadini e famiglie e prestarlo per attività produttive. Il paragone con un mercato diventa ancora più calzante riguardo alle borse valori, non a caso spesso indicate come mercati finanziari. La loro funzione originaria è essere il luogo di incontro tra stati e imprese che necessitano di capitali per le loro attività e i risparmiatori che hanno soldi da investire. Oggi la finanza ha in massima parte perso questo suo ruolo sociale di strumento al servizio dell'economia e dell'insieme della società, per trasformarsi in un fine in se stesso per fare soldi dai soldi nel più breve

---

\* Presidente della Fondazione culturale responsabilità etica.

tempo possibile. Da un lato una sterminata quantità di denaro è alla ricerca esasperata di profitti a breve; dall'altro mancano risorse per il sistema produttivo, i servizi pubblici, i beni comuni. Domanda e offerta di denaro non si incontrano: un macroscopico fallimento di mercato.

Il Pil (Prodotto interno lordo) del mondo è di poco superiore ai 60.000 miliardi di dollari l'anno. Una singola banca detiene strumenti derivati per un nozionale che si aggira sui 78.000 miliardi di dollari. Complessivamente quattro banche controllano un ammontare di derivati intorno ai 200.000 miliardi di dollari. L'«eccessivo» debito pubblico italiano, una delle prime dieci economie del pianeta, è circa l'1% di questa cifra.

I beni e i servizi importati ed esportati nel mondo tra diverse nazioni ammontano a 20.000 miliardi di dollari all'anno. Il commercio di valute ha superato i 4.000 miliardi di dollari al giorno. Questo significa che circola più denaro in soli cinque giorni sui mercati finanziari che in un intero anno nell'economia reale, o, in altre parole, che circa il 99% delle operazioni sul mercato delle valute non è legato a beni e servizi prodotti e scambiati, ma unicamente a guadagnare sulle oscillazioni valutarie. Soldi che inseguono soldi per fare altri soldi.

Negli Usa il 70% delle operazioni sui mercati finanziari è eseguito da computer, senza nessun intervento umano. In Europa tali operazioni sarebbero «solo» il 40% del totale. È il cosiddetto «high frequency trading» o commercio ad alta frequenza, in cui le transazioni sono realizzate nell'arco di alcuni millesimi di secondo.

Sono molti altri gli esempi e le cifre che si potrebbero portare per chiarire come la finanza si sia in mas-

sima parte trasformata in un gigantesco casinò dedito alla pura speculazione. Le conseguenze di una tale trasformazione sono sotto gli occhi di tutti. L'attuale fase recessiva e le enormi difficoltà in diversi paesi, in particolare nell'Unione Europea, discendono direttamente dalla crisi esplosa negli Usa nel 2007 con la bolla dei mutui *subprime* e che ha rapidamente contagiato l'intero pianeta. Le radici di tale crisi possono essere fatte risalire a molti anni addietro. Parliamo dello sviluppo di una finanza ipertrofica, del sempre maggiore indirizzamento dei capitali dai salari ai profitti e dei profitti dagli investimenti alle rendite, di una continua crescita del Pil e dei consumi assunta a dogma e finanziata tramite livelli insostenibili di indebitamento.

## II. La crisi del 2007-2008 e le sue conseguenze

Cerchiamo di riassumere. Nel 2006 il mercato immobiliare negli Usa si ferma, dopo una fase espansiva durata decenni. Da questo evento, in sé limitato, l'anno successivo nasce la peggiore crisi finanziaria degli ultimi decenni. Il motivo è riassumibile nello sviluppo di strumenti finanziari sempre più rischiosi e incomprensibili costruiti sul mercato dei mutui, e più in generale nella comparsa di un gigantesco sistema bancario ombra, fatto di imprese registrate nei più noti paradisi fiscali del pianeta. Imprese che si comportavano come banche, raccoglievano denaro ed erogavano prestiti come banche, ma che non erano tali e non dovevano sottostare a nessuna forma di controllo o di regolamentazione.

Nel 2007, alla vigilia della crisi, il sistema bancario «ufficiale» svolgeva un'attività di intermediazione pari a 11.000 miliardi di dollari. Il sistema bancario

ombra valeva 20.000 miliardi di dollari. Come dire che ogni filiale bancaria a stelle e strisce aveva alle spalle due filiali «fantasma», strettamente legate alle stesse banche, ma al di fuori di ogni controllo. Nel 2007 questo sistema bancario ombra va in crisi, e le perdite tornano sui bilanci dei gruppi bancari che a loro volta rischiano il collasso, anche a causa del crollo della fiducia sui mercati e della conseguente difficoltà di finanziarsi.

A cavallo del 2008 gli stati devono intervenire con giganteschi piani di salvataggio del sistema finanziario responsabile della crisi. I governi occidentali spendono 4.700 miliardi tra il 2008 e il 2011 per salvare le banche. Parliamo unicamente delle risorse direttamente immesse nel sistema bancario. Se si includono tutti i piani di salvataggio e di rilancio dell'economia il conto sale, e di parecchio. Nei soli Usa governo e Fed tra contributi a fondo perduto e prestiti a tassi prossimi allo zero hanno impiegato una cifra complessiva che, a seconda delle stime, varia tra i 7.700 e i 29.000 miliardi di dollari. Queste cifre non rappresentano ancora il totale del costo della crisi per le casse pubbliche: bisognerebbe aggiungere la recessione che questa ha provocato e gli impatti sui conti degli stati.

In altre parole gli stati si indebitano, ovvero il mostruoso debito creato dalla finanza speculativa per moltiplicare i profitti eludendo regole e controlli viene trasferito agli stati, senza alcuna condizione. Specularmente, parliamo di un gigantesco assegno in bianco firmato dai principali governi occidentali alle loro banche. Questa montagna di debiti mette in difficoltà diversi governi, causando la crisi dei debiti sovrani esplosa in Europa nel 2011. Ecco allora i piani di austerità, le misure «lacrime e sangue» i tagli al *welfare*. In ultima

analisi, il debito creato nel sistema bancario ombra è stato trasferito alle banche, poi agli stati e da questi ai cittadini. Oggi non c'è più nessuno su cui scaricarlo. Siamo tutti noi a dovere pagare il conto, ed è un conto molto salato in termini di disoccupazione, tagli allo stato sociale, svendita dei servizi pubblici ed essenziali, perdita di diritti acquisiti.

Cerchiamo di evidenziare ancora meglio le diverse cinghie di trasmissione della crisi dalla finanza-casinò ai cittadini. Primo, il crollo finanziario ha provocato una recessione globale, ovvero una diminuzione del Pil. Se il parametro fondamentale usato per valutare lo stato di salute di una nazione è il rapporto tra debito e Pil, la diminuzione del denominatore provoca un immediato peggioramento del rapporto.

Secondo, anche il numeratore peggiora, perché recessione significa meno consumi, meno entrate fiscali (a partire dall'Iva che è un'imposta sui consumi) quindi a parità di spese pubbliche un deficit maggiore e un aumento del debito. Il debito aumenta anche per le spese che i governi devono affrontare per attenuare alcuni degli impatti più nefasti della crisi sulla popolazione, come avvenuto in Italia con l'aumento degli interventi per finanziare la cassa integrazione.

Terzo, con l'indebitamento degli stati aumenta l'emissione di titoli di stato (Bot, Btp e Cct in Italia) per finanziare il debito stesso. Aumenta l'offerta sui mercati di titoli tedeschi, statunitensi, inglesi, francesi proprio in un momento di difficoltà, quindi con meno capitali disposti a investire. La Germania, con un'economia più solida, riesce a piazzare i propri Bund sui mercati, mentre paesi come l'Italia hanno maggiori difficoltà, e sono costrette ad aumentare i tassi di interesse offerti. È il famigerato *spread*, che indica proprio

la differenza di tasso di interesse tra i titoli italiani e gli omologhi tedeschi.

Quarto, strumenti finanziari derivati, originariamente pensati come contratti simili ad assicurazioni, i Cds, consentono delle vere e proprie scommesse sul fallimento di stati e imprese. Montagne di tali titoli aumentano l'instabilità e la volatilità sui mercati e le difficoltà per gli stati che subiscono pesanti attacchi speculativi.

Quinto, grandi investitori istituzionali possono operare al di fuori dei mercati regolamentati, su piattaforme denominate *dark pool* o pozze nere, eseguendo compravendite al di fuori di qualsiasi controllo o trasparenza. Su tali piattaforme è possibile vendere sottocosto i titoli di stato subito prima di un'asta del governo, in modo da farne crollare il prezzo e costringere il governo di turno a emissioni a tassi di interesse superiori, aumentando i profitti degli acquirenti.

### III. La crisi: dal privato al pubblico

Riassumendo, una finanza fuori controllo causa la crisi. Viene salvata con i soldi pubblici, ovvero con i nostri soldi, ricevendo migliaia di miliardi di dollari senza nessuna condizione o contropartita. A questo punto le difficoltà si spostano su stati e cittadini. Vedendo queste difficoltà, lo stesso sistema finanziario attacca gli stati più deboli per guadagnarci su. Al culmine del paradossale, le nazioni oberate di debiti devono rivolgersi ai mercati finanziari per ottenere il finanziamento dei loro debiti pubblici. Da un lato, tutto questo sembra un gigantesco gioco delle tre carte per non riconoscere che i debiti accumulati nel sistema finanziario sono semplicemente troppi. Dall'altro, a differenza dei soldi

ricevuti solo un paio di anni prima, i mercati finanziari fissano delle condizioni per ri-prestare i soldi agli stati. E sono condizioni durissime. Da un lato, alti tassi di interesse, dall'altro, delle condizioni molto stringenti. I mercati pretendono garanzie circa la restituzione dei debiti. Garanzie che prendono la forma dei piani di austerità, del *fiscal compact*, del pareggio di bilancio nelle costituzioni e via discorrendo. Non si può spendere per il *welfare*, le risorse devono andare al pagamento del debito e a rimettere a posto i conti pubblici. Dobbiamo accettare i sacrifici per «restituire» fiducia ai mercati. Restituire fiducia, come se all'esatto opposto non fosse questa finanza-casinò a dovere radicalmente cambiare rotta per riconquistarla, la nostra fiducia.

Un surreale mix di durissime politiche di austerità per gli stati e i cittadini e liquidità illimitata per le banche e il sistema finanziario, che non ha riguardato unicamente i piani di salvataggio del 2008, ma continua ancora oggi. Negli Usa la banca centrale, la Fed, immette 85 miliardi di dollari al mese nel sistema finanziario, in particolare acquistando i titoli di stato emessi dal Tesoro. In Europa la Bce eroga, tra fine 2011 e inizio 2012, oltre 1.000 miliardi di euro alle banche europee. Un prestito chiamato «Long terme refinancing operation» o Ltro.

Le banche italiane hanno preso in prestito oltre 200 miliardi all'1% – un tasso di fatto negativo, se si tiene conto dell'inflazione – usandoli in buona parte per comprare titoli di stato. A fine 2011 gli istituti italiani detenevano 224,1 miliardi di euro di titoli di stato. Meno di un anno dopo, a settembre del 2012, il totale era salito a 341,1 miliardi. Una boccata d'ossigeno per le banche, che si indebitano all'1% e usano questo denaro per acquistare Btp che rendono cinque



o sei volte di più, mentre per statuto la stessa Bce non può prestare o aiutare gli stati sovrani in difficoltà.

La stessa finanza che postula l'efficienza del libero mercato e pretende la rimozione di ogni regola e controllo, continua ad avere un disperato bisogno del sostegno pubblico per tenersi in piedi. Torniamo a quanto avviene negli Usa, dove la Fed ha dichiarato di volere continuare a fornire liquidità al sistema almeno fino a quando il tasso di disoccupazione non scenderà sotto il 7%. Pochi mesi fa la disoccupazione negli Usa è diminuita più di quanto previsto dagli analisti, il che dovrebbe essere una buona notizia. È l'opposto, panico sui mercati a stelle e strisce. Subito prima dell'estate, al contrario la crescita Usa è stata inferiore alle previsioni, i mercati hanno salutato la notizia con euforia e forti rialzi. Queste reazioni sono legate proprio al possibile venire meno o alla prosecuzione delle politiche espansive e degli aiuti assicurati al sistema finanziario. In pratica se l'economia va bene la finanza va nel panico, se la crescita rallenta i mercati esultano. Siamo alla schizofrenia per una finanza che dovrebbe seguire l'economia ed essere uno strumento al suo servizio.

Il problema non è unicamente di ingiustizia sociale, nel vedere i top manager gratificarsi con bonus milionari, mentre siamo chiamati a stringere la cinghia per rimborsare i danni che hanno creato. La preoccupazione maggiore è che, proprio grazie alle risorse messe a disposizione dai governi, si sta creando uno scollamento sempre più marcato tra il sistema finanziario nel quale vengono pompate risorse illimitate e i cittadini e il sistema produttivo ai quali vengono imposte misure di austerità. Il valore di azioni, obbligazioni e derivati continua a crescere, molto oltre i fondamentali dell'economia. Questo scollamento è la definizione stessa di

una bolla finanziaria, che scoppiando potrebbe avere impatti devastanti, come la crisi dei *subprime* del 2007 ci ha purtroppo mostrato. E se dovesse scoppiare, verranno nuovamente a dirci che dobbiamo stringere la cinghia e accettare ulteriori sacrifici perché dobbiamo «restituire fiducia ai mercati»?

#### IV. *Cambiare rotta*

In questa situazione, il singolo cittadino si trova spesso sperduto. Da un lato, le cifre in gioco appaiono al di fuori della realtà. Dall'altro, i meccanismi messi in campo dai soggetti finanziari sembrano estremamente complicati. È molto difficile seguire il funzionamento della finanza, quasi impossibile pensare di potere agire e intervenire in prima persona. Nello stesso momento, gli impatti sono tali e tanti che è necessario e urgente un impegno in prima persona.

Il cambiamento deve avvenire lungo due direttrici. Da un lato, potremmo dire «dall'alto»: occorre un nuovo sistema di regole e di controlli per limitare lo strapotere della finanza e per evitarne i peggiori eccessi. Dall'altro, «dal basso»: serve un impegno diretto di tutti noi, in quanto risparmiatori e clienti delle banche o di altri attori finanziari.

Sul primo versante sono molte le proposte messe in campo negli ultimi tempi da studiosi di tutto il mondo e dalle organizzazioni e reti della società civile internazionale. Diminuire la leva finanziaria, separare le banche commerciali da quelle di investimento, tassare le transazioni finanziarie, chiudere i paradisi fiscali, regolamentare i derivati, e via discorrendo. Nella maggior parte dei casi non ci sono difficoltà tecniche. Sappiamo che cosa bisognerebbe fare e come procedere.

re. È unicamente una questione di volontà politica, ovvero occorre superare lo scandaloso potere delle lobby finanziarie che, a dispetto dei disastri combinati negli ultimi anni, continuano a opporsi a ogni forma di regolamentazione e controllo e in molti casi a procedere a una vera e propria «cattura del regolatore» in base alla quale sono gli stessi attori della finanza a scrivere le regole che riguardano il loro operato.

Accanto a queste e altre misure, è dai cittadini che deve partire un vero cambiamento. Negli ultimi anni milioni di donne e di uomini hanno iniziato a modificare i propri consumi, avviando forme di consumo critico e interrogandosi sugli impatti sociali e ambientali legati alle produzioni di beni e servizi. Da tali riflessioni si sono sviluppati movimenti che oggi hanno una grande rilevanza, anche dal punto di vista economico, come nel caso del commercio equo e solidale.

Oggi, prima ancora che in ambito economico o finanziario, occorre un cambiamento culturale. Quanti di noi presterebbero i propri soldi a chi volesse giocarsi al casinò? Quanti li darebbero a chi li volesse investire in un traffico di mine antiuomo, per quanto remunerativo? Eppure quanti di noi domandano alla propria banca, al fondo pensione o di investimento l'utilizzo che viene fatto del nostro denaro? Questo, una volta incanalato nei meccanismi finanziari internazionali può avere enormi impatti, tanto in positivo quanto in negativo, sull'economia e la società. Ancora un esempio. A giugno del 2011 la maggioranza assoluta degli italiani vota un referendum per proibire una volta per tutte il nucleare nel nostro paese. Quanti, tra chi è andato a votare, hanno un conto corrente presso una banca che, anche con i loro risparmi, continua a finanziare progetti di realizzazione o ampliamento di

impianti nucleari, anche a poche centinaia di chilometri dall'Italia?

Le banche e gli altri attori finanziari giocano un ruolo essenziale nell'attuale sistema economico, potendo decidere come allocare i capitali che vengono loro affidati. Tali decisioni hanno impatti fondamentali sull'economia e la società. Non è certo la stessa cosa prestare denaro per l'efficienza energetica e le rinnovabili piuttosto che per il nucleare e i combustibili fossili, finanziare l'economia reale piuttosto che la speculazione, investire nel territorio o in qualche paradiso fiscale.

#### V. La finanza etica

Abbiamo il diritto, e per molti versi il dovere, di chiedere alla nostra banca come intende utilizzare i nostri risparmi ed esigere una piena trasparenza. In Italia, Banca Etica pubblica sul proprio sito tutti i finanziamenti concessi a imprese, associazioni e cooperative. Un esempio concreto di come il famigerato «segreto bancario» non sia legato a un qualche obbligo legislativo o a una generica riservatezza: se non c'è nulla da nascondere, non è necessario nascondere nulla. Perché le altre banche non fanno altrettanto? Perché come clienti e correntisti non le obblighiamo a farlo?

Già nel XIX secolo sono nate in Italia le esperienze delle società di mutuo soccorso. I lavoratori, i cui diritti erano praticamente inesistenti, costituirono delle casse comuni nelle quali ognuno versava una piccola cifra. Se un lavoratore perdeva il posto, si ammalava o doveva affrontare altre difficoltà, poteva attingere alle risorse della cassa comune e superare in tale modo i propri problemi, il che gli permetteva poi di rientrare nel mondo del lavoro e di restituire il prestito contrat-

to con la cassa. L'aspetto rivoluzionario alla base delle casse di mutuo soccorso è che il denaro, da sempre una delle maggiori fonti di esclusione nei sistemi capitalisti, diventa al contrario un mezzo per rafforzare i legami sociali e la solidarietà tra lavoratori.

Anche dall'esperienza di alcune Mag (Mutua di finanza autogestita), e di diverse altre organizzazioni, sul finire degli anni Novanta nasce in Italia Banca Etica. Un istituto che offre tutti i servizi delle altre banche, ma lavora con alcune specificità che la rendono nettamente differente.

La completa trasparenza è una di tali differenze, ma ce ne sono molte altre. I finanziamenti sono erogati unicamente per progetti con ricadute positive sull'ambiente, i diritti e la società. In altre parole, vengono valutate anche tutte le conseguenze non economiche dell'agire economico. Banca Etica è oggi di proprietà di quasi 38.000 soci che intervengono in assemblea secondo il principio «una testa un voto», e non in base all'ammontare di capitale versato. Soci che si riuniscono in oltre settanta gruppi locali sul territorio, svolgendo proprie assemblee e partecipando direttamente alla vita della banca in tutti i suoi aspetti.

Non si tratta unicamente di una maggiore trasparenza della partecipazione di soci e correntisti, o dell'attenzione alle ricadute sociali e ambientali della propria attività. Anche da un punto di vista meramente economico, la finanza etica presenta un modello che appare molto più solido e resiliente nella situazione attuale. Mentre i maggiori gruppi bancari del mondo hanno avuto bisogno, e continuano ad avere bisogno, di gigantesche iniezioni di capitali pubblici per tenersi in piedi, diversi studi hanno mostrato come le «banche che fanno le banche», ovvero raccolgono

risparmio per erogare prestiti a famiglie e imprese, stanno attraversando la crisi con molti meno problemi. A inizio 2013 il sistema bancario italiano presenta tassi di sofferenza, ovvero la percentuale di prestiti che non vengono restituiti, intorno al 7%; per Banca Etica lo stesso dato è pari all'1,4%. Tutto questo anche se molti dei prestiti vengono accordati a soggetti tradizionalmente ritenuti più deboli economicamente o addirittura «non bancabili» quali cooperative sociali o piccole associazioni.

Un discorso analogo vale riguardo le nostre scelte finanziarie. Parliamo della massa di capitali investiti dai fondi di investimento, dai fondi pensione, dalle assicurazioni. Ancora una volta, Etica Sgr, la società di gestione del risparmio della rete di Banca Etica, oltre a realizzare un'accurata analisi sociale e ambientale delle imprese e degli stati che possono entrare nel proprio «universo investibile», pubblica sul proprio sito l'elenco completo di stati e imprese. La riservatezza commerciale non è e non può essere un alibi di fronte al nostro diritto di sapere nel dettaglio come vengono utilizzati i nostri risparmi.

E i margini di intervento sono anche altri. Come azionisti possiamo intervenire nelle assemblee delle imprese nelle quali investiamo. È quello che cercano di fare alcune iniziative di azionariato attivo o azionariato critico, ricordando anche ai piccoli risparmiatori che essere azionisti significa avere dei doveri, e non solo dei diritti. Accanto a un profitto atteso e alla riscossione di un dividendo, essere azionista di un'impresa significa essere proprietario di una quota, per quanto piccola, della stessa impresa, ovvero doversi occupare anche di come si comporta e genera tali profitti, con quali impatti sociali e ambientali e quali conseguenze.

Non possiamo continuare a lamentarci per l'inefficienza della politica, ancora meno prendercela con i generici mercati. Nel caso del mercato finanziario, gran parte della materia prima la mettiamo noi. Singolarmente i nostri risparmi possono essere molto limitati, ma tutti insieme hanno un enorme potere. È ora di esercitare questo potere.

Oggi si moltiplicano le pubblicità di banche che offrono rendimenti del 4 o 5% sui conti correnti. Considerando che la banca, oltre all'interesse corrisposto deve pagare stipendi, affitti e dividendi agli azionisti, in quali attività investe per garantire a noi clienti tali tassi di interesse? Quali progetti danno rendimenti tanto elevati, considerando che l'economia italiana è in recessione? Il problema è esattamente che non lo sappiamo.

È allora forte il sospetto che per realizzare margini così elevati, i nostri risparmi vengano incanalati in attività speculative. E a pagare le spese di questa speculazione saremo nuovamente noi. Da un lato, avremo poche decine di euro in più sul conto corrente. Dall'altro, il rischio è di un peggioramento della recessione, un aggravarsi della crisi delle finanze pubbliche, un aumento del prezzo di beni e servizi.

Nelle *Avventure del Barone di Münchhausen* c'è un passaggio in cui il protagonista esce da una palude nella quale era finito tirandosi i lacci delle proprie scarpe. Nella realtà le cose funzionano diversamente. Se il Pil del mondo cresce del 2 o del 3% l'anno e gli speculatori pretendono tassi di interesse sui loro investimenti finanziari cinque o dieci volte superiori, abbiamo un problema. Nel lungo periodo, le possibilità sono solamente due: o la finanza speculativa continua a risucchiare risorse in misura sempre crescente dall'econo-

mia reale, o si creano delle gigantesche bolle sul nulla che prima o poi esplodono. Oggi ci troviamo in un terribile mix di entrambe queste situazioni.

In conclusione, per uscire dalla crisi il passo piú importante deve consistere nel riportare la finanza a essere uno strumento al servizio dell'economia e della società, non l'opposto come avviene oggi. Per questo è necessario il doppio approccio evidenziato in precedenza. Da un lato, sostenere le campagne e le iniziative che mirano a regolamentare la finanza e a impedire i comportamenti piú rischiosi e speculativi. Dall'altra, evitare di essere, oltre che vittime, anche complici inconsapevoli di questo sistema. Se la nostra banca, il nostro gestore di fondi o la nostra assicurazione continua a giocare con i nostri risparmi come con le fiches di un casinò abbiamo una risposta tanto semplice quanto efficace: non con i nostri soldi.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Manifesto degli economisti sgomenti. Capire e superare la crisi*, Minimum Fax, Roma 2012.
- GALLINO L., *Finanzcapitalismo, la società del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011.
- ORLÉAN A., *Dall'euforia al panico. Pensare la crisi finanziaria e altri saggi*, Ombre Corte-UniNomade, Verona 2010.
- PIANTA M., *Nove su dieci. Perché stiamo (quasi) tutti peggio di dieci anni fa*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- ROUBINI N. - MIHM S., *Crisis Economics*, The Penguin Press, New York 2010.
- STIGLITZ J.E., *Bancarotta, l'economia globale in caduta libera*, Einaudi, Torino 2010.





IV.  
BIOETICA



*Fabrizio Turoldo\**

Le riflessioni presentate in questo breve testo sono il frutto del confronto svoltosi la mattina di venerdì 22 marzo 2013 assieme al compianto professor Adriano Bompiani e al professor Italo De Sandre. Non posso rievocare quella discussione senza esprimere il mio commosso ricordo e la mia ammirazione per un uomo come il professor Bompiani, che è stato uno dei padri della bioetica italiana e che ha ricoperto gli incarichi di primo presidente del Comitato nazionale per la bioetica, di membro del Comitato direttivo per la bioetica del Consiglio d'Europa e del Comitato internazionale di bioetica dell'Unesco<sup>2</sup>. Il professor Bompiani aveva preparato con grande cura la sua relazione, dopo aver

---

<sup>1</sup> Il presente saggio riprende la prospettiva già elaborata in F. TUROLDO, *Bioetica e Costituzione*, FONDAZIONE LANZA, *Etica civile. Una proposta*, 104-123.

\* Università di Venezia, coordinatore del Progetto etica e medicina della Fondazione Lanza.

<sup>2</sup> Oltre all'attività nel campo della bioetica, il professor Bompiani è stato un professionista di fama nel campo della medicina, grazie alla sua consistente produzione scientifica nel campo dell'endocrinologia ginecologica, della fertilità umana, della medicina perinatale e dell'oncologia ginecologica. È stato il primo professore ordinario di ostetricia e ginecologia del Policlinico Gemelli di Roma e primo direttore dell'omonimo istituto. È stato senatore della Repubblica dal 1976 al 1992 e ministro per gli Affari sociali dal 1992 al 1993.

letto con attenzione i materiali inviatigli dalla Fondazione Lanza. Uno dei tratti caratteristici della sua personalità era infatti quello dell'umiltà e della capacità di ascolto degli altri, che non erano stati per nulla scalfiti dall'età ormai avanzata e dai suoi successi professionali. Bompiani preferiva parlare dialogando, confrontandosi, e rifuggiva dal monologo, come dimostra la sua relazione riportata in questo libro. Il testo di Bompiani presente in questa sezione è una delle ultime cose da lui scritte, essendo egli mancato a meno di tre mesi dal II Forum sull'etica applicata. Lo ricordiamo dunque con gratitudine e cerchiamo, a nostro modo, di omaggiarlo attraverso la pubblicazione di una delle sue ultime fatiche.

Questa sezione mira, infatti, a ripensare il tema dell'etica civile dal punto di vista della bioetica, in una prospettiva che si radica nella Costituzione italiana e, più in particolare, nell'articolo 32, che è quello più direttamente implicato nelle questioni relative alla salute. È infatti noto che i nostri padri costituenti non hanno inteso elaborare un testo che avesse una pura funzione proceduralistica, mirata alla semplice individuazione di neutrali regole di convivenza. La nostra Costituzione, al contrario, ha un impianto sostanziale e non soltanto formale, il cui contenuto materiale fa riferimento a una serie di valori che, nel loro complesso, disegnano i contorni di una vera e propria etica civile. È dunque a questa etica civile che ho voluto rivolgere innanzitutto la mia attenzione, insistendo sulla sua potenzialità di costituire un valido punto di riferimento comune, a cui poter fare ricorso per superare le forti contrapposizioni che dividono e lacerano la nostra società, soprattutto in un settore così delicato quale è quello della bioetica.

## I. Un testo, un ideale regolativo

Per riproporre la Costituzione come punto di riferimento comune, mi sembra si possa prendere le mosse da un noto discorso pronunciato da don Giuseppe Dossetti a Monteveglio il 16 settembre 1994, a conclusione del primo incontro nazionale dei Comitati per la difesa della Costituzione<sup>3</sup>. In tale discorso Dossetti attribuisce alla Costituzione un valore sovratemporale, spiegando che essa non solo non ha perso la sua attualità, ma può e deve servire da punto di riferimento e da ideale regolativo anche per il nostro futuro. Dossetti attribuisce questo valore sovratemporale alla Costituzione innanzitutto considerando il contesto in cui essa ha preso forma, quello, del tutto eccezionale, della fine della seconda guerra mondiale. Un evento di tale portata, infatti, costituisce un *unicum* nella storia di tutta l'umanità. Dossetti ricorda, a questo proposito, i 55 milioni di uccisi da azioni belliche, dato mai raggiunto nella storia dell'umanità, tale da oscurare persino il dato terribile dei 9 milioni di morti della Grande Guerra del 1914-1918. Ma egli ricorda pure il coinvolgimento, anch'esso del tutto nuovo e unico, delle popolazioni civili, massacrate dai bombardamenti aerei, deportate in massa, esposte ai rischi di rastrellamenti e rappresaglie. L'Italia, come osserva Dossetti, è una tra le nazioni che hanno pagato il tributo maggiore a questa grande tragedia dell'umanità: 400.000 morti tra militari e civili, stragi e deportazioni di massa, distruzione del tessuto industriale e agrario, inflazione, ecc.

---

<sup>3</sup> Il testo, dal titolo *La Costituzione italiana. Il valore di un patrimonio*, è stato in seguito pubblicato dalla rivista «Aggiornamenti sociali» 11 (1994), 697-710 e ripubblicato in appendice a G. PIANA, *Attraverso la memoria. Le radici di un'etica civile*, Cittadella, Assisi (PG) 1998, 148-166.

Questo evento mondiale fu evidentemente ben presente sia nei lavori pre-costituenti che in quelli della Costituente. La tragedia della seconda guerra mondiale ebbe infatti l'effetto di compattare il tessuto sociale italiano, facendo ritrovare alla nostra comunità le ragioni del proprio stare insieme. In questo senso la fase costituente costituisce un evento fondatore, maturato in circostanze eccezionali, non riproducibili o equiparabili a qualunque altro evento-matrice della nostra storia. Per questi motivi esso rappresenta un evento moralmente regolativo, situato quasi fuori dal tempo e dalle sue vicissitudini storiche. Un momento a cui tornare per ritrovare le ragioni del nostro stare insieme e il senso del nostro vivere comunitario.

## II. Una visione personalista

Un ulteriore elemento di rilievo è dato dalla visione personalista che ispira la Costituzione, una prospettiva, questa, che supera definitivamente l'ottica dell'individualismo liberale settecentesco di ispirazione giusnaturalistica, sottostante ad altre carte costituzionali approvate prima della nostra.

Nella nostra Carta costituzionale, infatti, i diritti più rilevanti e più enfatizzati non sono diritti quali il diritto alla proprietà, alla libertà e tutta quella serie di diritti che potremmo definire come «libertà da» eccessive intrusioni da parte dello stato e della propria comunità di appartenenza. Questo tipo di diritti, che assumono un ruolo di primaria rilevanza nelle varie dichiarazioni dei diritti e nelle varie costituzioni settecentesche, risentono di una concezione dello stato e della comunità intesi come qualcosa di artificiale. Secondo vari teorici politici della modernità, infatti,

l'uomo si associa ad altri uomini per necessità, violentando o degradando la propria natura, pur di avere salva la vita. La Costituzione italiana, al contrario, è informata da un altro tipo di prospettiva, secondo la quale l'uomo non si corrompe nella società, ma trova in essa un fondamentale strumento di realizzazione e di fioritura della propria personalità.

L'assunto personalistico-relazionale ha condotto i costituzionalisti a mettere in rilievo soprattutto valori quali il lavoro, la cultura e la salute. Il primo articolo della Costituzione dichiara infatti che «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro»<sup>4</sup>. Gianino Piana a questo proposito osserva che in tal modo la Costituzione «intende sottolineare che la dignità della persona umana non è anzitutto fondata su ciò che uno ha (la proprietà o il censo) ma su ciò che uno fa (il lavoro appunto, in quanto espressione dell'impegno responsabile di ciascuno verso se stesso e verso gli altri)»<sup>5</sup>.

Il personalismo relazionale che ispira la nostra Carta costituzionale emerge non solo dalla considerazione particolare riservata al lavoro, ma anche dall'analoga considerazione di cui gode la cultura. All'articolo 9 si legge infatti che «la Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica. Tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione». Questa particolare considerazione della cultura, che emerge come uno degli elementi essenziali della Repubblica, ha condotto qualche studioso

---

<sup>4</sup> Costituzione della Repubblica Italiana, art. 1: «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione».

<sup>5</sup> PIANA, *Attraverso la memoria*, 59-60.



a parlare persino di uno «stato di cultura»<sup>6</sup>. Senza la cultura, infatti, i diritti sarebbero diritti astratti, non usufruibili, perché è l'istruzione il principale strumento che consente a ciascuno di conoscere e far valere i propri diritti.

### III. La salute come valore-chiave

Il terzo valore-chiave che aiuta a comprendere l'ottica personalistica-relazionale che ispira la nostra Carta costituzionale è proprio quello della salute. La salute, infatti, viene intesa dall'articolo 32 della Costituzione non solo come «diritto dell'individuo», secondo una logica individuale, ma anche come «interesse della collettività», cioè in una prospettiva sociale. La Costituzione, sempre all'articolo 32, stabilisce inoltre che «la Repubblica garantisce cure gratuite agli indigenti», sottolineando in questo modo il ruolo dello stato, che interviene per promuovere e garantire un bene a cui viene attribuito un valore fondamentale, in quanto condizione di possibilità della fruizione di tutti gli altri beni. Siamo qui molto distanti dalla vecchia logica dello stato liberale, che si limita a garantire la libertà del singolo da eccessive intrusioni da parte della sua comunità di appartenenza. La logica di questo articolo risente invece fortemente dell'ottica solidaristica del personalismo cattolico, dell'umanesimo socialista e della particolare curvatura che il liberalismo aveva assunto in Italia attraverso il Partito d'azione e il Partito liberale. Affermare che la salute di ciascuno è un interesse di tutti significa, infatti, tra l'altro porre alcu-

---

<sup>6</sup> Vedi E. SPAGNA MUSSO, *Lo Stato di cultura nella Costituzione italiana*, Morano, Napoli 1961; S. MASTROPASQUA, *Cultura e scuola nel sistema costituzionale italiano*, Giuffrè, Milano 1980.

ni limiti alla libertà individuale. Significa, ad esempio, legittimare, a livello costituzionale, la possibilità che lo stato limiti la libertà dei cittadini per il loro bene, per salvaguardare la loro salute.

Questa possibilità non trova la stessa legittimazione in altre costituzioni. Non la trova, ad esempio, nella Costituzione degli Stati Uniti d'America, molto più attenta a proteggere il diritto degli individui a non subire interferenze nella sfera delle loro libertà personali. Per noi non c'è alcuna difficoltà ad accettare leggi restrittive della libertà personale, come quelle che ci obbligano all'utilizzo del casco quando andiamo in motocicletta o all'uso delle cinture di sicurezza quando andiamo in macchina. Noi le accettiamo ed esse godono anche di una loro legittimità costituzionale perché sono finalizzate al nostro bene, alla salvaguardia della nostra salute, che costituisce un interesse non solo nostro, ma anche della comunità in cui viviamo.

Nei paesi anglosassoni, invece, non è così. In questi paesi vale l'insegnamento di John Stuart Mill, il quale, nel suo *On Liberty*, distingue tra le azioni che hanno implicazioni solo sui loro autori (*self-affecting*) e azioni che hanno implicazioni anche su altri (*other-affecting*): solo queste ultime possono subire limitazioni da parte dello stato, perché nessuno è libero di fare un danno ad altri, ma tutti sono liberi di fare danno a se stessi. In base a questo principio, negli Stati Uniti, le associazioni dei motociclisti hanno fatto ricorso alla Corte suprema in quei pochi stati che avevano tentato di introdurre leggi che obbligassero all'uso del casco, ottenendo di far abrogare tali leggi in quanto anticostituzionali. In Italia non sarebbe possibile fare lo stesso, perché il personalismo relazionale che informa la nostra Costituzione parte dal presupposto che

nessuno di noi è un atomo isolato e che la distinzione milliana tra azioni *other-affecting* e azioni *self-affecting* è una distinzione astratta, di scuola, perché ciascuno di noi è intrinsecamente relazionato agli altri, al punto tale da non poter far male a se stesso senza far male, di conseguenza, anche agli altri. Gli altri, inoltre, non possono assistere passivamente all'autodistruzione di un loro concittadino, ma sono chiamati a una presa di responsabilità e non a una passiva e cinica astensione, solo apparentemente rispettosa della libertà.

Le limitazioni alla libertà possono essere molteplici: obblighi relativi alla sicurezza nei posti di lavoro; politiche di disincentivo delle abitudini poco salutari; ecc., ecc. Tutte sono però finalizzate alla promozione della salute come un «bene comune» o, detto altrimenti, come un «interesse della collettività». La Costituzione afferma che non è indifferente per la comunità se uno dei suoi membri non si prende cura della sua salute, o non ha la possibilità di prendersi cura della sua salute, ma, allo stesso tempo, la Costituzione rifugge dall'idea che chiunque possa essere obbligato con la forza a curarsi. Gli anni che vedono nascere la nostra Costituzione sono infatti anni in cui sorge un nuovo mondo. Cadono i regimi totalitari e si afferma la libertà. Il Processo di Norimberga (1946), contro i criminali nazisti, ha una sezione appositamente dedicata ai crimini compiuti da medici e sperimentatori nei campi di concentramento e si conclude, oltre che con la condanna dei criminali, anche con l'approvazione del cosiddetto Codice di Norimberga: un testo che afferma, fin dal primo punto, che il consenso volontario dei soggetti alle sperimentazioni e alle cure mediche è assolutamente imprescindibile e che non si può mai operare senza tale consenso.

La nostra Assemblea costituente, che ha svolto i suoi lavori dal 1946 al 1948, aveva ben presente il Codice di Norimberga e partecipava della sua nuova sensibilità volontaristica. Ed è appunto questa sensibilità che si estrinseca nel secondo comma dell'articolo 32, che afferma infatti la libertà di rifiutare le cure. Il secondo comma, tuttavia, non entra in contrasto con il primo comma dello stesso articolo, perché la logica complessiva dei due commi è questa: la collettività deve promuovere la salute, deve difendere il valore della vita, senza mai rimanere indifferente quando questo bene viene messo in pericolo, ma non può farlo a qualsiasi costo e con qualsivoglia mezzo. Ciò su cui non si può derogare è la dignità della persona, che non può essere sottoposta a coercizione e a violenza. Recita infatti il secondo comma dell'articolo 32: «Nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in alcun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana».

La cosa interessante da notare è che non si era creato, attorno a questo articolo, il solito conflitto che contrappone spesso laici e cattolici: i primi attestati a difesa dell'autodeterminazione e i secondi impegnati innanzitutto nell'affermazione dell'indisponibilità del bene vita. Il secondo comma, infatti, era stato introdotto su proposta del cattolico Aldo Moro, un grande fautore del dialogo tra fronti contrapposti, che sarebbe, anche per questo, diventato presto uno dei protagonisti della nuova Repubblica, anche nei suoi momenti più tragici.

## LA COSTITUZIONE, LA SALUTE E «L'INTERESSE DELLA COLLETTIVITÀ»

---

*Adriano Bompiani*

Questo testo nasce dalla relazione tenuta dal professor Adriano Bompiani in occasione del II Forum nazionale di etica applicata «Per una etica civile» (Padova 21-22 marzo 2013). Il professor Bompiani ci aveva inviato il testo cartaceo con la sua solita puntualità e solerzia. Purtroppo, è venuto a mancare qualche mese dopo (18 giugno 2013), senza poter leggere la stesura finale, che ha peraltro integralmente rispettato la versione originaria, preoccupandosi soltanto di citare integralmente i testi dei riferimenti all'art. 25 della Dichiarazione universale dei diritti umani, e all'art. 11 della Carta sociale europea.

### I. Premessa

Il documento della Fondazione Lanza ha efficacemente preso le mosse dalla storia e dai contenuti dell'art. 32 della Costituzione della Repubblica Italiana, particolarmente sviluppando le sue considerazioni sulla prima parte del primo comma di tale articolo, che recita: «La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo»; io vorrei continuare la riflessione sulla stessa linea, in merito alla seconda

parte del primo comma che aggiunge senza stacco: «e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti».

È peraltro ben noto che il testo prosegue, a chiusura dello stesso art. 32, con un secondo comma che recita: «Nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana».

La sintesi che questo articolo offre a problemi diversi, ma fra loro interagenti, è stata in passato già da altri rilevata; io vorrei aggiungere che, senza dubbio, ci troviamo di fronte a una prima affermazione storicamente definita di uno dei contenuti più importanti dello stato sociale, che la riflessione sulle conseguenze della seconda guerra mondiale hanno rapidamente maturato in uno dei paesi europei – l'Italia nel 1947 – portandoci all'inizio di una legislazione che da questo momento in poi sarà sempre di più ispirata ai rapporti etico-sociali della persona umana e non solamente, sulla falsariga dello stato di diritto, sui rapporti di libertà personale fra cittadini. Il fenomeno, ovviamente, non è solamente italiano, ma si estenderà ben presto ad altri paesi che intendono vivere in un'era di sicurezza e di pace.

La stagione politica era propizia per questo mutamento: infatti la Costituzione della Repubblica Italiana (1948), così come la Costituzione tedesca di poco successiva, si inquadrano in una fase dell'elaborazione del diritto internazionale che riguarda la posizione primaria dell'individuo nei confronti dello stato e che è costituita da più atti, e precisamente:

- La Dichiarazione universale dei diritti umani proclamata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948.

- La Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali del 4 novembre 1950 (la Cedu).

- La Carta sociale europea del 18 ottobre 1961.

- Il Patto internazionale sui diritti civili e politici e il Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali del 16 dicembre 1966.

Più tardi, a completare questa serie di documenti «fondanti» i rapporti etico-sociali fra poteri, diritti etico-sociali e rispetto della persona umana si aggiunsero due Convenzioni:

- La Convenzione sulla protezione dell'individuo nei riguardi del trattamento automatizzato dei dati a carattere personale (28 gennaio 1981).

- La Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia (20 novembre 1989).

Ciò premesso, nel mio intervento considererò tre tempi del lungo percorso italiano, iniziato dopo l'emanazione della Costituzione della Repubblica Italiana, riguardante la «tematica dei rapporti fra la salute delle persone e l'interesse della collettività», e cioè:

- 1) La fase iniziale in cui l'Italia resta in stato di apparente «quiescenza» quanto alle applicazioni dell'art. 32 della Costituzione della Repubblica Italiana, mentre maturavano importanti regole internazionali.

- 2) La fase della prospettazione e promulgazione del servizio sanitario nazionale nel 1978, che ha dato attuazione giuridica a ciò che prevede l'art. 32 della Costituzione della Repubblica Italiana.

- 3) La fase di tutela della salute nei rapporti con l'ambiente, che caratterizza in particolare i decenni più recenti del secolo XX, ed è attualissima a causa dell'inquietante allarme politico-sociale dovuto all'inquinamento e al degrado ambientale.

## II. La fase di apparente «quiescenza» della Costituzione della Repubblica Italiana circa l'attivazione dell'art. 32 e i principali documenti internazionali sull'interesse della salute per la collettività

Mi sembrano due i documenti fondamentali internazionali, che hanno orientato quest'epoca:

- La Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (Cedu).
- La Carta sociale europea (prima edizione 1961).

Questi due documenti hanno dato una connotazione forte al *welfare state* nazionale, orientandone prima la preparazione, poi l'evoluzione anche nei riguardi della sanità, e vanno sotto questo profilo brevemente richiamati.

### II.1. L'interesse per la salute nella Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (Cedu)

Il lavoro redazionale – iniziato nel 1948 dal Comitato del movimento internazionale per l'unità europea (the Hague 8-10 maggio 1948), sostenuto dall'assemblea parlamentare e accolto dal Comitato dei ministri nel 1949 – fu terminato il 19 giugno 1950 con il testo della prevista Convenzione, contenente nella prima parte di carattere sostanziale i seguenti diritti: diritto alla vita (art. 2); a non essere sottoposti a tortura o pene degradanti (art. 3); a non essere tenuti in condizioni di schiavitù o di servitù (art. 4); alla libertà e sicurezza (art. 5); a un equo e pubblico giudizio entro termini ragionevoli (art. 6); all'immunità dalla giustizia penale in applicazione del principio «*nullum crimen sine lege*» (art. 7); al rispetto della vita privata, del domicilio e della corrispondenza (art. 8); alla libertà di



pensiero, espressione e associazione (art. 9); alla libertà di contrarre matrimonio e a fondare una famiglia (art. 12); infine, al diritto a proporre effettivo ricorso innanzi ad appropriata istanza nazionale, qualora i diritti fondamentali riconosciuti dalla Convenzione siano stati violati (art. 13-14).

In merito al problema della salute, si hanno le seguenti interpretazioni:

- L'art. 3 della Cedu (a somiglianza dell'art. 5 della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948) si applica per quanto riguarda la questione della sperimentazione medica.

- La Cedu, in generale, prevede l'art. 25 della Dichiarazione universale dei diritti umani quale testo fondamentale per comprendere i «diritti» spettanti al cittadino nell'ambito della vita sociale, la cui elaborazione fu molto laboriosa e si protrasse nelle varie sezioni di lavoro con opzioni differenti:

Ogni individuo ha diritto a un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari; ed ha diritto alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia o in altro caso di perdita di mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà.

La maternità e l'infanzia hanno diritto a speciali cure e assistenza. Tutti i bambini, nati nel matrimonio o fuori di esso, devono godere della stessa protezione sociale.

Nel complesso, si può riconoscere che – nella Cedu – il diritto alla tutela della salute è esplicito; sono evitate discriminazioni ma non vengono chiariti i contenuti del concetto di salute al quale si fa riferimento, né le responsabilità di chi debba provvedervi. Peraltro

aiuta l'interpretazione dell'art. 25 della Dichiarazione universale dei diritti umani, il contenuto dell'art. 22 della stessa, che prevede l'impegno nazionale e la cooperazione internazionale per il raggiungimento degli obiettivi fissati dalla Dichiarazione.

## II.2. L'interesse alla salute nella Carta sociale europea

Molti documenti ispirati alla Cedu fanno riferimento alla salute dell'uomo, sia come diritto personale che sotto forma di un implicito contenuto applicativo per lo stato della sicurezza sociale (*welfare state*) che deve occuparsene.

Ciò viene chiarito con particolare attenzione nella Carta sociale europea. La redazione della Carta, promossa nel 1951 dalla Assemblea parlamentare europea (Raccomandazione 14/1951), elaborata da una commissione *ad hoc* a partire dal 1953, conclusa il 18 ottobre 1961 a Torino ed entrata in funzione il 26 febbraio 1965, fu particolarmente laboriosa non solamente per l'evidente importanza degli interessi in gioco, ma per il problema che costituiva la definizione della qualità e dell'estensione della tutela da accordare da parte degli stati alla salute nei riguardi della formazione dei bilanci nazionali.

Si trovò un accordo nel 1965, per l'azione di un Comitato di esperti nominato dai ministri competenti, sulla base dell'intesa di mantenere la prevista Carta nell'ambito delle «dichiarazioni di principio». Con questa limitazione, nel 1958 fu indetta una conferenza internazionale europea – coordinata con l'Organizzazione internazionale del lavoro – che dettò il testo finale.

La Carta sociale europea, all'art. 11, recita:

Per assicurare l'effettivo esercizio del diritto alla protezione della salute, le Parti s'impegnano ad adottare sia direttamente sia in cooperazione con le organizzazioni pubbliche e private, adeguate misure volte in particolare:

1. a eliminare per quanto possibile le cause di una salute deficitaria;
2. a prevedere consultori e servizi d'istruzione riguardo al miglioramento della salute e allo sviluppo del senso di responsabilità individuale in materia di salute;
3. a prevenire, per quanto possibile, le malattie epidemiche, endemiche e di altra natura, nonché gli infortuni.

Formulazione considerata eccessivamente cauta, che non offre – secondo i commentatori – una reale consistenza al «diritto alla salute» e riduce le obbligazioni degli stati accompagnandole con la formula cautelativa «per quanto è possibile». Peraltro, in positivo, offre il concetto della responsabilità personale alla tutela della propria salute e stabilisce il principio della concorrenza degli sforzi pubblici e privati nella realizzazione degli obiettivi. Non risolve – invece – il problema di una chiara e definita allocazione di risorse del bilancio dello stato al comparto della tutela e promozione della salute, mantenendo ogni responsabilità in merito nelle mani del «potere» ordinatorio dello stato.

### III. *La fase della legge 23 dicembre 1978 n. 833 «Istituzione del servizio sanitario nazionale»*

Sulla base di una forte ispirazione europeistica sviluppatasi negli anni successivi agli avvenimenti descritti, e dei sopraindicati documenti, si passò nei tardi anni Settanta del secolo scorso a dare forma di servizio nazionale aperto a tutti i cittadini per quanto riguarda la tutela della salute sia personale che collettiva e ambientale.

Da notare che per la creazione del servizio sanitario nazionale si dovette attendere – secondo lo schema generale italiano adottato dal diritto amministrativo – che si verificasse il passaggio alle neonate regioni delle responsabilità operative anche nella sanità, assieme ad altre materie delegate dall'art. 17 della Costituzione della Repubblica Italiana e dall'art. 11 della stessa. Il complesso dei servizi sociali alla popolazione, che fu creato con l'art. 3 del Dpr 22 luglio 1977 n. 616 (in attuazione della delega del 22 luglio 1975 n. 382), era costituito per ciascuna regione dalla «polizia urbana e rurale», dalla beneficenza pubblica, dall'assistenza sanitaria e ospedaliera; dall'istruzione artigiana e professionale; dall'assistenza scolastica; dai musei e biblioteche degli enti locali.

È evidente il contenuto privilegiante la «scelta locale» (partecipando in vario modo enti locali, comunali o consorzi di comuni alle gestioni e alle responsabilità dell'amministrazione), nell'obiettivo che fu strategico, e cioè di avvicinare il più possibile la soluzione dei problemi alla dimensione dell'interesse delle comunità di vita e di lavoro, nel rispetto tuttavia dei diritti individuali sostenibili.

Era però necessario fissare delle norme-quadro per ottemperare alla «pari condizione» di usufrutto – almeno sotto il profilo di diritto – per ciascun cittadino nei diversi settori delegati, e per la sanità questo fu realizzato con la citata legge del 23 dicembre 1978 n. 833 istitutiva del servizio sanitario nazionale. Insieme all'elenco dei settori nei quali si dovesse elaborare il nuovo servizio offerto ai cittadini, si affermavano principi di giustizia, basati sulla pari dignità umana.

È impossibile, in questa circostanza, soffermarsi ampiamente su tale legge, della quale si riportano al

termine di questo contributo l'art. 1, sui principi, e l'art. 2 sugli obiettivi. Alla lettura di questi due articoli apparirà evidente come ogni aspetto della tutela della salute, sia personale che collettiva, sia stato considerato e avviato a quella soluzione affidata a norme progressive e settoriali, che si protrasse a lungo, e ancora oggi è in corso sotto lo stimolo delle sempre nuove esigenze.

Nella legge n. 833/1978 si affacciano anche le questioni economiche (dell'art. 3) e quelle inerenti alla ricerca biomedica da un lato, e al problema della tutela della salute nei confronti del già incombente, progressivo «inquinamento ambientale» a causa dell'attività antropica (art. 4) dall'altro. Concludendo: l'apporto della legge n. 833/1978 fu il fondamento di una serie numerosissima di norme che – vuoi a livello nazionale, vuoi a livello regionale – hanno dato progressivamente forma al quadro statuito dall'art. 32 della Costituzione della Repubblica Italiana (e da quegli articoli della medesima Costituzione all'art. 32 collegati). Compito di largo impegno per il legislatore, il programmatore, l'amministratore, il giudice a vari livelli di giurisprudenza, l'economista, il cittadino ecc., e infine anche il ricercatore, il medico, il personale ausiliario. Tutte le discipline – si può dire – hanno concorso e tuttora concorrono a trovare le soluzioni più idonee che da un lato vengano incontro alle motivate richieste di sanità (prestazioni) individuali, dall'altro ne consentano la compatibilità economica con i mezzi posti a disposizione dal bilancio dello stato.

Da rilevare, infine, che sempre di più la normativa nazionale si è adeguata alla normativa europea, secondo «principi» di diritto ed etica promossi dal Consiglio d'Europa, e sotto l'effetto delle direttive vincolanti della Comunità e dell'Unione Europea. Le «tensioni» fra

aspirazioni «individuali» e «collettive» e le possibilità di farvi fronte nell'equilibrio generale dell'allocazione delle risorse secondo ciò che appare coerente con il «bene comune» del paese costituisce una fonte anche di vivace polemica (solo in parte giustificata dottrinalmente e su base realistica, altre volte sostenuta su base emotiva e «politica»), che ha portato a progressive riforme della legge n. 833/1978, ma non ne ha scalfito la saggezza dell'impianto generale. Rimane da stabilire, però, il «grado di partecipazione della società civile» alle scelte di attuazione dei programmi assistenziali: più elevato quando i mezzi economici erano più abbondanti, molto ridotto o pressoché assente in certi settori, oggi che le risorse economiche sono largamente ridotte.

#### IV. *La fase attuale del rischio sanitario ambientale e il rafforzamento della responsabilità condivisa nella promozione della salute*

Il vertiginoso sviluppo della tecnologia, assieme all'aumento della popolazione mondiale – abbinato in molti paesi all'allungamento della vita media – e altri fenomeni ancora, hanno provocato un crescente uso delle risorse naturali, alle quali quasi necessariamente ha fatto seguito il degrado ambientale, l'inquinamento atmosferico (eccesso di produzione di CO<sub>2</sub> ecc.) e quello terrestre (falde idriche in primo luogo).

Diversi episodi intercorsi negli ultimi decenni, infine, hanno messo in dubbio la capacità gestionale di alcune tecnologie moderne: vorrei ricordare la questione dell'amianto, alcuni esempi di grandi catastrofi ecologiche (naufragio delle petroliere *Amoco*, *Cadiz*, *Prestige* e altre) con il riversamento in mare di petrolio grezzo (il caso anche della piattaforma estrattiva del Golfo dei Ca-

raibi), le emissioni nell'ambiente di prodotti chimici o comunque tossici (Bophal 1984, Seveso 1976, Messico 1988), di perdite di materiale radioattivo (Three Mile Island, Chernobyl, Fukushima ecc.), di esplosioni di impianti industriali (Toulouse 2001), e il caso dell'acciaieria di Taranto; ma vorrei stigmatizzare anche le continue e sempre più gravi forme di alterazioni della catena alimentare, talvolta dovute a incidente (secondo l'immaginario linguaggio dei media: mucca pazza), ecc..., ma sostenute spesso dalla frode e dalla smodata ricerca del vantaggio economico.

Nonostante i progressi terapeutici, alcuni tipi di tumori – sensibili agli indicati fattori – aumentano, e non si riducono nemmeno alcune delle malattie genetiche croniche e invalidanti; lo squilibrio demografico ben noto fa il resto, assieme a quelle insensibilità verso comportamenti di vita corretti che ancora molti manifestano.

Come opportunamente osservato dal Comitato nazionale per la bioetica (Cnb), ciò ha suscitato:

- 1) una crescente attenzione dell'opinione pubblica sulle potenzialità ma anche sui rischi implicati di breve e di lungo periodo nell'attuale modello di sviluppo tecnologico e industriale;

- 2) un clima di progressiva sfiducia nei riguardi dei meccanismi pubblici di controllo;

- 3) la necessità per i governi di individuare nuovi principi (anche di ordine procedurale) in grado di facilitare, da una parte, la valutazione e il contenimento dei rischi e, dall'altra, la gestione di questi ultimi non solo in termini di accettabilità sociale, ma anche per consentire uno sviluppo realmente sostenibile.

Afferma ancora il Comitato: «Occorre precisare che la gravità degli episodi sopra ricordati, taluni dei

quali ripetutisi con diversa intensità nel corso degli anni, talvolta ha dato luogo a emergenze e a eventi catastrofici, ma altre volte è *emersa solo molto tempo dopo l'estrinsecazione del rischio collegato all'evento in questione*, dando luogo a conseguenze sanitarie o ecologiche "ritardate" il cui nesso di causalità è stato accertato». Ma ormai il danno si era verificato!

Ed è significativo rilevare che la ricerca epidemiologica attuale valorizza sempre più il fatto che livelli anche contenuti di rischio e agenti globalmente definiti tossici, possano operare con un effetto cosiddetto di accumulo, vuoi combinandosi simultaneamente con altri fattori di rischio (anche di tipo genetico), vuoi operando per tempi molto prolungati, così da costituire, anche a grande distanza di tempo dall'esposizione, manifestazione di patologie per l'uomo ovvero effetti nocivi e danni per l'ambiente.

Emerge in questo modo una diversa dimensione del rischio, di natura più subdola e di tipo non solo qualitativo T («tossico»), ma anche quantitativo, che ribadisce la fondamentale esigenza di far precedere lo sviluppo industriale da una fase più articolata di ricerca, in cui, come l'esperienza dimostra, è più facile conseguire i margini di sicurezza necessari per verificare le ipotesi scientifiche iniziali. Di questo, ormai, molte comunità locali si sono rese consapevoli, nello spirito di quella bioetica globale che caratterizzò l'intuizione di Potter Van Rensselaer (1971).

## V. Conclusioni

Vorrei chiudere queste riflessioni, affermando che «tali sollecitazioni hanno prodotto due ordini di conseguenze: da un lato, la richiesta dei cittadini di essere



previamente informati e di partecipare alle decisioni che riguardano tanto lo sviluppo tecnico-scientifico, quanto l'insediamento industriale. Meritano attenzione anche le preoccupazioni dell'opinione pubblica relative alla possibilità di dispersione di prodotti tossici o radioattivi dai depositi all'uso previsti (cf. il caso recente di Scansano Ionico); dall'altra, è maturata una maggiore consapevolezza dei governi nel prendere in considerazione comportamenti e decisioni orientati alla prevenzione, ove possibile, o al *nuovo criterio di precauzione*, qualora esistano significativi margini di incertezza sul rapporto tra rischio e conseguenze dannose di determinate attività (o procedimenti o prodotti) per l'uomo e per l'ambiente. Così, accanto ad approcci ispirati alla cosiddetta tolleranza-zero si è affermata l'esigenza di realizzare una più attenta valutazione della proporzionalità tra rischi e benefici in grado di orientare lo sviluppo tecnico-scientifico, pure necessario al progresso materiale e sociale dell'umanità, secondo un principio di mediazione tra esigenze e sensibilità diverse, proprie alla scienza, all'industria e alla società civile» (Cnb loc. cit.).

Questi orientamenti documentano un crescente interesse verso la località di vita; verso la comunità sociale ove opera la gente, la quale è chiamata a esercitare una responsabilità più diretta in merito alla tutela della propria salute, non solamente e comunque sempre e prioritariamente attraverso provvedimenti individuali (ad esempio astenersi dal fumare, non inquinare con rifiuti d'ogni genere luoghi pubblici ecc.), ma anche con l'assunzione di quel comportamento ecologico collettivo, ormai invocato come risolutivo e urgente da più parti, che si identifica anzitutto nella «sobrietà» e nella «rinuncia al superfluo». A questo scopo provve-

dono anche altri articoli della Costituzione della Repubblica Italiana, ad esempio l'art. 3; ma – in sintesi – torniamo ancora una volta a riconoscerci nella saggezza prospettica di quell'inciso, il riferimento è sempre a quell'*interesse della comunità* con cui si chiude il primo comma dell'art. 32 della Costituzione stessa.

La Fondazione Lanza ha fatto oggetto di insegnamento questo obiettivo in tutti gli anni di tenace lavoro, svolto dall'inizio della sua attività attraverso anche programmi poliennali, continuativi di ricerca. È un patrimonio cospicuo anche di riflessione etica messo a disposizione della comunità civile, del quale dobbiamo essere riconoscenti a chi ha guidato, in questi anni, il lavoro della Fondazione stessa.

Allegato. *Dalla Legge 23 dicembre 1978 n. 833*

*«Istituzione del servizio sanitario nazionale»*

Art. 1: *Principi.*

La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività mediante il servizio sanitario nazionale. La tutela della salute fisica e psichica deve avvenire nel rispetto della dignità e della libertà della persona umana. Il servizio sanitario nazionale è costituito dal complesso delle funzioni, delle strutture, dei servizi e delle attività destinati alla promozione, al mantenimento e al recupero della salute fisica e psichica di tutta la popolazione senza distinzione di condizioni individuali o sociali e secondo modalità che assicurino l'eguaglianza dei cittadini nei confronti del servizio. L'attuazione del servizio sanitario nazionale compete allo Stato, alle regioni e agli enti locali territoriali, garantendo la partecipazione dei cittadini. Nel servizio sanitario nazionale è assicurato il collegamento e il coordinamento con le attività e con gli interventi di tutti gli altri organi, centri, istituzioni e servizi, che svolgono nel settore sociale attività comunque incidenti sullo stato di salute degli individui

e della collettività. Le associazioni di volontariato possono concorrere ai fini istituzionali del servizio sanitario nazionale nei modi e nelle forme stabiliti dalla presente legge.

#### *Art. 2: Gli obiettivi*

Il conseguimento delle finalità di cui al precedente articolo è assicurato mediante:

- 1) la formazione di una moderna coscienza sanitaria sulla base di un'adeguata educazione sanitaria del cittadino e delle comunità;
- 2) la prevenzione delle malattie e degli infortuni in ogni ambito di vita e di lavoro;
- 3) la diagnosi e la cura degli eventi morbosi quali che ne siano le cause, la fenomenologia e la durata;
- 4) la riabilitazione degli stati di invalidità e di inabilità somatica e psichica;
- 5) la promozione e la salvaguardia della salubrità e dell'igiene dell'ambiente naturale di vita e di lavoro;
- 6) l'igiene degli alimenti, delle bevande, dei prodotti e avanzi di origine animale per le implicazioni che attengono alla salute dell'uomo, nonché la prevenzione e la difesa sanitaria degli allevamenti animali e il controllo della loro alimentazione integrata e medicata;
- 7) una disciplina della sperimentazione, produzione, immissione in commercio e distribuzione dei farmaci e dell'informazione scientifica sugli stessi diretta ad assicurare l'efficacia terapeutica, la non nocività e la economicità del prodotto;
- 8) la formazione professionale e permanente nonché l'aggiornamento scientifico culturale del personale del servizio sanitario nazionale.

Il servizio sanitario nazionale nell'ambito delle sue competenze persegue:

- a) il superamento degli squilibri territoriali nelle condizioni socio-sanitarie del paese;
- b) la sicurezza del lavoro, con la partecipazione dei lavoratori e delle loro organizzazioni, per prevenire ed eliminare condizioni pregiudizievoli alla salute e per garantire nelle fabbriche e negli altri luoghi di lavoro gli strumenti e i servizi necessari;

- c) le scelte responsabili e consapevoli di procreazione e la tutela della maternità e dell'infanzia, per assicurare la riduzione dei fattori di rischio connessi con la gravidanza e con il parto, le migliori condizioni di salute per la madre e la riduzione del tasso di patologia e di mortalità perinatale e infantile;
- d) la promozione della salute nell'età evolutiva, garantendo l'attuazione dei servizi medico-scolastici negli istituti di istruzione pubblica e privata di ogni ordine e grado, a partire dalla scuola materna, e favorendo con ogni mezzo l'integrazione dei soggetti handicappati;
- e) la tutela sanitaria delle attività sportive;
- f) la tutela della salute degli anziani, anche al fine di prevenire e di rimuovere le condizioni che possono concorrere alla loro emarginazione;
- g) la tutela della salute mentale privilegiando il momento preventivo e inserendo i servizi psichiatrici nei servizi sanitari generali in modo da eliminare ogni forma di discriminazione e di segregazione pur nella specificità delle misure terapeutiche, e da favorire il recupero e il reinserimento sociale dei disturbati psichici;
- [h) la identificazione e la eliminazione delle cause degli inquinamenti dell'atmosfera, delle acque e del suolo] (1).

(1) Si ricorda che il D.P.R. 5 giugno 1993, n. 177 (G.U. 5 giugno 1993, n. 130), in seguito al referendum indetto con D.P.R. 25 febbraio 1993, ha abrogato dell'art. 2, secondo comma, lett. h), di questa legge.

## IL PARADOSSO DELL'ETICA NELLA SALUTE: RADICALITÀ E CONVENIENZA

---

*Italo De Sandre\**

### I. Intrecci di mutamenti

Dobbiamo essere consapevoli che le analisi che proponiamo in questo intervento cercano di cogliere trama e ordito di una fase storico-sociale che dura da qualche decennio, in cui si sono intrecciati cambiamenti sociali e innovazioni tecnologiche inedite ed enormi implicazioni socio-culturali. Ne indico soltanto alcune. Nelle difficoltà e differenze di sviluppo tra i paesi, le disuguaglianze reali e le aspirazioni disponibili attraverso la comunicazione oggi accessibile a una platea pressoché planetaria di persone, hanno motivato milioni di individui a migrare verso paesi più ricchi. Ciò ha generato una coesistenza per nulla pacifica di culture, religioni, stili di vita, fenomeno che da secoli non aveva tali dimensioni e impatti. Le conoscenze scientifiche e tecnologiche sono intervenute in modi fortemente innovativi almeno in due ambiti di nostro interesse: la cura del corpo in tutte le fasi della vita

---

\* Università di Padova.

(anche con la sostituzione di organi fondamentali), con un forte incremento assoluto e relativo di persone anziane, e la comunicazione telematica di informazioni e di immagini disponibile da qualsiasi individuo in mobilità. Questo in una cornice che – non più solo in Occidente – ha posto al cuore della società e del vivere l'individuo, in senso più ampio la persona, con una continua crescita di autonomia e di aspettative (che in ambiti come quello della salute spesso sono diventate pretese), al di là della concreta rilevanza delle istituzioni eticamente e politicamente influenti a livello statale e religioso, i cui obblighi sono spesso rifiutati e disattesi.

## II. *Al di là del «civile». Tavola di norme esterna o principio generativo interno?*

In questa in-temperie culturale, di grandi opportunità e di grandi conflitti, che investono qualsiasi persona e qualsiasi relazione sociale, la stessa etica va intesa come dinamismo generativo di prassi, una riflessione valoriale intrecciata con l'agire e l'inter-agire delle persone, che matura nel continuo e sapiente incontro con i volti delle persone e non in una proposta di una «tavola di verità» etica astratta. Un'etica *pratica*<sup>1</sup> che formula valori e regole ma non ricette da «applicare» agli atti umani, ispirando continuamente l'azione e l'interazione tra le persone, che si riconoscono e ope-

---

<sup>1</sup> Forse non è un caso che questa sottolineatura sia proposta, in modi del tutto persuasivi pur se da prospettive in parte diverse, da filosofe come: M. NUSSBAUM, *Diventare persone*, il Mulino, Bologna 2011; R. DE MONTICELLI, *La questione civile*, Cortina, Milano 2011; ID., *La questione morale*; M. MARZANO, *Etica oggi*, Erickson, Trento 2011. La «differenza» femminile dà in tal modo un contributo molto importante ed efficace nel considerare questi temi, evitando astrazioni e moralismi.

rano in reciprocità appunto: persone, di pari dignità, che debbono avere cura reciproca, l'una di ogni altra, e rispondere agli altri di ciò che ognuno fa, a partire dalle persone svantaggiate e deboli. Un'etica che riflettendo sulle proprie e altrui azioni affina la capacità di dare senso alle convinzioni e alle pratiche di vita, e migliora l'efficienza, l'efficacia e l'equità di ciò che compie. Prende sul serio le teorie, le persone concrete, le situazioni concrete: è la stessa complessità del vivere e del non smettere mai, in nessuna situazione, di voler «diventare persone» (M. Nussbaum) a esigere tale dinamismo, tale modo di camminare e di maturare.

Ancor di più, nel campo della salute e della medicina l'etica non solo si sente chiamata a essere «civile», ma è impegnata a dover essere «al di là del civile» inteso in senso stretto, che di per sé implica un rapporto tra cittadini e il proprio stato, cioè tra persone riconosciute secondo le forme di uno specifico ordinamento giuridico statale. La cura della salute delle persone è già pensata anche se non sempre praticata a prescindere dal fatto che una persona goda dei diritti di cittadinanza. Come persona, appunto, al di qua dell'essere cittadino di un certo paese. Questa apertura etica, generata sia dalla secolare deontologia medica sia dalla definizione universale dei diritti delle persone e dei popoli, apprezzata in teoria e in retorica, ha e dà consapevolezza del fatto di operare in un campo di forze, di soggetti sociali, di risorse (scarse), che genera frequentemente conflitti di cultura e di politiche di destinazione e di uso delle risorse. L'etica nella salute, cioè, si mostra più aperta dell'ambito strettamente civile, e stimola la società intera con un doppio ossimoro nel pensiero e nelle pratiche: operando una scelta pubblica *libera* di *obbligarsi* ad aiu-

tare e curare tutti, e perciò assumendo tra i propri compiti civili quello di curare coloro che non godono dei normali diritti civili.

### III. Solidarietà tra «persone»

Questa spinta culturale e politica deve portare a ripensare con chiarezza l'idea di solidarietà, frequentemente – e giustamente – evocata quando si parla di civismo e di etica civile, e altrettanto associata all'idea assai coinvolgente ma unidirezionale del dono, dell'altruismo, della gratuità, della generosità individuale (*doni senza reciprocità*, era stata l'espressione proposta con successo da C. Ranci negli anni Novanta). Senza sminuire il senso e il valore del donare, l'analisi sociologica della solidarietà ha consentito di chiarire che il dono è uno degli aspetti importanti della solidarietà, nel quadro di dinamismi più generali e complessi, in cui sono in gioco le dimensioni valoriali e relazionali che fondano il nostro stesso vivere quotidiano: il riconoscimento, la reciprocità, la responsabilità, la gestione dei conflitti.

Il *riconoscimento*: riconoscere se stessi e gli altri sentendosi un «noi», che può avere ampiezza e rigidità delimitate (etnocentrismo, localismo), o non porre confini (universalismo).

La *reciprocità*, cioè la disponibilità differenziata ad avere relazioni concrete di scambio e condivisione in cui è in gioco il potere, la fiducia o la diffidenza tra le persone e tra i gruppi. L'antropologia classica ha mostrato ad esempio che lo stesso dono, apparentemente unidirezionale, ha al fondo la funzione di attivare o di consolidare una relazione, una reciprocità tra i soggetti che offrono e ricambiano un dono.



La *responsabilità* implica il farsi carico delle proprie convinzioni ma soprattutto delle conseguenze del proprio agire, l'impegnarsi a dar ragione agli altri di quel che si fa.

Il modo di *gestire i conflitti*, infine: è ben diverso se quando avvengono dei conflitti ci si basa sulla logica della punizione-repressione da parte di chi ha il potere-autorità, oppure su di una ricerca più costruttiva, di tipo dia-logico argomentativo, che cerca le ragioni e le soluzioni migliori per tutti.

La solidarietà, da tutti evocata, ha quindi un senso ben diverso – anche pensando specificamente al campo della salute – a seconda se il riconoscimento è rivolto a tutti (come nel caso dell'universalismo delle cure sanitarie di base) o a un noi chiuso, etnico, religioso, regionale; se la reciprocità è praticata tra uguali o disuguali (per cui magari vanno bene gli stranieri ma li si fa lavorare «in nero»), se il senso della responsabilità è limitato alla protezione che ogni singolo vuole per se stesso (il privato), o è aperto a una responsabilità verso tutti (il pubblico inteso come interesse generale); infine, se per affrontare i continui e anche radicali conflitti sociali si vogliono leggi e servizi puramente repressivi, escludenti, basati sul potere detenuto da qualcuno pur maggioranza nei confronti di quelli considerati «nemici» (dell'ordine), oppure si cercano confronti, valutazioni, argomentazioni. La solidarietà così intesa, non proclamazione di parole-simbolo, riguarda quindi qualsiasi rapporto, qualsiasi scambio tra persone, nel rispettare o meno i contratti, nel truffare o meno i clienti, nel costruire bilanci corretti o falsificati, nel pagare o no le tasse perché lo stato attui una redistribuzione delle risorse create, nel rispettare le file ai semafori o superando quelli che le rispettano. Le azioni volon-

tarie di dono e gratuite esprimono un particolare tipo, fondamentale, di solidarietà, che usa risorse a favore di persone «meno uguali», unilaterale ma in condizioni di reciprocità magari indiretta, simbolica (molti, ad esempio, si sentono spinti a donare/si da una relazione con Dio prima ancora che con le persone fragili che si accingono ad aiutare). Tali azioni, economicamente gratuite, sono sostenute interiormente e socialmente da ricompense simboliche, emotive, spirituali (sentire di fare cose buone, giuste, percepire una maggior dignità sia per sé che per l'altra persona, pensare che Dio ricompenserà spiritualmente): gratificazioni immateriali e concrete, fondamentali per rigenerare le motivazioni e le energie, per continuare a fare, a interagire pur con fatica con le persone di cui si è scelto di aver cura.

#### IV. Anche l'etica apprende dall'esperienza

L'etica che ispira l'agire delle persone che curano (*cure*) e si prendono cura (*care*) di altri vive in un intreccio riflessivo tra valori e azioni concrete. Ciò emerge con grande evidenza anche dall'esperienza vissuta per alcuni anni in un Comitato etico per la pratica clinica (nell'azienda ospedaliera universitaria di Padova, con una struttura assai ampia e complessa), da cui si possono ricavare alcune riflessioni, dai casi presentati dal personale clinico (che costituiscono il compito originario dei Comitati etici di questo tipo, che hanno una funzione consultiva diversamente dai Comitati etici per la sperimentazione clinica) e dalle dinamiche organizzative delle strutture di cura considerate nelle loro funzioni (o disfunzioni) globali.

Si è partiti da casi clinici, ma anche da una considerazione molto concreta, di tipo economico-finan-

ziario, denunciata dalla stessa direzione, circa gli incrementi dei costi di assicurazione delle azioni sanitarie dell'azienda, dovuti al crescere delle denunce di cure con esito sgradito e delle conseguenti richieste di danni (quindi – se possiamo dire – non ancora da una «domanda etica» da parte dell'istituzione). La prima area di problemi a emergere è stata quella legata al consenso della persona ammalata agli interventi diagnostici e di cura. La formula «consenso informato» (usata comunemente) si è rivelata subito troppo ristretta e formalistica, ridotta a firme su moduli, e si è capito che il campo vero era, ed è, costituito dal percorso della comunicazione e delle relazioni tra le persone che curano e le persone che sono curate e i loro familiari. Si è avvertito che le comunicazioni funzionano quando e dove vi è fiducia nelle relazioni tra i soggetti, fiducia che non può essere data per scontata né tra medici e infermieri e persone ammalate, ma nemmeno tra colleghi, tra collaboratori strutturati. E quando non c'è bisogna capirne le ragioni, capire e operare consapevolmente per rigenerarla, perché è una condizione necessaria affinché si possa arrivare a scelte e modi di pensare condivisi (questo davvero è il «con-senso», non una firma di assenso). Quando le relazioni e le comunicazioni tra le diverse persone che curano lo stesso ammalato non funzionano le disfunzioni dell'organizzazione diventano manifeste, anzi si amplificano.

Per lavorare in/su questo campo un sociologo (S. La Mendola) ha ideato e realizzato una ricerca-formazione etnografica, promossa da un gruppo di lavoro del Comitato etico e finanziata dall'azienda, in cui otto ricercatori hanno vissuto in tre reparti clinici per sei mesi, interagendo con tutto il personale, utilizzando diverse tecniche di osservazione, di ascolto reci-

proco, di «drammatizzazioni» di situazioni di lavoro. In tal modo tutti hanno potuto capire in vivo i modi di comunicare e di relazionarsi di ciascuno, apprendendo dalla propria e dalle altrui esperienze le cose che andavano bene e quelle che creavano problemi. Un percorso di autoanalisi delle relazioni, inizialmente difficile ma poi diventato vivo e capace di consentire a tutti di leggere dentro i rapporti concreti, personali, di lavoro, di ri-comprendere il senso del «noi» di ciascun reparto. Non hanno avuto gli stessi effetti le giornate di formazione frontale classica in tema proposte «obbligatoriamente» a medici e infermieri, pur opportunamente cadenzate e motivate: il personale infermieristico ha partecipato in grande maggioranza, mostrando molta sensibilità, e il personale medico in piccoli numeri, pur con generale soddisfazione dei presenti. È stato chiaro che è proprio da cattive relazioni e cattiva comunicazione tra le persone che crescono disinformazioni, malfunzionamenti, diffidenze, ostilità, minor efficacia delle cure e maggior probabilità di rifiuto dei loro esiti. Il clima relazionale e comunicativo dà forma all'intera vita di un reparto, dice dello stile non solo del primario responsabile ma anche del modo di agire del personale di qualsiasi livello e funzione, costituisce l'humus, il connettivo «non verbale» della formazione dei medici specializzandi, degli infermieri *in training*, cioè del futuro del reparto stesso e dei professionisti in crescita.

Purtroppo la ricerca non ha potuto coinvolgere esplicitamente i livelli gestionali apicali dell'azienda, a cui i responsabili e il personale dei reparti devono alla fine rispondere, per far riflettere sulle relazioni e la comunicazione *all'interno* dei vertici e nell'ambito delle relazioni e comunicazioni *top-down* che segnano in modo decisivo la vita effettiva dei reparti. Problema

chiaramente percepito, ma in quella fase non gestibile e perciò rimasto aperto.

### V. Etica dell'organizzazione

Come estensione di tale attenzione speciale alle relazioni e alla comunicazione, che portano *dentro* i reparti alla condivisione delle scelte (al consenso) delle persone ammalate, è stato altrettanto immediato toccare con mano la rilevanza etica della carenza di buoni rapporti *tra* reparti, tra medici più che tra infermieri, tra livelli gerarchici clinici e ambiti amministrativi: mancanza o precarietà di comunicazione e di cooperazione tra strutture, che spesso risultano operare in modi tendenzialmente «chiusi», sconnessi, con danno innanzitutto per gli ammalati ma anche per il personale e il loro carico di responsabilità. Per questo il Comitato etico ha ritenuto necessario aprire – per propria decisione anche se poi parzialmente condivisa dalla dirigenza sanitaria di quel periodo – un'attenzione sistem(at)ica all'*etica dell'organizzazione*, che va al di là di un'analisi organizzativa normale, finalizzata a cogliere dal punto di vista manageriale le inefficienze nella coordinazione del lavoro rispetto agli scopi dell'azienda, come può essere interessante per qualsiasi azienda<sup>2</sup>. L'etica dell'organizzazione, in particolare in sanità, ha a che fare con la centralità delle persone am-

---

<sup>2</sup> Nella nostra esplorazione all'interno di una singola pur se grande azienda sanitaria, non ci si è imbattuti in fenomeni che invece sono stati al centro dell'approccio più macroscopico aperto dall'Istituto per la promozione dell'etica in sanità ([www.ispe-sanita.it](http://www.ispe-sanita.it)) recentemente costituito, che nel 2013 – come si vedrà più avanti – ha realizzato la prima assise nazionale sull'etica di sanità pubblica, focalizzata proprio sul problema della *corruption*, termine che però in quella lingua ha un senso più ampio di quello italiano e include non solo la corruzione vera e propria – purtroppo assai diffusa in Italia – ma tutte le forme di spreco di risorse, disfunzionalità organizzative, azioni dannose,

malate, con il valore della loro salute e la dignità della loro vita – ed è ciò che viene espresso al primo posto e con enfasi nelle carte etiche e dei servizi delle aziende sanitarie – ma anche con la co-centralità di medici, infermieri, operatori sanitari, anch'esse persone, e non meri «tecnici», o funzionari, che operano a vario titolo per la salute delle prime, perché anche queste possono essere, e sono di fatto soggetti e oggetto di azioni eticamente scorrette, distruttive, irrispettose della propria integrità e dignità.

L'approccio ha cioè colto fin dall'inizio e concretamente il carattere di complessità dell'organizzazione sanitaria, per cui se è vero che «il tutto è più della somma delle parti», per i servizi che sono frutto di una essenziale cooperazione, è anche vero che «il tutto è meno della somma delle parti», perché ognuna di quelle parti è una persona, un gruppo di lavoro, un *team* vivo. Tale consapevolezza implica che:

a) è necessario gestire con trasparenza conoscitiva e senza riduzionismi, senza semplificazioni indebitamente purtroppo assai diffuse, la continua interazione tra ordine e disordine, funzionalità e disfunzionalità, non pensando certo di poter eliminare del tutto le seconde ma agendo in modo da migliorare le situazioni;

b) ogni azione, e ancor di più quelle che cambiano-migliorano certe cose, ha effetti riflessi immediati, voluti e *non* voluti, positivi e/o negativi, su se stesse e sul resto dell'organizzazione (ricorsività organizzativa, la definisce E. Morin);

c) ogni «sistema» ha al cuore, alla radice, un Dna, un modo di vedere-pensare le cose (principio ologram-

---

che distruggono o distorcono la corretta utilizzazione dell'organizzazione rispetto ai suoi fini.

matico) che o è comune o di fatto frammenta l'organizzazione in «parti» reciprocamente disfunzionali, dispersive.

Alcuni incontri qualitativi, narrativi, di *brainstorming* con persone molto qualificate, hanno fatto emergere un ampio spettro di aree-problema in termini etici, riguardanti l'insieme della vita dell'organizzazione e delle persone che vi entrano, vi lavorano, e non di rado cercano anche di uscire presto da un'azienda pur notissima e qualificata. Questioni a evidenza ben presenti e note a coloro che operano all'interno.

A partire da quelle conoscenze di quadro, per non rischiare di essere a nostra volta semplicisti nel considerare le cose, si è scelto di analizzare un'area di innovazione organizzativa, un'area chirurgica, un «fiore all'occhiello» aziendale. Partire da un'innovazione aveva il vantaggio di cogliere sia i cambiamenti concreti in atto, sia il percorso progettuale razionale che ragionevolmente aveva tenuto conto anche delle implicazioni etiche del cambiamento desiderato. La finalizzazione immediata era un vantaggio per i pazienti con interventi a decorso breve, il che però doveva riflettersi positivamente sui pazienti con bisogni di interventi e attenzioni più impegnativi e complessi nei reparti specialistici. Senza entrare nei dettagli dell'esplorazione, è emerso con chiarezza che in effetti nell'area innovata le cose funzionavano alla perfezione, con soddisfazione ampia del personale a essa assegnato, mentre si stavano verificando delle ricadute negative nei reparti-madre, sia sulle persone ammalate in condizioni mediamente più gravi (che in qualche caso rimanevano prive di risposta immediata), sia del personale medico-sanitario, al di là di quello che può essere considerato il normale stress psico-sociale prodotto da questo come da qualsiasi cambiamento. Disuguaglianze percepite come

pesanti in termini di carichi di lavoro, un forte senso di «deprivazione relativa» per le condizioni operative aggravate rispetto alla struttura innovata, sofferenza per l'incremento di risposte inadeguate rispetto a persone in gravi condizioni fisiche e psicologiche (situazione successivamente in parte risoltasi per effetto di altri mutamenti organizzativi nei reparti-madre, indipendenti dall'innovazione qui considerata, con una migliore collaborazione tra due reparti contigui con nuovi dirigenti e disponibilità di risorse complementari). Una maggior sofferenza morale di persone più malate e di una parte più coscienziosa degli operatori, di fronte a un comprensibile interesse della dirigenza e del personale dedicato per il successo dell'innovazione. Sono trasformazioni che rendono necessario un monitoraggio tecnico, «oggettivo», oltre che un ascolto attento delle espressioni qualitative, verbali, degli inconvenienti non voluti, per una rendicontazione empirica degli effetti dell'operazione e l'approntamento rapido di eventuali correttivi. Gli esiti di tale indagine etica non sono certo «contro» un'innovazione realizzata per razionalizzare, migliorare le terapie per alcuni tipi di ammalati, ma dovrebbero servire a prevenire eventuali esiti eticamente non corretti nei confronti di alcuni pazienti ma anche di una parte del personale, che molto probabilmente si verificheranno nelle molte e continue innovazioni in corso.

#### VI. L'etica alla fonte delle risorse

Questo percorso, dal livello *micro* delle relazioni e della comunicazione tra operatori, al livello *meso* dell'eticità interna all'organizzazione dei e tra i reparti, ha toccato in vari momenti il livello *macro* che attiene all'etica delle politiche della spesa sanitaria aziendale,



della gestione globale delle risorse, della loro acquisizione e suddivisione in condizioni di crescente scarsità (ma anche di differenti indirizzi politici generali, di livello più elevato). Sempre più di frequente si è in presenza di situazioni – soltanto per fare qualche esempio – in cui certe cure nuove, farmaci o macchine, risultano molto costosi, per cui le risorse da dedicare loro dovrebbero di fatto essere sottratte ad altri settori; o di situazioni in cui le tecnologie note, molto costose, disponibili, non consentono di curare contemporaneamente più di un determinato numero di persone, per cui si è costretti a decidere priorità o esclusioni. Oppure ancora situazioni in cui certe tecnologie disponibili potrebbero essere applicate a tipi di patologie precedentemente non previste e perciò far emergere scarsità prima non presenti. Ma anche indirizzi di politiche sanitarie che, dovendo ridurre in tempi rapidi la quantità degli interventi diagnostici o la durata delle degenze in ospedale, dovrebbero garantire cure territoriali e domiciliari la cui organizzazione non è ancora attrezzata e attivata adeguatamente. Questo ambito di problemi è avvertito, in pratica e non solo in letteratura, ma solo in pochi casi si riesce ad affrontarlo seriamente dal punto di vista etico-pratico, con la consapevolezza di essere già vicini a un «muro», perché contemporaneamente bisogna fare i conti con il livello sempre più elevato di attese-pretese di guarigione così diffuse a ragione o a torto nella società. Su questo piano, di etica nella destinazione e redistribuzione delle risorse esistenti, si deve anche mettere a tema – come è stato indicato nel citato convegno Ispe-Sanità 2013<sup>3</sup> – la presenza di situazioni

---

<sup>3</sup> Ispe-Sanità, I assise nazionale sull'etica in sanità pubblica, la *lectio magistralis* di Taryn Vian, Boston University, è stata dedicata a *La corruption in Sanità*. I

di *corruption* che si presentano in termini di dissipazione, di spreco e cattivo uso delle risorse<sup>4</sup>.

Emerge da quanto detto la tutt'altro che paradossale evidenza – peraltro ben nota – del fatto che l'intreccio dell'agire scientifico-tecnico e assistenziale e dell'agire etico dei professionisti e degli amministratori ha in particolare nella cura della salute – e non per teorizzazioni astratte – una convenienza organizzativa ed economica certa. Considerazione appunto non nuova ma attualissima, proprio perché il rapporto tra i due generatori dell'agire risulta tutt'altro che idilliaco e per molti a evidenza non conveniente. Stante le risorse tecnologiche ed economiche attualmente disponibili, e il livello tendenzialmente elevato di qualificazione di ogni tipo di personale, sia la riduzione dei costi delle cure e delle degenze, delle richieste di danni presunti e reali, sia soprattutto la riduzione (e per quanto possibile la scomparsa) delle dilazioni, della percezione di mancanza di cure e di scarsa comunicazione, di delusioni, incomprensioni, umiliazioni delle persone, possono essere meglio realizzate se nelle azioni di cura, a tutti i livelli di responsabilità, si praticano principi ed esperienze eticamente validi di cooperazione tra persone che curano persone. Le relazioni con le persone ammalate e i familiari che se ne prendono cura e i rapporti funzionali tra strutture, non sono un *optional* che ad esempio premi il cliente di una struttura privata *profit* e non quello di una struttura pubblica impersonale, ma una componente radicale, generativa, della pras-

---

materiali sono consultabili nel sito [www.ispe-sanita.it/1/atti\\_assise\\_2942422.html](http://www.ispe-sanita.it/1/atti_assise_2942422.html).

<sup>4</sup> Anche questo va inquadrato nel miglioramento globale dell'organizzazione sanitaria, rispetto al quale è istruttiva la lettura dell'ultimo *Rapporto Oasi* 2012 elaborato dal Cergas dell'Università Bocconi, in particolare il cap. 13.

si, ai livelli micro, meso e macro. Il «non guardare in faccia nessuno» è fondamentale per l'equità delle cure, ma il guardare il volto delle persone è essenziale per condividere i percorsi, quindi eventualmente anche chiuderli, o fermarsi: entro certi limiti è un agire *time consuming*, ma è un criterio e un tempo di effettivo lavoro di cura, non di spreco di risorse. Si è consapevoli che per carenza di risorse sta già affiorando a livello internazionale la drammatica ipotesi di far diventare pubblicamente «moralì» decisioni di abbandono di persone socialmente meno utili o significative di altre, come i grandi anziani: per questo è necessario che il tema dell'etica nella politica delle risorse venga affrontato subito.

## BIBLIOGRAFIA

- BORGONOVÌ E., *La tutela della salute è il fine, il funzionamento dei sistemi e delle aziende il mezzo*, EGEA, Milano 2008.
- DE MONTICELLI R., *La questione morale*, Cortina, Milano 2010.  
— *La questione civile*, Cortina, Milano 2011.
- DE MONTICELLI R. - DE SANDRE I., *Solidarietà*, in *Nuovo Dizionario di Servizio Sociale*, Carocci, Roma 2013.
- DE SANDRE I., *Epistemologia ed etica: radici di azione e di riflessione*, in DIOMEDE CANEVINI M. - CAMPANINI A. (a cura), *Servizio sociale e lavoro sociale: questioni disciplinari e professionali*, il Mulino, Bologna 2013.
- GIUSEPI I. - LEGA F. - VILLA S., *Gli assetti organizzativi a supporto della gestione operativa: esperienze a confronto*, in *Rapporto annuale sul SSN-OASI* 2012.
- HONNETH A., *Riconoscimento e disprezzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1993.  
— *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- LONGO F. E ALTRI (a cura), *Rapporto annuale sul SSN-OASI*, Cergas-Università Bocconi, Milano 2012, reperibile on line [www.cergas.unibocconi.it/wps/wcm/connect/Cdr/Centro\\_CERGA\\_Sit/Home](http://www.cergas.unibocconi.it/wps/wcm/connect/Cdr/Centro_CERGA_Sit/Home).

- MARZANO M., *Etica oggi*, Erickson, Trento 2012.
- MORIN E., *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.
- *Etica*, Cortina, Milano 2005.
- *La conoscenza della conoscenza*, Cortina, Milano 2007.
- NUSSBAUM M., *Diventare persone*, il Mulino, Bologna 2011.
- RANCI R., *Doni senza reciprocità*, «Rassegna Italiana di Sociologia» 3 (1990), 363-387.
- VIAN T., *La corruption in Sanità*, Ispe-Sanità, I assise nazionale sull'etica in sanità pubblica: [www.ispe-sanita.it/1/atti\\_assise\\_2942422.html](http://www.ispe-sanita.it/1/atti_assise_2942422.html).

## INDICE

---

### *Presentazione*

<i>Lorenzo Biagi</i> . . . . .	pag.	5
<u>I.</u> Etica applicata . . . . .	»	5
<u>II.</u> Un dialogo civile per l'etica. . . . .	»	8
<u>III.</u> Quattro indicazioni . . . . .	»	10
<u>IV.</u> Conclusione: applicare . . . . .	»	14

## I. ETICA FONDAMENTALE

### ARTICOLARE UN'ETICA CIVILE

<i>Simone Morandini</i> . . . . .	»	17
<u>I.</u> Etica civile: la sfida . . . . .	»	18
<u>II.</u> Una riflessione rinnovata . . . . .	»	20
<u>III.</u> In uno spazio plurale . . . . .	»	22

### PER UN'ETICA CIVILE:

#### LA CONDIVISIONE DELLA VITA

<i>Sergio Bastianel</i> . . . . .	»	25
<u>I.</u> Pensare la vita insieme . . . . .	»	27
<u>II.</u> Una comprensione individualistica del bene comune. . . . .	»	29

<u>III.</u> Il dialogo, per la formazione morale entro la <i>civitas</i> . . . . .	pag.	34
--	------	----

UNA CONCETTUALITÀ PER UN LESSICO CIVILE

<i>Giacomo Coccolini</i> . . . . .	»	38
<u>I.</u> Il dialogo . . . . .	»	39
<u>II.</u> L'altro . . . . .	»	42
<u>III.</u> Il pluralismo . . . . .	»	44
<u>IV.</u> L'interculturalità . . . . .	»	47
<u>V.</u> L'ospitalità. . . . .	»	51
Bibliografia. . . . .	»	55

II. ETICA AMBIENTALE

L'ETICA CIVILE NEL TEMPO  
DEL CAMBIAMENTO CLIMATICO

<i>Matteo Mascia</i> . . . . .	»	61
<u>I.</u> La questione ambientale per una rinnovata etica civile . . . . .	»	61
<u>II.</u> Nuovi rischi per la società e la convivenza civile nel tempo del cambiamento climatico . . . . .	»	63
<u>III.</u> Sostenibilità, vulnerabilità, resilienza: parole per una rinnovata etica civile . . . . .	»	65
<u>IV.</u> Conclusioni . . . . .	»	68

ETICA CIVILE E GESTIONE DELLA TERRA

<i>Giorgio Osti</i> . . . . .	»	70
<u>I.</u> Diversità umana e imperativi ecologici . . . . .	»	70
<u>II.</u> Società civile ed etica civile . . . . .	»	72
<u>III.</u> Il caso dell'etica civile nella gestione del suolo. . . . .	»	75

<u>IV.</u> Interrogativi . . . . .	pag.	79
<u>V.</u> Dare gambe a un'etica civile della terra »		81
<u>VI.</u> Conclusioni . . . . .	»	85

ETICA E AMBIENTE: UN CAMBIO  
DI PROSPETTIVA NELL'ETICA CIVILE.

SINCRONIZZARE LE AZIONI AI CICLI NATURALI

<i>Luca Basile</i> . . . . .	»	87
<u>I.</u> I tempi di risposta. . . . .	»	87
<u>II.</u> Estendere lo sguardo . . . . .	»	89
<u>III.</u> La dimensione locale . . . . .	»	90
<u>IV.</u> Riconciliarsi con i cicli naturali . . . . .	»	91

III. ETICA ECONOMICA

UNA NOTA INTRODUTTIVA IN FATTO  
DI ETICA CIVILE

<i>Benedetto Gui</i> . . . . .	»	95
<u>I.</u> Efficienza ed equità come istanze etiche »		96
<u>II.</u> Economia civile . . . . .	»	97

ECONOMIA ED ETICA CIVILE

<i>Leonardo Becchetti</i> . . . . .	»	102
<u>I.</u> Ruolo e importanza del capitale sociale nell'etica civile . . . . .	»	102
<u>II.</u> L'etica civile, alla radice della rivoluzio- ne copernicana dell'economia civile . .	»	106
<u>III.</u> Il voto col portafoglio come strumento chiave per il successo della rivoluzione copernicana . . . . .	»	108
Bibliografia. . . . .	»	112

## LA FINANZA DA PROBLEMA A SOLUZIONE

<i>Andrea Baranes</i> . . . . .	pag.	113
<u>I.</u> Da mezzo a fine? . . . . .	»	113
<u>II.</u> La crisi del 2007-2008 e le sue conseguenze . . . . .	»	115
<u>III.</u> La crisi: dal privato al pubblico . . . . .	»	118
<u>IV.</u> Cambiare rotta . . . . .	»	121
<u>V.</u> La finanza etica . . . . .	»	123
Bibliografia . . . . .	»	127

## IV. BIOETICA

### ETICA CIVILE, COSTITUZIONE E BIOETICA

<i>Fabrizio Turolfo</i> . . . . .	»	131
<u>I.</u> Un testo, un ideale regolativo . . . . .	»	133
<u>II.</u> Una visione personalista . . . . .	»	134
<u>III.</u> La salute come valore-chiave . . . . .	»	136

### LA COSTITUZIONE, LA SALUTE E

#### «L'INTERESSE DELLA COLLETTIVITÀ»

<i>Adriano Bompiani</i> . . . . .	»	140
<u>I.</u> Premessa . . . . .	»	140
<u>II.</u> La fase di apparente «quiescenza» della Costituzione della Repubblica Italiana circa l'attivazione dell'art. 32 e i principali documenti internazionali sull'interesse della salute per la collettività . . . . .	»	143
II.1. L'interesse per la salute nella Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (Cedu) . . . . .	»	143
II.2. L'interesse alla salute nella Carta sociale europea . . . . .	»	145



<u>III.</u>	La fase della legge 23 dicembre 1978 n. 833 «Istituzione del servizio sanitario nazionale» . . . . .	pag. 146
<u>IV.</u>	La fase attuale del rischio sanitario ambientale e il rafforzamento della responsabilità condivisa nella promozione della salute. . . . .	» 149
<u>V.</u>	Conclusioni . . . . .	» 151
	Allegato. <i>Dalla Legge 23 dicembre 1978 n. 833 «Istituzione del servizio sanitario nazionale» . . . . .</i>	» 153

IL PARADOSSO DELL'ETICA NELLA SALUTE:  
RADICALITÀ E CONVENIENZA

	<i>Italo De Sandre</i> . . . . .	» 156
<u>I.</u>	Intrecci di mutamenti. . . . .	» 156
<u>II.</u>	Al di là del «civile». Tavola di norme esterna o principio generativo interno? .	» 157
<u>III.</u>	Solidarietà tra «persone» . . . . .	» 159
<u>IV.</u>	Anche l'etica apprende dall'esperienza. .	» 161
<u>V.</u>	Etica dell'organizzazione . . . . .	» 164
<u>VI.</u>	L'etica alla fonte delle risorse. . . . .	» 167
	Bibliografia. . . . .	» 170

Cosa significa riorientare l'economia in senso civile e che rapporto c'è tra bene comune e beni comuni? Cosa implica, oggi, essere cittadini in una società plurale? La profonda riflessione offerta dalla Fondazione Lanza risponde a tali questioni, e a tante altre riguardanti i rinnovati ambiti della vita civile, dalla bioetica alla cura dell'ambiente.

Interventi di S. Morandini, S. Bastianel, G. Coccolini, M. Mascia, L. Basile, G. Osti, F. Turollo, I. De Sandre, A. Bompiani, B. Gui, L. Becchetti, A. Baranes.

**Simone Morandini** è coordinatore del progetto «Etica, filosofia e teologia» della Fondazione Lanza di Padova ed è membro del gruppo «Custodia del creato» della CEI. Insegna principi del dialogo ecumenico presso l'Istituto di studi ecumenici «San Bernardino» in Venezia e teologia della creazione presso la Facoltà teologica del Triveneto. Presso le Edizioni Messaggero ha appena pubblicato *Quale casa accogliente. Vivere il mondo come creazione*.

ISBN 978-88-250-3617-6



9 788825 036176

€ 15,00 (I.C.)

In copertina:  
Illustrazione di Lorenzo Celeghin

 EDIZIONI  
MESSAGGERO  
PADOVA

[www.edizionimessaggero.it](http://www.edizionimessaggero.it)