

FRANCESCO DEL PIZZO

SOFFERENZA E DOLORE DELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA.

Prospettive di bioetica ambientale

Introduzione

Nell'affrontare le mille sfaccettature del dolore e della sofferenza della società contemporanea di quella che, con parole certe, potremmo definire “sofferenza sociale”, il discorso si intreccia con le prospettive della “bioetica del dolore” in un ambito fortemente biopolitico: l'esperienza del dolore dell'uomo “sociale” pone l'accento sull'equilibrio, ma oggi meglio squilibrio, fra la natura e la cultura, nell'intento di promuovere la dignità della natura umana e della natura in generale, intesa come ecosistema o più precisamente *biosistema*. Se per cultura intendiamo, secondo le scienze sociali, un “insieme di valori, definizioni della realtà e codici di comportamento condivisi di persone che hanno in comune uno specifico modo di vita”¹, facilmente si comprende come gli stili di vita e di comportamento abbiano inevitabilmente impatto sia sulle relazioni tra gli uomini, che su quelle tra gli uomini ed il pianeta, secondo la prospettiva dell'ecologia umana. La crisi delle relazioni umane diventa, quindi, preludio alla crisi dell'ecosistema. Duncan, ecologista umano, non casualmente, per descrivere le società umane nell'ambito della sociologia dell'ambiente, parla di quattro componenti: la popolazione umana (P), la tecnologia (T) impiegata, l'organizzazione (O) sociale e l'ambiente (E) fisico. È chiaro come questo (POET) sia un modello antropocentrico in cui, però, come l'autore sottolinea ampiamente, la correlazione tra tutti gli elementi è inscindibile e imprescindibile e il problema ambientale non è mai ridotto ad un'unica causa. Con Catton e Dunlap, il modello va oltre, verso la nozione di “complesso ecologico”, a sottolineare che tra il “complesso sociale” e l'ambiente fisico naturale le interrelazioni sono varie, numerose e significative². Il problema ambientale diventa, così, dolore-sofferenza dell'intero ecosistema se viene meno l'equilibrio tra le diverse componenti.

1 N.J. Smelser, *Manuale di sociologia*, il Mulino, Bologna 2011, p. 31.

2 Cfr. I. Beretta, *Il nuovo paradigma ecologico in Sociologia dell'ambiente. Pensiero e opere di Riley E. Dunlap*, Università Cattolica del Sacro Cuore, ASA Alta

Nel nostro discorso specifico, per quello che attiene alle radici socio-culturali dei problemi ecologici, non può non balzare agli occhi il tentativo, tutto occidentale, di risolvere questi problemi attraverso l'esaltazione della tecnologia, la libertà d'impresa, la libertà individuale, in nome del profitto e dell'economia, a discapito di un bene comune, che facilmente potrebbe essere declinato come bene ecologico umano. La crisi o il cortocircuito di questa interrelazione provoca dolore e sofferenza, dà la possibilità di interrogarsi, dunque, sull'uomo e sulla società intesa anche come ecosistema naturale e su come vorremmo che fosse³: le tecniche manipolative, l'ipertecnica, consentono l'intervento dell'uomo *ipertecnologico* tanto sulla natura umana quanto sull'ecosistema, così da far auspicare una sorta di sociologia dell'ambiente, che diventa sociologia della solidarietà interspecifica e intraspecifica, a partire da una fondamentale domanda, posta da Zygmunt Bauman "Che cosa ne facciamo della nostra conoscenza del dolore degli altri e che cosa opera in noi questa conoscenza?"⁴. Scrive Bauman: "La sofferenza è trasmessa dalla televisione nella maggior parte dei casi attraverso le immagini di corpi emaciati degli affamati e dei volti sfigurati dal dolore dei malati. La fame esorta a fare scorte di cibo; la malattia esorta a far scorte di medicinali e ad acquisire conoscenze mediche. Entrambe le cose arrivano subito: camion carichi di eccedenze alimentari che, per mantenere alti i prezzi e accrescere il reddito degli azionisti, intasano i magazzini di Paesi ricchi e generosissimi; devoti nobili volontari di Medici senza frontiere che portano medicinali eccedenti che ingombrano, per lo stesso motivo, i depositi delle multinazionali farmaceutiche. Non si sa nulla, e non si parla delle *cause* delle carestie e delle malattie croniche. Non vi è sentore della costante distruzione della vita a opera del commercio senza frontiere, del ritiro delle reti sociali di sicurezza sotto la pressione di finanze senza frontiere o della devastazione di terreni e di comunità da parte di monoculture promosse da mercanti di semi geneticamente modificati, in stretta cooperazione con i missionari delle motivazioni economiche della Banca mondiale o del Fondo monetario internazionale"⁵.

Sono due, allora, secondo tale disamina, i punti nevralgici, in cui entrano in relazione sofferenza e dolore:

Scuola per l'Ambiente, Milano 2011.

3 Cfr. S. Belardinelli, L. Allodi, I. Germano (a cura di), *Bioetica del dolore*, in "Salute e società", V, 3, Milano 2006.

4 Z. Bauman, *Il secolo degli spettatori. Il dilemma globale della sofferenza umana*, EDB, Bologna 2015.

5 Ivi, pp. 21-22.

1. Non si conoscono le cause e, spesso per egoismo, non le si vuole conoscere, rimanendo spettatori asettici, se possibile, delle tragedie umane;

2. Si cura la sofferenza con l'eccedenza non del proprio essere, quindi con la gratuità di una donazione di sé stessi, ma con l'eccedenza dell'avere.

Una comune matrice *politica* o meglio *bio-politica*, oltre che bioetica, sottende l'evidenza di queste affermazioni: l'utilizzo dell'ecosistema e la sopravvivenza stessa dell'ecosistema come spazio vitale. Uno spazio che non è semplicemente e non più, purtroppo, riserva di risorse, ma deposito di rifiuti di ogni genere, in cui “gli uomini hanno superato la capacità di carico della Terra (cioè la capacità di un ecosistema di supportare indefinitivamente la popolazione delle specie viventi senza pericolo permanente)”⁶, creando, in un certo qual modo, una sofferenza ecosistemica, una “sofferenza sociale” globale, anche una *tensione*, ulteriormente segnata ed esasperata da disuguaglianze sociali, tra chi, non a caso, ha depredato un mondo di ricchezze naturali, pur non essendone *padrone*, ma ancora si considera tale, e chi sfruttato e appunto *impovertito*, pur essendone padrone, ma nell'accezione della *custodia*, è stato lasciato nella miseria più assoluta e spesso di conseguenza nella sofferenza e nel dolore. È l'eterna storia che si racchiude nella plastica espressione, che divide il mondo e ogni relazione in un Nord e in un Sud, in “vinti” e “vincitori”, quello che configurerebbe, nell'Enciclica *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune*, di Francesco un “debito ecologico”⁷.

La cura politica per l'ecosistema

Dal punto di vista socio-politico, riflettere su di un mondo sofferente in ogni suo aspetto, alla stregua di un malato terminale (termine quanto mai appropriato alla contemporaneità del dibattito sul biotestamento, ormai in Italia Legge di Stato), aiuta a riconsiderare le relazioni che intercorrono tra cittadini che vivono in un determinato ordinamento, e tra cittadini e istituzione. Aiuta altresì a comprendere il ruolo del governo delle vite su *fenomeni* che, da sempre, caratterizzano l'esistenza umana e dell'ecosistema in generale – quali appunto il dolore e la sofferenza. Soprattutto, a comprendere la relazione tra gli stessi due termini che, vivendevolmente, si richiamano, ma che lo scenario attuale presenta nella

6 I. Beretta, *op. cit.*, p. 43.

7 Francesco, lettera enciclica, *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune*, in AAS 9 (2015), CVII, 847-945, n. 51.

sua distinzione più evidente: non è un caso che si parli di “sofferenza sociale”, indicando l’aspetto più politico e collettivo, provocato dal dolore dell’individuo sempre più solo, *vittima* proprio di quel sistema sociale che, in un gioco di ruoli ambiguo e contraddittorio, è da una parte condanna e dall’altra tentativo di protezione.

È la relazione tra sofferenza e dolore, che non sono sinonimi, ad affermare la valenza e la portata politica della questione: la vita, nelle sue diverse sfaccettature, è oggetto di “programma di governo”, ma non più o solo, secondo l’accezione della più classica biopolitica, come “governo delle vite”, cioè di quello che Michel Foucault definirebbe “presa in carico della vita da parte del potere”⁸. Nella biopolitica foucaultiana, gli individui sono, cioè, oggetto di una nuova forma di governo: non più una società fondata sulla sovranità e sulla legge, ma sulla norma e sul controllo di ogni fase della vita. Le scienze che si occupano dell’uomo, dal suo nascere al suo morire, come la medicina, la psichiatria, la criminologia, la sessuologia, l’economia, per citarne alcune socialmente più rilevanti, controllano la vita della popolazione e dei cittadini come singoli e come corpo sociale⁹. Un corpo che non è più semplicemente quello biologico, ma diventa ecosistemico e culturale, che considera l’uomo, sulla scorta anche di quanto afferma Max Weber, come sospeso fra *ragnatele di significati*, ragnatele che egli stesso tesse e che vanno analizzate cercandone, appunto, il significato¹⁰. In questo senso è possibile porsi l’interrogativo, da non dare per scontato, sull’uso dell’espressione “sofferenza sociale”, poiché si renderebbe necessario, proprio in virtù di quei *significati*, sottrarla ad una anonima genericità, per restituirla alle accezioni del dominio, del potere, della governamentalità, delle disuguaglianze sociali.

È il *biopotere*, allora, il fondamento dello Stato moderno, del governo come *welfare*, del governo del benessere e della moralità, dei rapporti sociali, della felicità. Quest’ultimo termine, particolarmente interessante ai fini del presente contributo, ci dà anche una nuova prospettiva sulla biopolitica: è probabilmente il desiderio di felicità, inteso come richiesta di stabilità sociale e garanzia di diritti primari, di ciascun individuo, e l’impossibilità o la negazione di essa, nella quotidiana esperienza umana, a conferire senso al discorso sul dolore e sulla sofferenza. Ma fondamentalmente è una richiesta di felicità, all’origine, quindi un sentimento positivo, che il dolore

8 M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani, A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, p. 206.

9 Cfr. F. Del Pizzo, *Profili biopolitici della bioetica*, in P. Giustiniani (a cura di), “Discussioni di Bioetica”, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2009.

10 Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1998.

ci mostra sotto la richiesta di aiuto anche e proprio alla politica. Richiesta di aiuto tale, allora, da dover riconsiderare la stessa *biopolitica* non come possesso dei corpi, ma, come affermerebbe Stefano Rodotà, una politica in grado di guardare alla vita “con partecipazione, umana pietas, non identificandosi con il paternalismo o l’imposizione”¹¹. È proprio il non-senso del dolore a rafforzare la richiesta di felicità o, *dal punto di vista politico*, di benessere da parte di un cittadino globale, che si scopre profondamente solo e insicuro, stretto nella morsa, tutta occidentale, del rapporto tra sfera privata e pubblica, di una libertà individuale sempre maggiore da una parte e di una insicurezza collettiva dall’altra, tale da creare sofferenza, instabilità esistenziale e personale, incapace di vivere luoghi precisi e perso in “non-luoghi”¹², cioè “spazi privi di espressioni simboliche di identità, relazioni e storia”¹³. Al mito dell’uomo libero e felice – *homo oeconomicus* prima e *homo technologicus* poi, *padrone* del mondo, “re” dell’universo e dell’ecosistema –, si sostituisce l’immagine reale di un uomo precario e fragile, reso ancor più tale dalla fragilità degli ecosistemi che lui stesso, in maniera masochistica, ha contribuito a rendere deprivati. Ci si trova, proprio per quel desiderio originario di felicità, a fare i conti, paradossalmente, con una sofferenza tridimensionale: individuale, collettiva ed ecosistemica, che sostiene la comprensione dell’uso sinonimico dei termini sofferenza-dolore, soprattutto nella definizione: “a parte la sensazione soggettiva, il d., visto oggettivamente, consiste nella reazione globale che viene determinata da uno stimolo dannoso all’individuo”¹⁴. Uno stimolo che, per quanto riguarda l’ecosistema, viene dall’uomo stesso che, attento al creato con lo sfruttamento irresponsabile delle sue risorse, attenta alla sua stessa vita, contribuendo a questo stato di insicurezza. La crisi antropologica pone l’uomo di fronte a sé stesso, dice all’uomo che il dolore e la sofferenza non sono eliminabili, *per sempre*, dalla natura o dal *bios*. La domanda dell’uomo sul dolore e sulla sofferenza è domanda sulla vita, è domanda di aiuto, domanda a qualcuno che possa compatiere; è richiesta di empatia, richiesta di risposta all’individualismo globalizzato, con una solidarietà globalizzata.

11 <http://www.feltrinellieditore.it/news/2006/06/07/stefano-rodota-il-dolore-e-la-politica-6778/> [visita del 24.1.2018]

12 Cfr. M. Augè, *Storie del presente. Per un’antropologia dei mondi contemporanei*, il Saggiatore, Milano 1997.

13 Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 113.

14 Voce “dolore” in W. Arnold, H.J. Eisenck, R. Meili (a cura di), *Dizionario di psicologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1986, pp. 328-329.

Ecco, allora, il senso della politica e dell'*istituzione*: le istituzioni dovrebbero diventare, agostinianamente, un luogo dove abitare con tutto se stessi, amando le persone coinvolte, servendo la loro crescita e preservando l'istituzione da ogni forma di degenerazione e corruzione. In questo senso, appartiene a un'istituzione solo chi la ama autenticamente e la ama chi sa dare e ricevere a/da essa tutto il bene possibile. Appunto quel bene che si oppone alla sofferenza e al dolore che spesso diventano sinonimi di male.

La fragilità e la vulnerabilità dell'essere umano cercano nelle istituzioni un *porto sicuro*. La vita di ogni uomo nella società attende risposte sicure a domande concrete, quali il senso della felicità, la realizzazione della felicità, la virtù, le scelte educative, la qualità del vivere insieme. Le istituzioni devono operare onestamente e comunicare la verità, ma per raggiungere questi impegnativi obiettivi, non devono mai perdere di vista il rispetto della persona e della sua intimità, a garanzia della tutela della sfera privata. C'è, invero, uno strettissimo rapporto tra felicità personale e istituzioni. La felicità è senz'altro della persona singola, ma dipende dalla qualità della vita della comunità, dalla qualità dell'ambiente e dell'ecosistema. L'uomo, come scriveva David Hume, rimarrà infelice fino a quando non metterà vicino a lui una persona con cui dividere la sua felicità: tutti i valori che maggiormente coinvolgono, antropologicamente, filosoficamente, l'essere umano, e che sono identificabili con i termini di sicurezza, felicità, affidabilità, giustizia, ordine, hanno, nella tradizione biblica, un solo nome che, in un certo senso, li compendia tutti: *shalom*, pace. La pace di un'istituzione è il frutto della sua pienezza di vita, intesa come esperienza fondata su un modello di ordine e di giustizia: è frutto della coerenza con essi. Perché no, di un ordine ecosistemico e, purtroppo, oggi sin troppo fragile, tale da invocare il riconoscimento del "principio-fragilità". La pace, intesa come risposta possibile alla fragilità/instabilità, potrà essere garantita solo se posta come il fine a cui aspirare tanto nei processi educativi quanto in quelli organizzativi. L'impegno delle istituzioni, di tutte le istituzioni, comprenderà, per questo, anche lo sforzo di risolvere qualsiasi tipo di conflitto: "Nella misura in cui famiglie, ambienti di lavoro, associazioni, comunità religiose, strutture amministrative e politiche, organizzazioni internazionali operano per attuare un modello di ordine e di giustizia, superano la ricerca della pace come semplice *assenza della guerra* ... e, ponendosi come promotrici di giustizia aspirano a quella pace che è *opera della giustizia*"¹⁵.

15 R. D'Ambrosio, *Come pensano e agiscono le istituzioni*, EDB, Bologna 2011, p. 234.

Guerre spesso, proprio per le risorse naturali, destinate ad esaurirsi: sarebbe “banale”, forse, pensare al petrolio, su cui si regge l’economia mondiale; non è affatto banale, invece, pensare all’acqua, “oro blu”, risorsa necessaria alla sopravvivenza del genere umano¹⁶: “Nel mondo si celebra la giornata dell’acqua ma le guerre per l’oro blu incendiano da sempre un Medio Oriente assetato. La Mesopotamia, “Terra tra due fiumi”, il Tigri e l’Eufrate, si dibatte nella siccità e attende un altro rivolgimento geopolitico tra Mosul e Raqqa, le roccaforti del Califfato, per decidere il corso della storia e anche la nuova “idro-politica” regionale. Vista sotto questo profilo la guerra del Siraq, innescata dall’invasione americana del 2003, dalla contrapposizione sciiti-sunniti, dagli interessi confliggenti di grandi e medie potenze, si illumina di una nuova dimensione: non solo scontro politico, religioso, etnico e per il petrolio, ma anche conflitto per l’acqua. Anzi, non è poi così azzardato affermare che la siccità, con la profonda crisi sociale che ha provocato in Siria, è una delle cause delle proteste esplose sei anni fa nel marzo 2011”¹⁷.

Papa Francesco ha chiaramente espresso, di recente, il timore per una guerra nucleare: solo in Italia ci sono 70 testate atomiche. Il timore del pontefice è il richiamo all’attenzione e alla vigilanza, in quanto una guerra atomica non lascerebbe scampo a nessuno né all’uomo, né al pianeta, “Ho davvero paura – ha sottolineato – siamo al limite, basta un incidente. Non si può far precipitare la situazione. Dobbiamo eliminare gli armamenti nucleari”¹⁸.

L’onnipotenza dell’uomo *ipertecnologico*, che gioca ad essere Dio¹⁹, si risolve esattamente nel suo opposto: la fragilità del pianeta – carestie, alluvioni, cambiamenti climatici ... – è lo specchio dell’irresponsabile azione dell’uomo, dei suoi stili di vita eccessivi e smisurati. Un uomo che, con il profitto e la tecnica, pensava di eliminare la precarietà, quasi annientando il dolore e la sofferenza; è in essi invece di nuovo *gettato*, ma con un’aggravante: non più educato a pensare alla precarietà/fragilità come condizione esistenziale e necessaria per il suo cammino di *essere umano*, nella cui relazione pacifica e solidale *con* l’altro e con l’ecosistema può trovare sollie-

16 Al tema dell’acqua è dedicato il 3° meeting internazionale “AmbientaMente”, svoltosi ad Isernia nel 2014.

17 A. Negri, *Quante guerre si combattono sull’acqua*, articolo apparso su http://www.ilsole24ore.com/art/mondo/2017-03-21/quante-guerre-si-combattono-sull-acqua--183743.shtml?uuid=AEL8Voq&refresh_ce=1 [visita del 24.1.2018]

18 <https://www.avvenire.it/papa/pagine/francesco-in-volo-per-il-cile-eliminare-gli-armamenti-nucleari> [visita del 24.1.2018]

19 Cfr. U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Bari-Roma 2016.

vo, l'uomo vive questa dimensione nel versante e nell'accezione dell'angoscia e della paura del diverso da sé. Una paura esasperata, frattanto, da una dimora, la *casa comune*, sempre più fragile, resa sempre più piccola e insufficiente dai fenomeni di globalizzazione, sempre più sfruttata e impoverita, paradossalmente, dall'uomo stesso, che smarrisce allo stesso tempo il senso del custodire e del dimorare. È una equazione insopportabile, ma su cui calcolare strategie di vera e propria sopravvivenza: la lenta morte del pianeta è la lenta morte dell'umanità o quantomeno la denuncia di un pianeta e di una società *del rischio*²⁰.

Solidarietà per la casa comune sofferente

Il nostro pianeta, la casa comune, soffre e ha bisogno di cure. È l'uomo a doverla curare e custodire. Al capitolo I, n. 19, dell'enciclica *Laudato si'*. *Per la cura della casa comune*, Francesco scrive "L'obiettivo non è di raccogliere informazioni o saziare la nostra curiosità, ma di prendere dolorosa coscienza, osare trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo, e così riconoscere qual è il contributo che ciascuno può portare"; e al n. 20 "Esistono forme di inquinamento che colpiscono quotidianamente le persone. L'esposizione agli inquinanti atmosferici produce un ampio spettro di effetti sulla salute, in particolare dei più poveri, e provocano milioni di morti premature"²¹. C'è un processo duplice che la sofferenza in questo contesto apre: una sorta di auto-coscientizzazione sociale della responsabilità di ciascuno tanto sulle patologie del pianeta quanto sulle patologie dell'individuo, che derivano da un cattivo uso della natura da parte dell'uomo.

La domanda su cosa ne facciamo, allora, della sofferenza e del dolore del pianeta, è una domanda essenziale a questa auto-coscientizzazione che passa, non a caso, attraverso la prova personale della sofferenza e del dolore. Cosa provoca l'immagine che il pontefice fa distribuire durante il viaggio apostolico di andata in Cile²²? L'immagine del bambino, che porta sulle spalle il fratellino morto ed è in fila di attesa davanti al forno crematorio di Nagasaki, ci rende spettatori commossi, o uomini e donne che maturano anche una coscienza di riscatto? Un riscatto tale da tramu-

20 Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2013.

21 Francesco, *Laudato si'*. *Per la cura della casa comune*, cit.

22 <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/cartoncino-papa-francesco-foto-denuncia-guerra> [visita del 24.1.2018].

tarsi in solidarietà, da considerarsi come una costruzione sociale, sempre più orientata da una tensione verso l'inclusione – fortemente pretesa dai fenomeni di globalizzazione – che è il “riconoscimento di un ruolo attivo a tutti i soggetti interessati nel discorso pubblico e nei processi sociali”²³. Stefano Rodotà afferma che il destino della solidarietà si “decide” in uno spazio globale dove si va costituendo “un nuovo ordinamento normativo”, che opera un passaggio sostanziale dal monopolio al pluralismo²⁴. Si apre un dialogo tra “politica emancipatoria” e “politica della vita”²⁵ o se si vuole un passaggio dalla prima alla seconda, in entrambi i casi, avendo, direbbe Beck, due fondamentali idee ultime di riferimento “mondo” e “umanità”²⁶. Scrive Ulrich Beck: “Un po’ come accaduto con l’ordine internazionale moderno lo Stato sovrano, l’industrializzazione, il capitale, le classi, le nazioni e la democrazia che sono sorti e si sono dispiegati dopo il crollo dell’ordine del mondo basato sulla religione, il rischio climatico globale porta in sé una sorta di sistema di navigazione per il mondo in pericolo. Il rischio climatico indica la strada”²⁷. Indica la strada alle nazioni per trovare, nel mondo digitale, una nuova collocazione, re-inventando le due idee di mondo e di umanità, per scongiurare una politica che dissolva i “beni pubblici” in una visione individualista e comprometta l’idea stessa di cittadinanza. Una cittadinanza che di certo non può non avere il fondamento della solidarietà come *obbligo*, quindi partendo dal fondamento costituzionale²⁸, di principio sociale e virtù morale, ancor più se questo obbligo riguarda la relazione con l’altro uomo e con il creato in generale. Oggi uomo e creato sono accomunati da una fragilità che richiama ad una solidarietà-fraternità vicendevole: “L’essere umano risulta appunto correlato con l’intera *biosfera*, da intendere non come una sfera separata e “altra” rispetto all’antroposfera, cioè a noi altri. Essendo l’insieme di ecosistemi in cui i viventi nascono, si riproducono, si rigenerano, vivono, muoiono, interagendo con gli altri subsistemi ambientali e cosmici, la biosfera implica infatti sia le cose e l’ambiente che gli esseri umani dell’era postgenomica e omica, e la biosfera è da noi a sua volta implicata, in una vera e propria osmosi di potenzialità,

23 S. Rodotà, *Solidarietà, un’utopia ancora possibile*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 90.

24 *Ibidem*.

25 F. Giacomantonio, *Sociologia dell’agire politico. Bauman, Habermas, Zizek*, Studium, Roma 2014, pp. 94-96.

26 U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, op. cit.

27 Ivi, p. 9.

28 Cfr. F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova, Roma 2012.

ma anche di tecnologie innovative, di consumi, di elaborazione culturale ...²⁹. La solidarietà diventa questione di necessario *riconoscimento* di un diritto-dovere a salvaguardare e promuovere legami sociali e politici con l'altro e con la biosfera in nome di una comune dignità. Ecco, allora, che non basta una politica emancipatoria, pur necessaria e fondamentale, il cui fine, a partire dal principio di autonomia, è quello di eliminare sfruttamento, ineguaglianza e soppressione e, in un certo qual modo, anche il confronto con la *libido dominandi*³⁰, tipica di un uomo in perenne lotta tra bene e male. Occorre, richiamando la sociologia di Antony Giddens³¹, evolversi verso una politica della vita che “presuppone un certo livello di emancipazione, tuttavia essa non riguarda le condizioni che liberano gli individui permettendo loro di fare scelte, piuttosto è una politica di scelte: “mentre la politica emancipatoria è una politica di possibilità di vita, la politica della vita è una politica di stile di vita”, ossia di decisioni sulla vita”, così come spiega Francesco Giacomantonio³². Forse, in questo senso, bene sarebbe sostituire il termine solidarietà con quello di fraternità, poiché quest'ultima si nutre di concreta prossimità³³, una prossimità anche eco sistemica, come si afferma nella *Carta della Terra*: “Tutto ciò che vive ha valore in sé, indipendentemente dalla sua utilità per l'uomo”³⁴. Una prossimità che spiega la stessa “immagine parentale”, presente nel *Cantico delle Creature*: l'universo è un grande e aperto *convento*, dove abitano il maschile e il femminile di ogni creatura, dove si prospetta “un nesso cosmico di fratellanza e sororità”³⁵. In quest'ottica è chiaro, nello spirito di una politica della vita, che ingiustizia sociale e ingiustizia ecologica hanno la stessa radice nel denunciare il grido di poveri sfruttati e il grido della natura sfruttata, entrambi derubati della comune dignità.

29 P. Giustiniani, *Fragilità della terra e futuro dell'essere umano*, in A. Bomenuto (a cura di), *Cittadini della terra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 87.

30 Agostino d'Ippona, *De civitate Dei contra paganos, libri XXII*, praefatio (PL 41, 13-14).

31 Cfr. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste 1999.

32 F. Giacomantonio, *op. cit.*, p. 95.

33 Cfr. F. Pizzolato, *op. cit.*

34 <http://www.cartadellaterra.it> [visita del 24.1.2018]

35 P. Stefani, “*Che cos'è l'essere umano perché te ne ricordi?*” *I viventi nell'orizzonte della creazione*, in J. Moltman, P. Stefani, P. Triani, *La terra come casa comune. Crisi ecologica ed etica ambientale*, EDB, Bologna 2017, p. 40.

Conclusioni e prospettive

Beck scrive: “L’agente della metamorfosi del mondo è la storia infinita di un fallimento generalizzato. La povertà globale aumenta, l’avvelenamento del pianeta aumenta, l’analfabetismo aumenta, la crescita economica globale lascia molto a desiderare, la popolazione mondiale cresce in modo inquietante, la lotta alla fame è inadeguata e, soprattutto, il mercato globale ci porta alla rovina. È questo incessante lamento pubblico a innescare, e a inculcarci, il cambiamento della visione del mondo”³⁶. Non solo spettatori, ma anche lamentosi! Il mondo è in *metamorfosi* – i cambiamenti climatici sono paradigmatici del legame tra natura, società e politica –, ma non sta finendo, chiede che ci siano un nuovo “orizzonte di riferimento” e nuove “coordinate dell’agire”. La metamorfosi è, in sé, una trasformazione molto radicale che non lascia traccia di ciò che è stato, “le vecchie certezze della società moderna vengono meno e nasce qualcosa di totalmente nuovo”, né ottimisti, né pessimisti, solo la chiara consapevolezza che serie sono le possibilità che il “mondo cosmopolitizzato” vada incontro alla catastrofe, così come potrebbe avviarsi a un “catastrofismo emancipativo”, “il cambiamento climatico può significare siccità in una regione e nuovi vigneti in un’altra”³⁷. Nasce cioè un nuovo mondo che forse nessuno, come ancora riflette Beck, avrebbe immaginato e voluto, per cui mancano spesso i concetti o le parole per descriverlo.

È una questione pienamente culturale. È interessante quanto David Le Breton afferma, ancora una volta legando il tema sofferenza-dolore – diade sociologica ed antropologica – alla dimensione culturale. La sofferenza non è solo una reazione fisiologica, ma il senso che l’individuo conferisce all’esperienza che sta vivendo; in altre parole, attraverso questa esperienza, si racconta la storia dell’individuo³⁸. L’incomunicabilità, l’incapacità di comunicare un mondo in metamorfosi, provoca sofferenza. E poiché nessuno è immune, si racconta la storia dell’umanità e della società contemporanea e la reazione di essa a questa diade, una reazione che racconta una forte individualizzazione della sofferenza, che genera paura per la malattia e per quella del pianeta in ogni sua forma, fino a concepire l’altro come soggetto di paura e fonte di sofferenza-dolore, si pensi alla questione dell’immigrazione, per tornare al grido dei poveri o di una disuguaglianza globale.

36 U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, op. cit., p. 20.

37 Ivi, pp. 22-23.

38 Cfr. D. Le Breton, *Esperienze del dolore. Fra distruzione e rinascita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

Francesco, ancora nella *Laudato si'* al n. 139, scrive: “Una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura”.

Ma proprio la riflessione sulla fragilità dell'uomo e del pianeta può costituire una pista percorribile per una politica della vita e della cura. Sofferenza, dolore, fragilità, desiderio di felicità, parole che accomunano questo mondo e questo uomo, che sembrano scomparire e che invece dovrebbero riguardare in ogni caso, ogni altro uomo, ogni altro mondo e ogni altra biosfera. Scrive ancora Le Breton: “Il fatto di riconoscere la dimensione variabile del dolore a seconda degli individui, delle culture o dei contesti induce a pensare che esso sia sempre più o meno sotto il controllo dell'attività umana: è in nostro potere modificarlo. Il dolore non è uno solo, è frammentato nelle infinite esperienze individuali spesso indicibili, racchiuso nell'intimo di ciascuno. Il dolore non ha un'emanazione organica corrispondente a una quantità precisa di sofferenza: la percezione che se ne ha dipende dal contesto e dal significato attribuito all'esperienza. In prima istanza, la persona soffre del significato che iscrive nel proprio dolore”³⁹. Ma c'è di più: il dolore che prende forma in un corpo sembra essere l'unica espressione comunicativa al mondo, per raccontare una sofferenza che sembrerebbe, altrimenti, impossibile a pronunciarsi e a farsi comprendere. Lo stesso dicasi per la felicità. I due termini dolore e felicità non si escludono! In altri termini, il dolore può consentire una “mutazione ontologica”: il passaggio da un universo sociale all'altro; il dolore con la necessità di farvi fronte potrebbe addirittura considerarsi come rito di passaggio ad un'età più matura, fino a configurare, socialmente, uno *status* diverso, con un ruolo di senso diverso all'interno della società.

Ed è la società stessa che così si riconfigura, attraverso il dolore e la paura di soffrire, in un'epoca che, miticamente, ci aveva già raccontato che si potesse scongiurare la sofferenza, o almeno la si potesse attutire, magari attraverso norme sull'analgesia di stato. Non essere garantiti nella tutela di quei principi fondamentali, che determinano il benessere sociale, tra tutti: lavoro, istruzione, salute, giustizia, determina *status* e ruoli completamente nuovi, che generano l'ansia della precarietà e con essa la depressione di non sapere chi siamo in questo “mondo a rischio”.

Il problema, non qui risolvibile, consiste nel perché siano sempre il dolore e la sofferenza a precedere una possibile e non certa felicità. Oggi le patologie sociali rappresentano la maggiore fonte di sofferenza per l'uomo

contemporaneo: alla ricerca scientifica per le cure palliative al corpo sofferente – in Italia ancora poco praticate, nonostante una Legge (15 marzo 2010 n. 38) – non corrisponde lo stesso impegno, da parte della politica e delle istituzioni, per la cura di patologie sociali, che inquinano e deturpano il senso della *communitas* fraterna e solidale e della città come luogo del buon vivere, come casa comune appunto. Una *communitas* che, come si è detto prima, è comunità di spettatori e di una solidarietà occasionale e che per giunta, nei fatti, è poco indulgente e tollerante nell'accogliere le debolezze, le fragilità e le sofferenze altrui. Ti aiuto purché non invada la mia serenità e non comprometta la mia felicità!

Il paradosso della modernità, di voler creare la società del benessere, generando però, in alcuni casi, sentimenti di prostrazione e impotenza di fronte ancora a tante malattie non guaribili, si scontra esattamente con il suo opposto generando la necessità di comportamenti resilienti proprio nelle giovani generazioni. Sono i giovani, in una società individualista e nichilista, fondata sui consumi e sul profitto, privati di quei diritti fondamentali, a provare ad *essere felici*. I dati del rapporto giovani 2014, spiega Alessandro Rosina, mostrano come la felicità derivi dalla possibilità di sentirsi partecipi ed attivi e nel riscontro positivo al tempo che essi impiegano nel fare le cose. La felicità non è legata al reddito, o al benessere economico, ma alla “produzione di senso e al riconoscimento sociale che si ottengono attraverso il proprio agire”⁴⁰.

Occorre costruire, in altre parole, “città del ben-vivere”: nel rapporto mondiale 2016 sulla Felicità l'Italia è, come ricorda Leonardo Becchetti “l'ottavo peggior Paese nel mondo come declino della soddisfazione di vita nell'arco degli ultimi otto anni”⁴¹, così come allo stesso tempo ricorda le tantissime buone pratiche disseminate in lungo e in largo per il paese a partire da un'innata *generatività*. “L'infelicità e la povertà di senso della vita sono dovute spesso alla mancanza di fantasia e di idee in grado di mettere in moto i nostri desideri e la nostra volontà”⁴². La *communitas* è da considerarsi, oggi, “città dell'amicizia civile”⁴³, un'amicizia che, in nome dei diritti, è tra i cittadini, ma anche e soprattutto tra cittadini e ambiente.

40 Istituto Giuseppe Toniolo (a cura di), *La condizione giovanile in Italia. Rapporto giovani 2014*, Il Mulino, Bologna 2014.

41 L. Becchetti, *Premessa*, in Id. (a cura di), *Le città del ben-vivere. Il manifesto programmatico dell'Economia civile per le amministrazioni locali*, Ecra, Roma 2017, p. 15.

42 Ivi, p. 16.

43 S. Zamagni, *Le città dell'amicizia civile*, in L. Becchetti (a cura di), *Le città del ben-vivere*, op. cit.

Cioè c'è un patto di reciprocità tipico dell'economia civile, che protende verso una specifica idea di *comunità* fondata sulla creatività della società civile “per inventarsi forme inedite di gestione comunitaria”⁴⁴. Una gestione di cui è protagonista la società civile, alla quale, invece, dovrebbe essere riconosciuta la sua chiara funzione economica, anche, per la gestione dei beni comuni, come appunto l'acqua, andando così verso la formazione di “imprenditori civili”⁴⁵.

Dolore-sofferenza-paura possono trovare la terapia nei termini *resilienza-generatività-felicità*, da svilupparsi a livello comunitario. Sociologicamente e a questo punto ecologicamente, per tornare a quello che si è detto in partenza, attraverso le prove, le crisi, i dolori e le sofferenze, le comunità sono competenti e capaci di catalizzare le risorse necessarie ad affrontare le sfide e ad essere “comunità resistenti”. La resilienza di comunità ci riporta a quel paradigma ecologico dal quale siamo partiti: una comunità per resistere non si adatta semplicemente, ma reagisce e lo fa uscendo fuori da sé, perché si trovino equilibri tali che consentano il benessere di tutti.

Non è un caso che una nuova “Agenda” redatta dalle Nazioni Unite nel tracciare la rotta delle strategie mondiali di sviluppo fino al 2030 – che si innestano sul piano di sviluppo globale 2001-2015 “obiettivi di sviluppo del Millennio”⁴⁶ –, abbia come *fil rouge* l'equilibrio globale a partire, appunto, dal concetto di sostenibilità, dalla consapevolezza e dall'urgenza di sentirsi responsabili per i paesi più poveri e sulla necessità di una lettura globale e connessa di tutti gli obiettivi di sviluppo umano prefissi. Detto questo è però, osserva Grammenos Mastrojeni, l'inserimento dell'ambiente nella sua globalità la vera novità e il cambio di prospettiva: il futuro dell'umanità è possibile solo nelle sue interdipendenze ed equilibri “che reggono il funzionamento di un sistema di cui siamo parte: un sistema condiviso che dobbiamo pertanto gestire tutti assieme e che, come la casa di ogni famiglia, deve essere mantenuto in equilibrio in tutti i suoi elementi, sia umani che fisici, e nel modo in cui questi elementi interagiscono”⁴⁷.

44 L. Bruni, S. Zamagni, *L'economia civile*, il Mulino, Bologna 2015, p. 101.

45 *Ibidem*.

46 Gli “obiettivi del Millennio” sono: 1. Dimezzare povertà e fame 2. Istruzione primaria universale 3. Pari opportunità ed empowerment femminile 4. Ridurre la mortalità infantile 5. Migliorare la salute materna 6. Combattere HIV/AIDS, malaria e altre malattie, 7. Assicurare la sostenibilità ambientale, 8. Una partnership globale per lo sviluppo.

47 G. Mastrojeni, *Le politiche ambientali delle amministrazioni e della società civile di fronte alla sfida del cambiamento climatico*, in L. Becchetti (a cura di), *Le città del ben-vivere*, op. cit., pp. 150-151.

In definitiva si tratta probabilmente di riconsiderare nell'ottica di questo equilibrio lo stesso Benessere Equo e Sostenibile (BES), cioè comunità dallo stile a cui prima si è accennato, ampliando il concetto di "ambiente" da intendersi come ogni spazio – sia naturale, ecologico, politico, istituzionale, culturale ... – in grado di *generare* una risposta alla fondamentale domanda di benessere. Una domanda che è originaria e che attraversa la sfera biologica, la vita personale e sociale⁴⁸, ma, a questo punto anche eco-sistemica, per riconsiderare lo stesso concetto di libertà. "La generatività ha la forza per candidarsi a essere il nucleo vivo di un nuovo immaginario della libertà, in grado di portarci al di là della società dei consumi e delle sue passioni tristi"⁴⁹.

48 Cfr. M. Magatti, C. Giaccardi, *Generativi di tutto il mondo unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014.

49 Ivi, p. 45.