

CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI RICERCA BIOETICA

con sede in via Mezzocannone, 8 – 80134 Napoli

UNIVERSITÀ CONVENZIONATE E ADERENTI: Università degli Studi di Napoli Federico II, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sez. S. Tommaso, Seconda Università degli Studi di Napoli, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli, Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, Università degli Studi Parthenope, Università degli Studi di Salerno, Università degli Studi del Sannio.

DIRETTORE: Andrea Patroni Griffi

CONSIGLIO DIRETTIVO: R. Bonito Oliva; P. Buono; L. Canzoniero; G. Carillo; C. Casella; A. Cavaliere; L. Chieffi; L. D'Alessandro; M.V. Del Tufo; P. Giustiniani; G. Imbruglia; V. Ivone; F.M. Lucrezi; C. Matarazzo; E. Mazzarella; V. Nigro; A. Papa; A. Roselli; N. Rotundo; G. Russo; G. Sciancalepore; A. Tartaglia Polcini; R. Virzo.

COMMISSIONE SCIENTIFICA: P. Amodio; C. Bianco; C. Buccelli; G. Capo; E. Capozzi; G. Castaldo; A. Cesaro; E. Cibelli; N. Colacurci; C. De Angelo; F. De Vita; F. Del Pizzo; L. Gatt; C. Ghidini; E. Imparato; L. Kalb; F. Mazzeo; F. Russo; D. Scarpato; G. Vacchiano; G. Valerio; V. Verdicchio; V. Zambrano; I. Zecchino.

“QUADERNI DI BIOETICA” NUOVA SERIE

DIRETTORE: Lorenzo Chieffi

COMITATO SCIENTIFICO: G. Aliotta; F. Amato; A. Barbarisi; L. Berrino; R. Bonito Oliva; C. Buccelli; P. Buono; G. Cacciatore; G. Cantillo; G. Capo; E. Capozzi; V. Caprara; G. Carillo; F. Carimini; L. Chieffi; A. Cilardo; L. D'Alessandro; E. D'Antuono; M.V. Del Tufo; E. Di Salvo; F. D'Onofrio; M. Farisco; P. Giustiniani; V. Grado; P. Gritti; G. Imbruglia; V. Ivone; G. Lissa; A. Lucisano; F. Lucrezi; L. Kalb; C. Matarazzo; E. Mazzarella; F. Mazzeo; V. Omaggio; A. Papa; R. Pane; S. Papparella; A. Patroni Griffi; G. Pecora; V.P. Pedone; R. Piccoli; C. Polito; A. Postigliola; R. Prodomo; A. Rodriguez; A. Roselli; A. Russo; F. Russo; G. Russo; D. Scarpato; P. Stanzione; G. Vacchiano; A. Valentino; G. Valerio; P. Valerio; V. Verdicchio; V. Zambrano; I. Zecchino.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE: A. Bondolfi (Université de Genève); A. Carmi (Chairholder of the Unesco Chair in Bioethics); S. Gandolfi Dallari (USP-Universidade de São Paulo); J. R. Salcedo Hernández (Universidad de Murcia); A. Mordechai Rabello (Università di Gerusalemme e di Safed); J. Robelin (Université de Nice Sophia Antipolis).

COMITATO DI REDAZIONE: C. Buccelli; L. Chieffi; G. Lissa.

I testi pubblicati sono stati sottoposti a un processo di *peer-review*

DIRITTI UMANI E DIRITTI DELL'AMBIENTE

Verso nuovi confronti

a cura di
Pasquale Giustiniani e Lorella Parente

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica di Napoli.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Quaderni di bioetica*, n. 15
Isbn: 9788857563480

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE

DIRITTI UMANI E DIRITTI *ALL' /DELL'* AMBIENTE.

UN INVENTARIO DI POSSIBILI CONNESSIONI

<i>Pasquale Giustiniani, Lorella Parente</i>	9
1. Diritti umani e Diritti ambientali	9
2. Diritti fondamentali e nuove generazioni di diritti. E i doveri?	14
3. Diritti umani e diritti di ogni vivente	18
4. Alcuni scenari rilevanti nel medio e nel lungo periodo	22

LA NOZIONE COSTITUZIONALE DI AMBIENTE TRA DIRITTO FONDAMENTALE,
DOVERE DI SOLIDARIETÀ E BENE IN APPARTENENZA COLLETTIVA

<i>Carlo Iannello</i>	27
1. La qualificazione dell'ambiente come diritto costituzionale	27
2. La qualificazione dell'ambiente come dovere inderogabile di solidarietà	29
3. L'ambiente come «bene unitario» e la dimensione “individuale e collettiva” del diritto all'ambiente	34
3.1. Le recenti tendenze costituzionali in merito agli elementi dell'ambiente: l'ambiente come bene in appartenenza collettiva	40

ECOLOGIA E POLITICA

UN'INTRODUZIONE AI DOVERI

<i>Carmela Bianco</i>	45
1. Bene comune, beni comuni	45
2. Beni comuni: una possibile classificazione	47
3. Beni comuni e diritti	50
4. Il biosistema come bene comune	52
5. Le scienze giuridiche al bivio?	55
6. Meglio parlare di doveri?	59

7. Oltre l'età dei diritti, l'istanza dei doveri	62
8. Per una conclusione provvisoria	66

DIRITTO ALL'AMBIENTE VS. DIRITTO DELL'AMBIENTE:

PER UN'ETICA DELLA COMUNITÀ BIOTICA

<i>Maria Antonietta La Torre</i>	69
1. I limiti di un cosmocentrismo sentimentalistico	69
2. Eguali diritti per tutti?	71
3. La natura come patrimonio comune	74
4. Conclusione	75

AL CROCEVIA TRA I DIRITTI DELLE DIVERSE SPECIE:

A PROPOSITO DEGLI XENOTRAPIANTI

<i>Franca Meola</i>	77
1. Le nuove frontiere della chirurgia sostitutiva nel dibattito etico/filosofico	77
2. Il ricorso agli xenotrapianti tra questioni di fattibilità scientifica e problemi di condivisibilità etica	88
3. Nuovi orizzonti della trapiantologia e diritto pubblico: per una riflessione sugli xenotrapianti in prospettiva costituzionale	95
4. Sulle molte "criticità" del divieto di ogni sperimentazione finalizzata, a mezzo dell'impiego di animali, alle ricerche sugli xenotrapianti, nella diversa prospettiva interna ed europea	100
5. "Compromesso" politico e "(non) senso" giuridico nella normativa italiana di «Attuazione della direttiva 2010/63/UE sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici»: osservazioni critiche conclusive	111

QUALE TIPO DI DOMINIO UMANO SULL'AMBIENTE?

RIFLESSIONI SU ALCUNI RIFERIMENTI BIBLICI

<i>Gaetano Di Palma</i>	115
1. I verbi "dominare" e "soggiogare"	116
1.1. Il racconto sacerdotale della creazione	116
1.2. La struttura di Gen 1,24-31	116
1.3. Il verbo <i>rādāh</i>	119
1.4. Il verbo <i>kābaš</i>	121
1.5. Una valutazione alla luce del contesto	122

2. Quale considerazione degli animali nella Bibbia?	123
2.1. Gli animali nel mondo greco e romano	124
2.2. Gli animali nel mondo biblico	125
3. Conclusione	129

DIRITTI UMANI E DIRITTI DELL'AMBIENTE:

DIRITTI DI PAURA O DIRITTI DI VERITÀ?

<i>Nicola Rotundo</i>	133
1. Brevi annotazioni contestuali	135
2. La questione trascendente della verità dei diritti	137
3. Il problema del fondamento dei diritti	143
4. Il problema del fine della tutela dei diritti	145
5. Conclusione	146

APPENDICE

AMBIENTAMENTE/7 (2018)

ISERNIA STATEMENT ON INDIVIDUAL RIGHTS AND ENVIRONMENTAL RIGHTS	149
---	-----

NOTIZIE SUGLI AUTORI	151
----------------------	-----

PREFAZIONE

Diritti umani e diritti *all’/dell’*ambiente Un inventario di possibili connessioni

1. *Diritti umani e Diritti ambientali*

Che siano esistite delle *Dichiarazioni dei diritti umani*, è un fatto storicamente innegabile, almeno per quanto concerne la modernità politica. Ma cos’era originariamente inteso mediante l’espressione *diritti umani*? Si faceva forse riferimento a qualcosa da riconoscere ad ogni esponente dell’umanità, prima di qualsiasi determinazione storica o conferimento di valore da parte di qualche potere? In merito, è possibile riscontrare un *uso proprio* dell’espressione “diritti umani” allorquando, come avviene nella modernità e nella genesi degli Stati in senso moderno-contemporaneo, ci si riferisce ai diritti umani “all’interno di uno stato moderno e che i singoli o le minoranze rivendicano di fronte al potere politico”. Ma, sempre grazie alla medesima modernità, si può altresì parlare di diritti umani in riferimento ai testi delle cosiddette *Convenzioni* nazionali e internazionali, nelle quali, cioè, “il potere politico sottoscrive un patto internazionale riferito ai diritti umani”. In un terzo senso, facendo stavolta prevalere la *semantica etica*, prima che giuridica, dell’espressione “diritti umani”, ecco che “i singoli individui e le entità sociali non politiche” (le imprese, per esempio, con la cosiddetta *responsabilità sociale d’impresa*) implicano un preciso richiamo ai diritti umani allorquando “nella propria azione si adeguano agli standard comportamentali propriamente politici cui si riferiscono i primi due usi”².

Che i diritti umani così intesi, affermati nei diversi testi e documenti della modernità avanzata, siano spesso qualificati anche come dei diritti-cardine, o dei veri e propri *principi fondamentali* tipici della natura umana, lo si può

1 Gli Autori hanno condiviso tutte le affermazioni di questa Prefazione. In ogni caso, il lettore attribuirà a Pasquale Giustiniani i paragrafi 1 e 2, e a Lorella Parente i paragrafi 3 e 4.

2 F. Compagnoni, *Diritti umani*, in G. Russo (a cura di), *Nuova enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Elledici-Velaz, Torino 2018, pp. 806-809, qui p. 806.

verificare facilmente esaminando, ad esempio, documenti quali le *Dichiarazioni internazionali dei diritti dell'uomo* del Novecento o diversi altri testi fondamentali degli Stati di oggi, soprattutto se dotati di *Carte fondamentali*. Non è un caso che anche nella Carta costituzionale italiana (che è una produzione moderno-contemporanea di tal tipo) vengano assunti, dichiarati e protetti alcuni *diritti*, elencati dai costituenti, appunto, come *fondamentali*.

Se, tuttavia, alcuni *diritti fondamentali* – quali il diritto alla vita, o al lavoro, oppure l'affermazione del principio della dignità della persona umana – appaiono ormai delle convinzioni comuni e condivise dall'Italia e da altri Paesi occidentali e orientali, non è ancora del tutto pacifico se anche i cosiddetti *diritti ambientali* (nel senso sia di *diritto umano all'ambiente* che di *diritto dell'ambiente*) possano acquisire una qualche rilevanza denominabile come “fondamentale”. Ecco, perciò, l'importanza di una ponderata riflessione – qual è appunto quella promossa in *AmbientaMente 2018* (il Meeting internazionale di Bioetica ambientale, tenutosi a Isernia il 15-16 giugno 2018) –, di cui questo volume raccoglie i saggi pervenuti, correlandoli appunto intorno al plesso “diritti fondamentali e diritto all'/dell'ambiente”. Mentre, infatti, la libertà individuale della persona umana gioca, nelle Dichiarazioni e nelle Carte, il suo ormai riconosciuto ruolo sul piano etico e giuridico, non appare ancora così pacifico riconoscere rilevanza morale autonoma (e, di conseguenza, anche giuridica) a delle sfere, come quelle aventi a che fare con il cosmo, l'ambiente, i biosistemi, la stessa sfera vegetale, che sono state fino ad oggi pensate sempre in tendenziale correlazione con l'essere umano il quale ne fruisce, oppure li modifica a fini di godimento, fruizione, possesso, sfruttamento... con la propria *impronta ecologica*. Mentre si apre qualche prospettiva al tema del *diritto all'ambiente* (in quanto conserva il proprio profilo antropico), non avviene lo stesso per un *diritto dell'ambiente*, che esigerebbe di riconoscere una soggettività a tutto il biosistema, anche indipendentemente dall'essere umano. Talvolta è accaduto, tuttavia, che l'ordinamento giuridico abbia conferito rilevanza ad alcuni interessi morali di settori dell'ambiente, che in tal modo hanno assunto il rango di pretese giuridiche, ovvero sono state dalla collettività configurate come delle prassi giuste o ingiuste nei confronti di realtà ambientali (con relative sanzioni in caso d'inosservanza). Difatti, «quando le scelte individuali non ledono interessi patrimoniali o personali di alcuno, esse restano nell'ambito di scelte libere»; e tuttavia, «l'ordinamento ci ricorda che anche comportamenti non dannosi per altri possono, comunque, essere illegittimi»³. Se persiste, insomma, una riconosciuta differenza tra scelte e condotte libere e

3 A.M. Gambino, M. Calipari, *Diritto al rifiuto delle cure*, in G. Russo, *op. cit.*, pp. 809-814, qui p. 811.

autonome dei singoli esseri umani, resta altrettanto vero che non tutte le scelte libere umane siano totalmente private, ovvero senza effetti pubblici sul biosistema, il territorio ed elementi ambientali, soprattutto quando certe condotte, apparentemente soltanto private, potrebbero comportare degli effetti dannosi sulla collettività nel suo insieme, oppure sull'eco-habitat delle collettività. Si pensi, per esemplificare, sul piano nazionale italiano, a quanto è avvenuto in presenza di comportamenti di singoli o di gruppi umani che rechino danni all'ecohabitat e ai suoi biosistemi, facendo degradare il livello di vita antropica o comportando patologie non soltanto per la flora, la fauna o l'acqua, ma anche per i fruitori viventi e umani di tali *radici delle cose* (come le denominavano i filosofi pre-socratici). Valga, sul piano esemplificativo, l'Ordinanza n. 253/2011 della Corte costituzionale italiana, che intervenne in materia di *incenerimento dei rifiuti*, a prima vista un tema solamente ambientale, ma ricco di riverberi sia per la salute del biosistema che dell'essere umano. Pur dichiarando la manifesta infondatezza delle questioni di legittimità costituzionale dell'articolo 19, commi 1 e 2, del decreto legislativo 11 maggio 2005, n. 133 (Attuazione della direttiva 2000/76/CE, in materia di incenerimento dei rifiuti) – sollevate, in riferimento agli artt. 3, 24, secondo comma, e 27 della Costituzione, dal Tribunale di Trieste –, quell'Ordinanza non omise, tuttavia, di ricordare alcuni criteri molto utili allo scopo di aprire la sfera dei *diritti umani* a quella dei *diritti ambientali* (almeno a motivo delle oggettive correlazioni), e ciò a riprova che la norma positiva può spingersi fino a configurare addirittura come reati dei comportamenti che, inizialmente, sono soltanto degli atti liberi posti in essere dai singoli o dalle aziende, ma che, in quanto incidono negativamente sulla salute dell'ambiente in cui la persona vive e, dunque, sulla salute di tutto l'ecohabitat, diventano rilevanti come veri e propri diritti giuridicamente, oltre che eticamente, rilevanti. La medesima Consulta, in questa linea, enucleava la questione dell'*autorizzazione integrata ambientale* (norma positiva del D.Lgs. n. 133 del 2005), la quale ha sostituito, assorbendole, le diverse autorizzazioni già previste a tutela dell'ambiente; oppure, la particolare cautela da tenere nei confronti dell'esercizio dei soli impianti di incenerimento (e co-incenerimento) di rifiuti e le conseguenti immissioni in atmosfera di sostanze che derivano dall'incenerimento (e co-incenerimento), con la distinzione riferita alla pericolosità o non, dei rifiuti da trattare. Di conseguenza, si possono, nella luce descritta, spiegare le sanzioni previste per le condotte di esercizio di impianto di incenerimento (e co-incenerimento), poste in essere dall'uomo e dalle società in assenza delle prescritte previe autorizzazioni. A riprova di un orientamento giuridico che assegna ormai rilevanza a condotte apparentemente legate alla sola sfera delle libertà individuali, la medesima Alta Corte, nella sua sentenza n. 183 del 5 maggio 2006, provocata

dalla lite – tipica delle cosiddette *legislazioni concorrenti* – circa le competenze regionali e statali sull'ambiente e, in particolare sulla previa autorizzazione paesaggistica prima di compiere interventi di tipo edilizio in un territorio, pur dichiarando non fondate le questioni di legittimità costituzionale proposte dal Giudice ricorrente, non può non evocare altri profili rilevanti nell'ottica che qui c'interessa, in quanto raccorda la compatibilità paesaggistica dell'opera compiuta abusivamente con le scelte antropiche e con il diritto degli esseri umani, anzi dello stesso territorio, a rispettare uno standard paesaggistico. In definitiva, se ne ricava con una certa chiarezza l'orientamento che, in un comportamento, benché individuale, stabilisce che l'azione antropica non deve mai collidere con le esigenze di benessere della collettività e del territorio geoculturale di riferimento. Così, per esempio, quando occorra eseguire lavori di trasformazione di un terreno di natura boschiva e saldo-pascoliva mediante un intervento di disboscamento di numerose querce spontanee e di sradicamento delle ceppaie in un'area sottoposta a vincolo paesaggistico, e peraltro dichiarata di notevole interesse pubblico, siamo in presenza di tutele da garantire non soltanto agli esseri umani, ma anche alla popolazione floreale e al sistema paesaggistico; oppure nel procedere, nella medesima zona, alla frantumazione meccanica delle rocce preesistenti, che costituivano muretti a secco, non si può non tener conto, oltre che dei diritti degli umani che apportano modificazioni tecnologiche al territorio, a veri e propri "diritti" del territorio stesso.

Del resto, ormai ci si muove nell'orizzonte descritto, anche sul piano normativo, non soltanto in Italia, come si è visto attraverso le precedenti semplificazioni, ma nella stessa Unione europea, la cui Alta Corte (Corte di giustizia europea-Grande Sezione), già dal 20 novembre 2005, annulla una decisione quadro del Consiglio (2003/80/GAI), relativa alla protezione dell'ambiente, addirittura attraverso il diritto penale. Al di là dei temi giuridici del bilanciamento tra i poteri sovranzionale e nazionali, per cui ciascuno Stato membro deve adottare i provvedimenti necessari per rendere perseguibili penalmente, in virtù del proprio diritto interno, alcuni comportamenti ritenuti lesivi dell'ambiente, la decisione dell'Alta Corte ci offre indirettamente l'elenco dei comportamenti vietati. Essi, ai nostri scopi, esemplificano bene la rilevanza sociale e giuridica assegnata ad alcuni comportamenti, a prima vista meramente individuali, e ciò proprio a motivo della loro incidenza sulla *casa comune ambientale*. Ecco in breve tale elenco, dal quale si evince la rilevanza giuridica di aspetti dell'ambiente che domandano tutela, facendo presagire un vero e proprio *diritto dell'ambiente*: lo scarico, l'emissione o l'immissione nell'aria, nel suolo o nelle acque, di un quantitativo di sostanze o di radiazioni ionizzanti che provochino il decesso o lesioni gravi alle persone; lo scarico, l'emissione o l'immissione illeciti di un quantitativo di sostanze o

di radiazioni ionizzanti nell'aria, nel suolo o nelle acque che ne provochino o possano provocarne il deterioramento durevole o sostanziale o che causino il decesso o lesioni gravi alle persone o danni rilevanti a monumenti protetti, ad altri beni protetti, al patrimonio, alla flora o alla fauna; l'eliminazione, il trattamento, il deposito, il trasporto, l'esportazione o l'importazione illeciti di rifiuti, compresi i rifiuti pericolosi che provochino o possano provocare il decesso o lesioni gravi alle persone o danni rilevanti alla qualità dell'aria, del suolo o delle acque, alla fauna o alla flora; il funzionamento illecito di un impianto in cui sono svolte attività pericolose che provochi o possa provocare, all'esterno dell'impianto, il decesso o lesioni gravi alle persone o danni rilevanti alla qualità dell'aria, del suolo o delle acque, alla fauna o alla flora; la fabbricazione, il trattamento, il deposito, l'impiego, il trasporto, l'esportazione o l'importazione illeciti di materiali nucleari o di altre sostanze radioattive pericolose che provochino o possano provocare il decesso o lesioni gravi alle persone o danni rilevanti alla qualità dell'aria, del suolo o delle acque, alla fauna o alla flora; il possesso, la cattura, il danneggiamento, l'uccisione o il commercio illeciti di esemplari di specie protette animali o vegetali o di parti di esse, quantomeno ove siano definite dalla legislazione nazionale come minacciate di estinzione; il commercio illecito di sostanze che riducono lo strato di ozono, quando sono commessi intenzionalmente.

Tutti notano, anche soltanto scorrendo quest'elenco, come il "pubblico interesse" ambientale provochi delle legittime limitazioni della "libertà" di individui ed imprese, anche se poi la non sempre chiara divisione delle competenze provocherà sempre maggiore contenzioso circa l'identificazione della causa principale di un inquinamento ambientale (addebitabile alla circostanza che un ente non ha prescritto la preparazione del terreno per cui, ad esempio, un ammasso dei rifiuti da temporaneo è diventato di una certa stabilità, oppure all'esecuzione dell'intervento da parte di una ditta?). In quest'ottica si muove anche il primo saggio del presente volume (pp. 27-44), nel quale Carlo Iannello configura, appunto, sul piano giuridico la nozione di *diritto all'ambiente*, da intendere ormai come un *diritto costituzionalmente protetto*, sia a livello interno che internazionale, fino a poter diventare, nel nostro specifico ordinamento italiano, un vero e proprio *diritto fondamentale*, insuscettibile, cioè, ad essere degradato dalla Pubblica Amministrazione e, pertanto, destinato a ricevere sempre maggiore tutela come *diritto soggettivo*. Del resto, osserva ancora Iannello, la legislazione nazionale ha cominciato ad occuparsi in maniera espressa dell'ambiente e dei suoi diritti da tutelare, con la creazione di un apposito *Ministero* (Legge n. 349 del 1986). Con esso la difesa dell'ambiente diviene ormai un preciso compito/dovere dei poteri pubblici che, attraverso il proprio esercizio, in una visione unitaria

e solidaristica, sono tenuti appunto a salvaguardare sia la salute pubblica che il territorio (diritti dell'essere umano ad un ambiente salubre), ma anche gli equilibri ecologici e i servizi che l'ecosistema rende, a sua volta, all'essere umano (veri e propri diritti dell'ecosistema ambientale).

Si dà, perciò, un rapporto intercorrente tra bene unitario e dimensione individuale e collettiva del diritto all'ambiente, per cui esso si configura anche come un dovere inderogabile di solidarietà. Inoltre, una consolidata giurisprudenza costituzionale si riferisce ormai all'ambiente come *habitat* dell'uomo: nozione, questa, comprensiva di tutto ciò che circonda l'essere umano (aria, acqua, suolo, paesaggio...), dunque somma di tutte le sue componenti. Questo ambiente, così ampiamente individuato, è da ritenere un *bene unitario in godimento collettivo*, sul quale si sviluppa una relazione di appartenenza da parte della popolazione. Intesi come beni in appartenenza collettiva, e pertanto qualificati come inalienabili, imprescrittibili, indisponibili, ai beni ambientali viene, insomma, riconosciuta una funzione universale, propria delle cose pubbliche e demaniali (acqua, aria, risorse del sottosuolo). Si è fatta, così, strada nel dibattito etico-giuridico, una nuova nozione di «bene ecologico», qualificato appunto come *bene a fruizione collettiva*, soggetto al peculiare regime della proprietà collettiva, propria degli usi civici (cfr. Legge n. 168/2017, recante norme in materia di domini collettivi, ma anche numerose sentenze della Corte Costituzionale pronunciate sulla specifica materia).

2. Diritti fondamentali e nuove generazioni di diritti. E i doveri?

L'allargamento della sfera dei diritti umani mediante la loro correlazione a *diritti dell'ambiente*, riporta in auge alcuni profili di un antico dibattito circa la presunta esistenza di *diritti naturali*, ovvero da riconoscere *per natura* ad alcune soggettività, a partire da quella umana. Tuttavia, l'odierna *crisi della metafisica giuridica* fa propendere piuttosto per l'oltrepassamento del tema della “natura” (anche della natura intesa come *ambiente*), a vantaggio della “cultura”, il cui risvolto storico diviene, forse, una concausa dell'atteggiamento rinunciatario, anche da parte di alcuni bioeticisti ambientali, alle grandi questioni che l'esistenza umana, se posta a confronto col benessere del biosistema, comunque dovrebbe sollevare⁴. Anche

4 Su questo tema la bibliografia è sconfinata. Di grande rilievo la produzione del filosofo italiano V. Possenti, cfr. *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 1998; *Il nichilismo e la “morte della metafisica”*, Armando, Roma 1995. Cfr. anche G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura (a cura di), *Metafisica, Persona*,

a livello teoretico, è come se l'uomo contemporaneo avesse rinunciato a interpretare una *legge naturale*, cioè avesse rinunciato ad esercitare le facoltà intellettive che gli sono proprie *per natura* e che hanno permesso alle civiltà antiche di elevarsi a vette "alte" di conoscenza, di speculazione, di acquisizione del mistero della realtà, di correlazione equilibrata con acqua, aria, terra ed energia⁵. Un dibattito, questo, che, se ripreso in ottica ambientale, dovrebbe aiutare a superare le perplessità generate a seguito della crisi del *giusnaturalismo* e di certe sue esasperazioni di tenore giuridico-politico. Il *giusnaturalismo* di Wolff e di Thomasius, a cui erano seguiti, alla fine del Settecento, il *giusnaturalismo* di ascendenza kantiana (esponenti lo Schmalz, il Gros, lo Hufeland, la cui opera fu lodata dallo stesso Kant) aveva, infatti, condotto ad esasperare un criterio sistematico-sostanzialistico, sperando di poter addirittura dedurre matematicamente, dal diritto naturale, il diritto positivo che, in più, rispetto al diritto naturale, avrebbe soltanto il carattere "coattivo" e "imperativo", tipico del potere statale.

In ogni caso, al di là della crisi della nozione di *diritti naturali* a motivo di tale positivismo giuridico e dello storicismo filosofico che ne è seguito, risulta ormai ampiamente condiviso, anche tra gli oppositori del *diritto di natura*, che si diano alcuni diritti da riconoscere *a prescindere*, quindi non soggetti a prelieve conferme da parte di poteri positivi i quali, piuttosto, dovrebbero riconoscerli e tradurli in norme positive per il comune benessere delle persone e dell'ecohabitat. Si ritiene, in definitiva, che «i diritti umani siano dei *diritti pre- e sovra-statali*, innati nell'uomo ed irrinunciabili, la cui validità viene sottratta al riconoscimento e disconoscimento statale, e derivati da una fonte di diritto sovra positiva di diritto naturale o divino, oppure – rinunciando a tentativi di fondazione metafisica – dalla qualità di essere uomini»⁶. Il secondo saggio di questo volume, di Carmela Bianco (pp. 45-68), muovendosi sul piano della filosofia del diritto nazionale, comunitario ed internazionale, correla, perciò, opportunamente i diritti umani alla nozione di *bene comune*,

Cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti, (in particolare la sezione I. *Metafisica, nichilismo, questione della verità*, con vari contributi, pp. 21-163).

5 Questo saldo principio in ordine alle capacità conoscitive dell'uomo è asserito con grande saggezza da quello che può ritenersi l'ultimo libro dell'Antico Testamento, la *Sapienza* (scritto probabilmente da un giudeo del I sec. a. C. ad Alessandria d'Egitto, tra il 50 e il 20). Il capitolo XIII a tal proposito risulta un capitolo centrale insieme ai due seguenti, in quanto condanna l'idolatria, proprio a partire dal presupposto che grazie ad un movimento *ascendente* si può giungere sino alla conoscenza dello stesso Creatore; in merito, cfr. M.V. Fabbri, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza* (Studi di Teologia, 6), Armando, Roma 1998, pp. 81-85.

6 A.M. Gambino, M. Calipari, *Diritto al rifiuto delle cure*, p. 807.

distinguendola ulteriormente rispetto a quella di *beni comuni*, giungendo a precisare che i primi costituiscono il progetto di una società posta da uno specifico Paese mentre i secondi rappresentano gli strumenti strategici che ne consentono la realizzazione. Qualunque classificazione dei beni comuni, dei beni privati e dei beni pubblici, non dovrebbe, pertanto, far altro che sottolineare come la dimensione del *comune* sia stata oggi progressivamente rimossa, a favore della maggiore prevalenza assegnata al cosiddetto *pubblico* e al cosiddetto *privato*. Nell'ottica di Bianco, invece, se i beni comuni sono assunti come realtà che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali, nonché al libero sviluppo della persona, in maniera da garantire e tutelare i diritti fondamentali e il verificarsi del libero progetto di vita di ogni singolo individuo, non può che conseguirne tutta una serie di doveri correlati, soprattutto nel momento in cui i beni antropici siano sempre più strettamente correlati al *biosistema*, che diviene a sua volta un bene comune, tanto più che il suolo terrestre è l'unico habitat che permette la vita degli esseri umani e di tante altre specie, la cui esistenza presente e futura non può, dunque, prescindere dalle condizioni di salute del genere umano. Ri-appaiono così i temi di diritti da riconoscere come "per natura" o tipici, a loro volta correlati con altrettanto *naturali doveri*. L'interesse comune diviene, per questo, *tutelare il biosistema*, ovvero rinunciare consapevolmente (*per dovere*) all'atteggiamento predatorio, finalizzato al massimo sfruttamento per fini di profitto. E ciò non soltanto allo scopo di salvaguardare la "natura esterna" – l'ambiente – ma la stessa "natura antropica interna" – per esempio, il codice genetico dell'essere umano o delle specie sia vegetali che animali, soprattutto se siano in via di estinzione.

In particolare, la *bioetica dei biosistemi* si fa attenta ad alcuni temi che, più di altri esigono cautele, responsabilità, esercizio di doveri oltre che di diritti. Così, nella ricerca finalizzata alla creazione di brevetti – che comportano la privatizzazione dell'invenzione e quindi la privatizzazione della vita –, appaiono altrettanti delicati ambiti, nei quali la tecno-scienza, se applicata alla "vita naturale" tradizionale, è chiamata non soltanto a realizzare e produrre, ma altresì a calcolare i "costi etici" di determinate prassi le quali, a loro volta, richiedono dalle scienze giuridiche una regolazione, essendo ormai in grado d'intervenire nella struttura stessa dell'essere vivente. La possibilità di trasformare/creare (produrre da capo, ibridare, clonare, modificare geneticamente...) fa, insomma, dell'essere umano non soltanto un potenziale *nuovo creatore*, ma un *soggetto etico e deontologico*, il quale non può non porsi (e possibilmente, risolvere anche per le future generazioni) l'interrogativo: come

potremo continuare ad esistere in una comunità morale che non consideri, per principio, le persone nella loro “integrità fisica e psichica” (cioè determinata dal suo naturale patrimonio genetico)? Sentirsi investiti di soli diritti, infatti, significherebbe imporre a tutti gli altri (umani e non umani) soltanto dei doveri da assolvere ed eseguire in nome del benessere di coloro che vantano diritti. Una democrazia avanzata non può accontentarsi di formulare il diritto a non aver nessun dovere nei confronti degli altri biosistemi che insistono nell’habitat terrestre! Detto altrimenti, il fatto stesso di appartenere alla specie umana, configura una dignità fondamentale da riconoscere e affermare anche sul piano giuridico, non soltanto, per esempio, attraverso l’ampliamento dell’elenco dei diritti fondamentali (tra i quali negli ultimi decenni, anche grazie all’ampia discussione di bioetica sanitaria, ha preso una sua consistenza il cosiddetto *diritto alla salute*, quindi, anche alle cure, purché accettate dal soggetto in situazione di malattia), ma anche ponendo enfasi sulla deontologia e sul *senso del dovere*. È quanto si può verificare nel campo specifico delle cure sanitarie erogate a tutela della salute residua, di cui si ha esemplificazione attraverso la legge italiana istitutiva del Servizio Sanitario nazionale (833/1978). Essa garantisce, appunto, un servizio (da erogare in forma concorrente da Stato e Regioni), inteso come complesso di funzioni, strutture, servizi... destinati alla promozione, mantenimento, recupero della salute fisica e psichica dell’intera popolazione, la quale diviene, quale complesso di soggetti aventi diritto, una vera e propria entità sovra personale, che vanta interessi di cura e di salute, da tutelare e curare. Le categorie di fondo etico-pratiche, in questa configurazione di scenario, restano quelle classiche di giustizia, giustizia ed equità. In questo senso, il Servizio nazionale riconosce il diritto alle cure della salute come *diritto fontale*, che coincide, cioè, con la persona in quanto tale e con il valore della sua vita (valore intrinseco della vita umana), a sua volta da porre in correlazione con altri biosistemi, che favoriscono o peggiorano lo stato di benessere dei soggetti. Di conseguenza, «essendo il diritto alla salute un diritto “fontale”, non può essere ridotto a mera merce, ma ha precise connotazioni umane che comunque non accettano la collocazione di tale diritto tra i diritti di un mercato totalmente libero (senza limiti)»⁷. In questa logica, oltre ad assumere valore e senso anche i *diritti ambientali*, riprendono vigore le istanze del *diritto naturale* e dei relativi *doveri* da parte dei soggetti chiamati a riconoscerli ed affermarli.

7 G. Russo, *Diritto alla salute. Tutela dello Stato*, in G. Russo, *op. cit.*, pp. 816-819, qui p. 817.

3. Diritti umani e diritti di ogni vivente

Altrettanto innegabile è che oggi, a seguito dei progressi che l'etica normativa, da un lato, e l'etologia, dall'altro, hanno fatto compiere alla bioetica, non si possa più parlare di diritti dell'uomo se non in connessione con i diritti degli animali e, più ampiamente, dei viventi, stante il fatto che le facoltà tradizionalmente ritenute peculiari dell'essere umano (razionalità, linguaggio, autocoscienza, creazione simbolica...) vengono opportunamente ri-considerate nel più ampio orizzonte della *bioetica della biosfera*. In tal modo, possiamo davvero raccogliere "la grande lezione dell'ecologia", per cui «ognuno è legato a tutti gli altri. Di qui una inopinata solidarietà nei confronti di tutto ciò che è vivente, accomunato a noi da un'incerta sorte»⁸. Non è un caso che se ne siano accorti filosofi, giuristi e anche pensatori religiosi i quali, come nel caso di Andrew Linzey, giungono a parlare di diritti degli animali in una prospettiva cristiana, come pure di rispetto, cura e responsabilità. Qualcuno si spinge oltre, fino a parlare di *teodiritti* «per gli uomini e gli animali, nel contesto del diritto di Dio a essere onorato e rispettato nella sua opera»⁹ creativa. Di qui il lettore coglie la rilevanza della prospettiva perseguita dai Meeting internazionali di *AmbientaMente* fin dagli esordi, con la peculiare proposta di una *bioetica della biosfera di tipo sistemico*, in cui cioè, rispetto all'enfasi su questo o quel diritto umano o non umano, si preferisce guardare, con una formula sempre più usata dalla dottrina economica e giuridica, a tutti i *beni comuni da tutelare, salvaguardare, fruire*:

Questa tipologia di beni – trattata in particolare dal 2008, a seguito del premio Nobel attribuito a Elinor Ostrom per gli studi sull'argomento – è ricca di profili stimolanti. Essa indica come la strada della cooperazione tra più soggetti e a diversi livelli sia quella corretta, per temperare i numerosi interessi che confluiscono su quei beni.¹⁰

Bisognerà, dunque, sempre più insistere sulla nozione di *biosfera*, da intendere come un vero e proprio sistema articolato in sottosistemi viventi e non viventi, nel quale il sottosistema antropico si decentra a vantaggio dell'insieme, come si osservava già in un volume dedicato a tali temati-

8 L. Battaglia, *Diritti degli animali*, in G. Russo, *op. cit.*, pp. 792-797, qui pp. 793-794.

9 Ivi, p. 796. Cfr. A. Linzey, *Christianity and the Rights of Animals*, Cambridge U.P., Cambridge 1987.

10 G.M. Flick, *Ambiente. Bene comune*, in G. Russo, *op. cit.*, pp. 110-113, qui p. 111.

che¹¹. In questa linea, si muove il terzo saggio del nostro volume (pp. 69-76). In esso M. Antonietta La Torre indaga il rapporto tra diritto *all'ambiente* e diritto *dell'ambiente* entro l'orizzonte delle teorie morali. Dopo essersi richiamata a varie teorie sulla percezione della morale, l'Autrice esprime la propria posizione in risposta alla domanda "come devo vivere?", affermando che «nel dare giudizi morali dobbiamo superare i nostri gusti personali su ciò che ci piace o non ci piace. [...] L'etica ci chiede di andare oltre l'"io" e il "tu", per giungere alla legge universale, al punto di vista dello spettatore imparziale». Ne deduce che se si attribuisse la scelta dei criteri per orientare il vivere "bene" all'emotività o al sentimento, ciò impedirebbe di realizzare l'aspirazione dell'etica di voler pervenire a delle regole generali, ovvero valide per tutti, quindi universali, o almeno universalizzabili. Il giudizio morale può essere formulato, infatti, correttamente solamente quando si presenti una possibilità di scelta tra condotte alternative, entro le quali si possa selezionare quella "buona" secondo certi criteri, mentre non si dà rilevanza morale laddove si sia in presenza di processi meramente naturali, i quali, cioè, non prevedono affatto scelta, ma seguono leggi rigorose, indipendenti dalle valutazioni antropiche: ciò che avviene "secondo natura", dunque, precede, in senso logico e non temporale, la valutazione morale. Se appare ancora critica la questione dell'estensione indefinita della considerazione morale, fino al tentativo di includere il mondo ambientale nella sfera dei diritti, attraverso il conferimento di un pari *diritto* all'esistenza di tutti gli elementi naturali, la riflessione etica e giuridica, argomenta La Torre, non può esimersi più dall'approfondirne i possibili esiti. Mentre il "cosmocentrismo" che connota certe teorie si accompagna alla rivendicazione di una *uguaglianza* tra tutti gli elementi naturali, anche nei *diritti*, va sottolineato, però, che l'ambiente è un bene e non una soggettività giuridica. Quindi la natura, nel senso di *ambiente*, non può essere considerata soggetto di un diritto, perché non può esercitarlo, neppure in modo potenziale, non essendo in relazione di reciprocità con chi quei diritti può, invece, riconoscere e assegnare. Dunque, quasi integrando la prospettiva del già citato saggio di Iannello, l'eventuale diritto all'ambiente è ritenuto adeguato a garantire una protezione ambientale sufficientemente estesa, a condizione di rammentare che non si agisce moralmente *verso* l'ecosistema, bensì verso i viventi che nel biosistema esistono, percepiscono e operano.

11 F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Bioetica ambiente e alimentazione. Per una nuova discussione*, Mimesis, Milano 2014. È il primo dei volumi che raccoglieva gli Atti degli Incontri Internazionali di Isernia, denominati *AmbientaMente*.

Tale impostazione consente di giustificare tutte le attività e le riflessioni che, tenendo conto sia del *diritto all'ambiente* quanto dell'*azione morale verso l'ambiente*, si dedicano particolarmente alle ricerche finalizzate al benessere e alla salute dei viventi e, soprattutto, dei viventi umani. In quest'ottica, non a caso oggi molti suggeriscono di ripartire dalla Dichiarazione ONU (1972), dal momento che il primo riconoscimento del legame tra l'ambiente e i diritti umani si è avuto, appunto, allorquando, nell'ambito della Conferenza di Stoccolma, fu adottata la *Dichiarazione delle Nazioni Unite sull'ambiente umano*. L'articolo 1 della Dichiarazione recita: «L'uomo ha un diritto fondamentale alla libertà, all'uguaglianza e a condizioni di vita soddisfacenti, in un ambiente che gli consenta di vivere nella dignità e nel benessere. Egli ha il dovere solenne di proteggere e migliorare l'ambiente a favore delle generazioni presenti e future». Alla luce di questa solenne affermazione, incorporare sempre più il diritto all'ambiente nel sistema di tutela dei diritti umani rappresenta un risultato importante, ma inevitabilmente limitato. Se, infatti, quando si parla di *bios*, non soltanto in senso antropico ma in senso ambientale, siamo in presenza di un "diritto fondamentale", pertanto da garantire da parte della collettività e dello Stato, la tutela non può riguardare soltanto il benessere e la salute di *anthropos*, ma anche dei biosistemi con cui egli è correlato, quindi anche il biosistema ambientale, verso cui è in dovere di operare moralmente. Prendono così nuova luce i tradizionali temi di bioetica ambientale, della conservazione e valorizzazione dell'ambiente, dello sviluppo sostenibile, della intergenerazionalità... che, tuttavia, alla luce di tutte le considerazioni fin qui proposte, diventano dei veri e propri punti-forza del menu di un'ecologia integrale, intesa cioè come antropologia, biologia, zootecnologia e sistema paesaggistico insieme. Infatti, la tutela dell'ambiente – collegata a numerosi diritti umani, tra cui il diritto alla vita, il diritto alla salute, il diritto all'acqua, il diritto al cibo, il diritto alla vita familiare, il diritto all'informazione, il diritto all'abitazione, il diritto a un adeguato standard di vita, nonché ai diritti cosiddetti culturali relativamente ai popoli indigeni –. La protezione dei diritti umani è, per definizione, a motivo della teorizzazione moderna di un soggetto antropico quasi avulso dalle sue connessioni con l'habitat, incentrata ancora sugli individui, a parte rari casi in cui sono compresi determinati gruppi di persone, come i popoli indigeni, o determinati gruppi di soggetti viventi, di soggetti percipienti e di entità complesse. In altri termini, la possibilità di azionare la tutela del diritto all'ambiente rimarrebbe in ogni caso limitata alle iniziative dei singoli per pretendere il rispetto da parte dei propri Stati degli obblighi internazionali e, in ogni caso, sarebbe ammissibile solo ove sia possibile provare il nesso di causa-

lità tra l'azione o l'omissione dello Stato e la lesione subita dall'individuo. Inoltre, frattanto, si è complessificata la nozione stessa di salute, rispetto alla teorizzazione OMS 1948, giacché il diritto alla salute è divenuto non soltanto nei Paesi in via di sviluppo, ma anche nei Paesi opulenti, un *diritto alla salute residua*, o anche un *diritto alla tutela della salute*, oppure un *diritto al potenziamento della salute "standard"*, poiché «ciascun individuo, in quanto membro di un corpo sociale civilizzato, ha diritto alla tutela della propria salute, poca o tanta che sia. È questo diritto che differenzia, tra l'altro, l'umana società da quella animale, in cui la diversità di natura fa vigere la legge del più forte, del più sano, e dove il più debole, il meno sano»¹², per gli animali di compagnia il meno fortunato, soccombe.

Le connessioni molteplici tra le varie sfere umane e non umane appaiono come all'incrocio tra pratiche mediche antropiche e pratiche mediche che prevedono innesti tra materiali non umani e corpi umani, in cui tutti i soggetti meritano tutele, azionando doveri e osservanza di diritti da non ledere. È questo, ad esempio, il caso degli xenotrapianti, discussi in ottica giuridica nel quarto saggio di questo volume. In esso, Franca Meola (pp. 77-113) cerca di comprendere le possibilità e i limiti di ammissibilità degli xenotrapianti, rimandando a quel complesso ed articolato dibattito bioetico relativo all'utilizzabilità di animali, in specie *biotech*, in funzione di "serbatoi" da cui attingere organi, tessuti e cellule da impiantare poi nell'essere umano con finalità terapeutiche o di potenziamento. Sviluppatisi ormai da molti anni, tale dibattito ad oggi non ha ancora trovato una sua precisa e compiuta razionalizzazione. Il ricorso agli xenotrapianti, potenzialmente utile a risolvere uno dei problemi più seri della trapiantologia clinica antropica, ossia la carenza di donazioni di organi umani, solleva ancora una molteplicità di dubbi concernenti non solo la concreta praticabilità della tecnica *de qua*, ma soprattutto la liceità dell'utilizzazione degli animali in funzione del miglioramento delle condizioni di vita e di benessere della persona. Non meno rilevanti, del resto, sono i problemi che questa nuova tipologia di trapianti pone sul piano prettamente giuridico. In particolare, ed al fine di dare anzitutto risposta all'interrogativo concernente l'ammissibilità degli xenotrapianti, l'analisi dell'Autrice si concentra sui contenuti del D. Lgs. 4 marzo 2014 n. 26, che comporta il recepimento, all'interno del nostro sistema ordinamentale, della direttiva 2010/63 sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici. È in sede di trasposizione dell'atto europeo, infatti, che il legislatore italiano fissa il chiaro divieto di ogni

12 G. Cosmacini, *Diritto alla salute. Considerazioni generali*, in G. Russo, *op. cit.*, pp. 814-816, qui p. 814.

sperimentazione finalizzata, a mezzo dell'impiego di animali, alle ricerche sugli xenotrapianti. Tuttavia, proprio tale divieto, rileva Meola, è stato oggetto di attenta riflessione, accompagnata da non poche osservazioni critiche. Essa appare contraria agli interessi della ricerca scientifica, poco attenta nei riguardi delle prospettive di cura a vantaggio dei malati, conseguenti ai possibili sviluppi delle conoscenze scientifiche in materia, ed altresì contraddittoria rispetto alle finalità, pur inopinabilmente perseguite, di salvaguardia del benessere dei viventi non umani sottoposti alle procedure sperimentali. In tal modo, ancora dal versante giuridico, ritorna il tema di fondo dell'intero volume, che ha l'obiettivo di correlare le esigenze legittime del soggetto antropico con le altrettante legittime esigenze di tutti gli esseri senzienti, non ridicibili certo a "materiali di fruizione" o a "strumenti per il benessere antropico", nonché con le esigenze dello stesso biosistema, non a caso chiamato *cosmo* (evocando armonia e ordine), oppure *creato* (evocando connessioni tra finito ed eterno, terrestre e divino) da una certa tradizione, sia religiosa che filosofica e teologica.

4. Alcuni scenari rilevanti nel medio e nel lungo periodo

Ecco perché i *Meeting di Isernia*, oltre che ai medici della FNOMceO e dell'UEMS, nonché ai giuristi, bioeticisti e filosofi, si sono sempre rivolti agli studiosi di scienze bibliche e di teologia, riconoscendo la rilevanza delle riflessioni delle discipline *soft* – per esempio l'esegesi biblica e la teologia – in tutta questa rilevante discussione. Il quinto saggio del biblista Gaetano Di Palma (pp. 115-131), svolto in chiave filologico-esegetica, parte dalla considerazione dell'accusa che pesa sull'intera Bibbia ebraica e cristiana per aver, in qualche modo, fornito un supporto ideologico-religioso all'intenso e sistematico sfruttamento ambientale imposto dagli esseri umani, le cui radici affonderebbero nel celebre racconto genesiaco della creazione (*Gen* 1,26.28). A cominciare dai due verbi, presenti nel testo, "dominare" e "soggiogare" (*kābaš* e *rādāh*), l'Autore lavora al riscatto del pensiero biblico da quest'accusa. Si evidenzia, infatti, che gli esseri viventi furono visti da Dio e considerati *tôb m'e'od*, "cosa molto buona", espressione comprendente anche il senso di "molto bella" (cfr. vv. 29-30); secondo la concezione di dominio, tipica della mentalità antico-vicino-orientale, il re è personalmente responsabile del benessere e della prosperità di coloro di cui è signore, quindi il suo dominio deve servire al bene dei suoi sudditi; il modo di benedire da parte di Dio corrisponde al donare all'uomo i beni e quant'altro occorra per il suo benessere. Si tratta, per-

ciò, di un *dono*, di una concessione divina, non di un dominio autoritario, arbitrario e assoluto. L'umanità, allora, se rilegge correttamente i racconti biblici delle origini, dovrebbe trattare la creazione come fece il suo artefice divino. Circa gli animali non umani, Di Palma avvia una riflessione interessante proprio sull'interpretazione del termine "animali", ragionando da un punto di vista filosofico, etico e storico. Egli sottolinea come, nel mondo antico, la contrapposizione principale fosse tra l'uomo, fornito di *ratio* e di *oratio*, e i *muta* e, talvolta, perfino *bruta*, *animalia*. Nel mondo biblico, molto complesso e variegato circa la questione, si possono notare gli aspetti principali diffusi sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento. Uno dei più rilevanti, ai fini della generale riflessione del presente volume, è che quando il Primo Testamento parla di un'epoca futura, in cui domineranno la pace e l'armonia, si serve della descrizione della fine del conflitto tra uomini e animali e dell'ammansirsi degli stessi animali feroci, non più aggressivi verso gli animali mansueti (cfr. *Os* 2,20; *Is* 11,6-8.65,25). Anche dal Nuovo Testamento giungono elementi importanti, a partire da uno dei modi in cui Gesù stesso è identificato: egli è "agnello di Dio" (ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ) in *Gv* 1,29 e 36. Inoltre, lo stesso Gesù, nella sua predicazione, non di rado fa riferimento agli animali non umani, al loro valore e al loro comportamento, da cui poter trarre qualche insegnamento (cfr. *Mc* 4,4; *Lc* 8,5; *Mt* 13,4; *Lc* 12,24; *Mt* 6,26; *Lc* 9,58; *Mt* 8,20; *Mc* 4,32; *Lc* 13,19; *Mt* 13,32; 25,31-46; *Lc* 16,21). Nell'Apocalisse, poi, degno di nota è l'aspetto del simbolismo delle celebri due "bestie", che sono realtà "sfigurate", rappresentanti l'idolatria dovuta al potere. Comunque, come conclude Di Palma, «il mondo degli animali riceve nel complesso un'attenzione positiva nel contesto biblico». Pur non potendo parlare di una vera e propria fondazione di diritti dei non umani, esistono determinate norme, come quella presente nel libro dell'Esodo, che prevedono il soccorso agli animali in difficoltà (cfr. *Es* 23,5) e il diritto anche per loro al riposo del settimo giorno (cfr. *Es* 23,12). Gesù stesso riconosce che, in giorno di sabato, è comunque lecito salvare un animale (cfr. *Lc* 13,15 e *Mt* 12,11.12). Certamente sono presenti motivi pratici e utilitaristici che spingono a comportarsi "umanamente" con gli animali, ma, a nome della tradizione cristiana, si sono elevate anche emblematiche figure come sant'Antonio abate, san Francesco d'Assisi e san Francesco di Paola.

A sua volta, in ottica teologico-morale, il settimo saggio, di Nicola Rotundo (pp. 133-146), si pone nell'orizzonte di una teologia a cui appartiene il compito di illuminare la storia con la luce della verità rivelata. La stessa delicata questione dei "nuovi diritti" e del fine ultimo di essi, dunque, può ben essere affrontata dal punto di vista "trascendente" della fede cristiana

e, nello specifico, della teologia morale. Partendo dalla constatazione che la creazione armoniosa non è opera dell'uomo ma di Dio (che di conseguenza conserva dei *diritti* sulla sua opera assieme ai suoi segreti), viene affermata l'esistenza e l'importanza di un *limite morale* entro cui esercitare l'azione umana e svolgerne i diritti, senza aberrazioni né abusi. Invece, sul piano storico-fenomenologico, sono sempre più evidenti gli effetti dell'abuso dei diritti umani e dell'ambiente, al punto che lo stesso Magistero della Chiesa (da Giovanni Paolo II a papa Francesco) è sospinto a lamentare il progressivo abbandono, sotto l'ascia di un *sogettivismo* esasperato, di ogni verità naturale, di ogni verità soprannaturale e, in generale, del senso stesso della *oggettività* morale. Il *fondamento* dei diritti in prospettiva teologica, nota Rotundo, e la relazione tra *diritti umani* e *diritti dell'ambiente*, vanno approfonditi interrogandosi su questo, ma tenendo conto della *volontà normativa* dell'Autore della creazione, il quale solo può donarne "la *norma* rispettosa". Del resto, *la natura rispetta se stessa*, nel senso che agisce secondo lo scopo per cui è stata creata e secondo la legge che le è stata impressa, dunque essa agisce già secondo il *diritto*, ovvero i comandi del Creatore. Non così per l'essere, il quale possiede la volontà e, perciò, può anche non rispettare la verità creaturale sua e delle altre opere intorno a lui. Ad avviso di Rotundo, il fine principale della questione dei diritti dell'uomo e dell'ambiente non può essere, in ogni caso, tracciato a motivo della *paura* legata agli imminenti pericoli climatici, idrici e più ampiamente ambientali, ma per esigenze di *verità* della vita, verità impressa nell'intera creazione e nella natura umana che è immagine e somiglianza di Dio.

La sottolineatura del *dover essere* – proveniente dalle scienze bibliche e teologiche –, oltre che richiamare la pertinenza di altri saggi di questo volume, che indagano nell'ambito della correlazione tra doveri e diritti e nella nuova luce che assumono le tradizionali problematiche della bioetica ambientale, ci consente di delineare, in conclusione, tre possibili ulteriori sviluppi della riflessione che, si spera, potrà essere ripresa non soltanto nel *Meeting di Isernia*.

In primo luogo, il tema delle correlazioni tra *biosistemi* e *comunicazione*. Nella società digitale e *social*, la prospettiva non potrà non tener conto della socializzazione e comunicazione dei nostri temi ambientalistici, nel mondo anche non specialistico. L'accesso alle informazioni concernenti l'ambiente in possesso delle pubbliche autorità, comprese le informazioni relative alle sostanze e alle attività pericolose nelle comunità, diviene sempre più rilevante per la fruizione consapevole dei beni comuni, anche per orientare la produzione e i consumi delle future generazioni in maniera sostenibile. In tale sistema ipertecnologico, soltanto chi avrà la possibilità

di partecipare ai processi decisionali riuscirà ad apportare il proprio contributo al benessere generale in un ambiente di benessere totale. Se gli Stati faciliteranno e incoraggeranno la sensibilizzazione e la partecipazione del pubblico, rendendo ampiamente disponibili le informazioni, assolveranno a una funzione sociale e politica di rilievo, oltre che a un'azione ambientalmente etica. Sul piano giuridico e amministrativo, occorrerà assicurare un accesso effettivo ai procedimenti giudiziari ed amministrativi, compresi i mezzi di ricorso e di indennizzo.

In secondo luogo, vi è il tema delle correlazioni tra *biosistemi e politiche economiche/industriali/tecnoscientifiche*. La correlazione tra diritti individuali e diritti ambientali non può che guardare con interesse alle implicazioni biosistemiche degli indirizzi economici e politici degli Stati e delle comunità. Sulla base dell'articolo 12, secondo comma, lettera b) del "Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali", del 1966, secondo il quale gli Stati-parte devono prendere misure per «il miglioramento di tutti gli aspetti dell'igiene ambientale e industriale», se ne ricava, sotto il profilo della pubblica salute e dell'igiene di territori, viventi e persone, come sia importante pensare in maniera sistemica le politiche industriali e produttive, cioè connettendole con il calcolo delle impronte ambientali, dell'ammortizzazione di cifre per la riqualificazione igienica dei territori con forte impronta antropica e industriale. Un profilo, questo, su cui anche la giurisprudenza europea s'interroga sempre di più, dando vita alla branca bio-giuridica e bio-politica delle connessioni tra aspetti economici e diritti ambientali. Ne consegue anche un interrogativo circa i rapporti di forza internazionali (oggi ritornati di moda a seguito delle nuove politiche protezionistiche degli USA o di altri Stati neo-conservatori). Potremmo sinteticamente proporre così la domanda di fondo: di fronte alla concorrenza spietata da parte dei Paesi che non si preoccupano dei profili etici delle attività economiche, fino a che punto le imprese occidentali e delle zone opulente del cosmo si potranno permettere di operare responsabilmente sul piano industriale, produttivo ed economico? È ormai in gioco una questione filosofica, di progetto etico-sociale: ma non pochi si domandano cosa resti della dimensione puramente economica nel mondo che alcuni economisti chiamano "post-occidentale". Quale confronto esiste, da parte dei Paesi opulenti, con economie orientali "attente al sociale e all'etico" (ad esempio, Giappone)? E fino a che punto i fenomeni pauperistici di ritorno potrebbero essere delle opportunità, anziché degli ostacoli?

Infine, un terzo scenario importante riguarderà i popoli indigeni e di natura. In diverse parti del mondo non è intervenuta una completa "occidentalizzazione" degli insediamenti umani. Questo ci viene ricordato

dall'articolo 29 della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni, che attribuisce inequivocabilmente il diritto alla conservazione e protezione dell'ambiente e della capacità produttiva delle terre o territori e risorse dei popoli indigeni e di natura, specificando in particolare che, a tal fine, gli Stati devono realizzare programmi di assistenza e, in caso di attività di stoccaggio pericolose sul loro territorio, devono richiedere il loro libero, previo e informato consenso. Si apre qui uno scenario con esiti incalcolabili, se solo si pensa alla situazione dei territori amazzonici laddove, al pregresso disboscamento selvaggio da parte dei Paesi sviluppati, è sopraggiunta una politica di privatizzazione, altrettanto incontrollata, delle fonti idriche sotterranee.

CARLO IANNELLO

LA NOZIONE COSTITUZIONALE DI AMBIENTE TRA DIRITTO FONDAMENTALE, DOVERE DI SOLIDARIETÀ E BENE IN APPARTENENZA COLLETTIVA

1. *La qualificazione dell'ambiente come diritto costituzionale*

Lo studio, da una prospettiva giuridica, delle questioni suscitate dalla tutela dell'ambiente svela una profonda contraddizione. La necessità di preservare l'ambiente è profondamente avvertita perché le aggressioni alla natura sono evidenti e determinano effetti la cui gravità è percepita non solo dalla comunità scientifica, ma dall'intera opinione pubblica. Tuttavia, a fronte dell'immediatezza di questa consapevolezza, i poteri pubblici non riescono ad offrire risposte chiare e convincenti per la tutela di questo interesse.

L'ordinamento giuridico mostra, infatti, ancora difficoltà nel dare all'ambiente sia forma e consistenza giuridiche precise che efficaci strumenti di tutela. Nonostante da circa mezzo secolo le scienze giuridiche si siano sforzate per dare una definizione a questo interesse, sino ad oggi non vi è stata ancora una risposta condivisa¹.

Quando, verso la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70 dello scorso secolo, fece irruzione la questione ambientale, l'ordinamento giuridico si

1 La bibliografia sulla nozione di ambiente è sterminata. Cfr., tra i tanti, M.S. Giannini, *Difesa dell'ambiente e del patrimonio naturale e culturale*, in «Rivista trimestrale di Diritto Pubblico», 1971, pp. 1122ss.; Id., *“Ambiente”: saggio sui diversi suoi aspetti giuridici*, in «Rivista trimestrale di Diritto Pubblico», 1973, pp. 15ss.; B. Caravita di Toritto, *Diritto dell'ambiente*, Il Mulino, Bologna 2005; M. Cecchetti, *Principi costituzionali per la tutela dell'ambiente*, Giuffrè, Milano 2000; G. Cordini, *Diritto ambientale comparato*, in P. Dell'Anno, E. Picozza (a cura di), *Trattato di diritto dell'ambiente*, Padova, I, 2012, p. 101; F. Giampietro, *Diritto alla salubrità dell'ambiente*, Cedam, Milano 1980; F. Fracchia, *Sulla configurazione giuridica unitaria dell'ambiente: art. 2 Cost. e doveri di solidarietà ambientale*, in «Il Diritto dell'Economia», 2002, pp. 215ss.; R. Ferrara, *L'ordinamento della sanità*, Giappichelli Editore, Torino 2007, pp. 53ss.; S. Grassi, *Tutela dell'ambiente (diritto amministrativo)*, voce in *Enciclopedia del diritto, Annali*, I, Giuffrè, Milano 2007.

trovava del tutto impreparato, nel senso che era sguarnito di validi strumenti per offrire protezione a questo interesse nuovo.

La legislazione di questo periodo, infatti, misconosceva del tutto l'ambiente nel modo in cui siamo abituati a considerarlo oggi. Non esisteva né un corpo normativo dedicato all'ambiente, né istituti giuridici specifici per la sua tutela.

Questo non vuol dire che non ci fosse alcuna tutela per il bene ambiente, ma essa si configurava come una tutela indiretta. Se si legge l'art. 216 del t.u. in materia sanitaria del 1934 o la legge n. 615 del 1966, in tema di inquinamento atmosferico² ci si trova di fronte a normative che, tutelando *direttamente* la salute dell'uomo e la proprietà, influivano *anche* sull'integrità e la salvaguardia dell'ambiente.

Non è un caso che gli studiosi che in quegli anni si sono cimentati con la relativa nozione giuridica siano giunti alla conclusione che l'ambiente, dal punto di vista giuridico, non rappresentasse un concetto autonomo, ma che fosse una «mera sintesi verbale» riassuntiva di tre differenti filoni normativi, quello avente di mira la protezione della salute dagli inquinamenti, quello volto alla tutela del paesaggio e quello relativo alla pianificazione urbanistica³.

Tuttavia, poiché il diritto è una scienza pratica il cui compito è quello di offrire tutela agli interessi avvertiti come fondamentali dalla collettività, proprio in quegli anni ha iniziato a fare irruzione, nei testi giuridici internazionali, nelle coeve costituzioni e nella giurisprudenza, la tematica del diritto

2 Recita l'art. 1: «L'esercizio di impianti termici, alimentati con combustibili minerali solidi o liquidi, a ciclo continuo o occasionale, nonché l'esercizio di impianti industriali e di mezzi motorizzati, che diano luogo ad emissione in atmosfera di fumi, polveri, gas e odori di qualsiasi tipo atti ad alterare le normali condizioni di salubrità dell'aria e di costituire pertanto pregiudizio diretto o indiretto alla *salute dei cittadini* e danno ai *beni pubblici o privati*, sarà sottoposto alle norme di cui alla presente legge» (corsivo mio). Una tutela alla materia che noi classifichiamo come ambiente può farsi risalire al tempo della Roma antica. Su questi temi cfr. A. Di Porto, *La tutela della "salubritas" fra editto e giurisprudenza. Il ruolo di Labeone, Giuffrè*, Milano 1990; L. Solidoro Maruotti, *La tutela dell'ambiente della sua evoluzione storica*, Giappichelli, Torino 2009.

3 Cfr. M.S. Giannini, *Ambiente: saggio sui diversi suoi aspetti giuridici*, in «Rivista trimestrale di Diritto Pubblico», 1973, 1, pp. 15ss. Se questa tesi non faceva altro che prendere atto dello stato dell'ordinamento giuridico di quegli anni, descrivendo con efficacia il quadro che emergeva dal diritto positivo allora vigente, non era priva di effetti in merito al rapporto tra lo stato e le regioni. Se l'ambiente è da ricomprendersi nell'urbanistica, la competenza legislativa e amministrativa in merito all'ambiente doveva essere attribuita alle regioni a cui la Costituzione aveva affidato appunto la materia urbanistica.

all'ambiente come diritto fondamentale della persona⁴. La Convenzione di Stoccolma del 1972⁵, sul piano internazionale, le costituzioni redatte negli anni settanta dello scorso secolo (come quella portoghese e quella spagnola)⁶ hanno qualificato l'ambiente un diritto della persona umana. Sulla stessa strada si è incamminata la giurisprudenza interna elaborando la teoria del diritto fondamentale all'ambiente insuscettibile di essere degradato dalla pubblica amministrazione, destinato a ricevere tutela come diritto soggettivo⁷.

La costruzione dell'ambiente come diritto è servita ad un preciso scopo pratico. Attraverso la sua qualificazione come diritto soggettivo si è riusciti ad attribuire a tale interesse una sua consistenza, consentendo al giudice di apprestare una qualche forma di tutela per sopperire alla mancanza di una legislazione, soprattutto attraverso l'uso di istituti civilistici, nati per la tutela di diversi interessi.

2. La qualificazione dell'ambiente come dovere inderogabile di solidarietà

Verso la metà degli anni '80 e nel corso degli anni '90 lo scenario è tuttavia mutato profondamente. La legislazione ha cominciato ad occuparsi in maniera espressa dell'ambiente e sono state istituite apposite strutture amministrative preposte alla sua tutela. Una tappa fondamentale è certamente rappresentata dall'istituzione di un apposito ministero, avvenuta con legge n. 349 del 1986.

L'ambiente ha iniziato così ad essere considerato dalla normativa interna come una materia a sé stante, per cui, da un lato, si è fatta strada una sua diversa e unificante⁸ nozione, dall'altro lato, si è riempito quel *deficit*

4 Cfr., fra i tanti, S. Patti, *La tutela civile dell'ambiente*, Cedam, Padova 1979, p. 39, che qualifica l'interesse ambientale come diritto soggettivo dell'individuo.

5 Il primo principio della dichiarazione di Stoccolma del 1972 recita: «1. L'uomo ha un diritto fondamentale alla libertà, all'uguaglianza e a condizioni di vita soddisfacenti, in un ambiente che gli consenta di vivere nella dignità e nel benessere».

6 L'art. 66 della Costituzione portoghese del 1976 recita: «Tutti hanno il diritto ad un ambiente di vita umano, sano ed ecologicamente equilibrato e il dovere di difenderlo». L'art. 45 della Costituzione spagnola del 1978 recita: «Tutti hanno il diritto di godere di un ambiente adeguato per lo sviluppo della persona e hanno il dovere di difenderlo».

7 Cass. civ., sez. un., 6 ottobre 1979, n. 5172; Cass. civ., sez. un., 9 marzo 1979, n. 1463, entrambe in *Foro it.*, 1979, rispettivamente, pp. 2302 e 939.

8 Cfr., fra le tante, Corte cost. n. 210 del 1987. Sul piano più strettamente costituzionale, questa emersione dell'interesse ambientale nella legislazione ha avuto il merito di disancorare il legame tra il concetto di ambiente e quello di urbanistica, che aveva fondato la competenza regionale in questa materia, attribuendolo così alla competenza dello Stato centrale.

di tutela proprio degli anni precedenti e la difesa dell'ambiente è diventata un preciso compito dei poteri pubblici.

La più recente normativa si è infatti interessata alla tutela dell'ambiente non solo per tutelare la salute, il paesaggio o il territorio, ma anche per l'esigenza di salvaguardare gli equilibri ecologici e i servizi che l'ecosistema rende all'uomo. Ne sono esempi l'istituto del danno ambientale, quello della valutazione di impatto ambientale o le nozioni di inquinamento che via via hanno elaborato le normative di settore⁹.

In questo contesto è scemata l'enfasi che era stata posta nel corso degli anni '70 alla qualificazione dell'ambiente come diritto fondamentale della persona. Infatti, non solo erano aumentati progressivamente gli strumenti amministrativi di tutela dell'interesse ambientale, ma si era notato anche che spesso la tutela dell'ambiente passava attraverso un fascio di situazioni giuridiche soggettive complesso coinvolgendo, a seconda dei casi, non solo e non tanto diritti, ma anche e soprattutto interessi legittimi e interessi diffusi¹⁰, cioè situazioni giuridiche profondamente diverse dal diritto soggettivo.

L'emersione di nuovi principi di tutela ambientale, come la precauzione o lo sviluppo sostenibile, assieme ad una sempre più fitta legislazione nazionale e sovranazionale, hanno incrinato la costruzione del diritto all'ambiente come diritto soggettivo e una parte della dottrina si è indirizzata verso una prospettiva diversa, ossia per una considerazione dell'ambiente come dovere di solidarietà ricadente su tutti i soggetti dell'ordinamento, in primo luogo sui poteri pubblici.

La nuova prospettiva dei doveri è stata limpidamente messa in luce da Temistocle Martines¹¹ e ripresa dalla più recente dottrina¹².

9 Ai sensi dell'art. 2 del del d.p.r. 203 del 1988, la nozione di inquinamento atmosferico è «ogni modificazione della normale composizione o stato fisico dell'aria atmosferica, dovuta alla presenza nella stessa di una o più sostanze in quantità e con caratteristiche tali da alterare le normali condizioni ambientali e di salubrità dell'aria; da costituire pericolo ovvero pregiudizio diretto e indiretto per la salute dell'uomo; da compromettere le attività ricreative e gli altri usi legittimi dell'ambiente; da alterare le risorse biologiche e gli ecosistemi e i beni materiali pubblici e privati».

10 Osserva a tale proposito B. Caravita, *Diritto dell'ambiente*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 36, che l'espressione diritto dell'ambiente altro non è se non un «formula sintetica per indicare un fascio di situazioni soggettive diversamente strutturate e diversamente tutelabili». Cfr. anche C. Lavagna, *Istituzioni di diritto pubblico*, IV ed., Giappichelli, Torino 1979, p. 436.

11 T. Martines, *Diritti e doveri ambientali*, in ID., *Opere*, Tomo IV, *Libertà e altri temi*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 185ss.

12 F. Fracchia, *Sulla configurazione giuridica unitaria dell'ambiente: art. 2 Cost. e doveri di solidarietà ambientale*, in *Il diritto dell'economia*, 2, 2002, pp. 215ss. Nel medesimo senso si cfr. G. Grasso, *Solidarietà ambientale e sviluppo sosteni-*

Secondo il citato orientamento, l'ordinamento offrirebbe la possibilità di ricostruire l'interesse ambientale come dovere¹³. Il fondamento giuridico positivo di questa tesi sarebbe da riscontrare pur sempre nell'art. 2 della Costituzione, ma non nella parte in cui contempla i diritti inviolabili dell'uomo, bensì dove fa espresso riferimento ai «doveri inderogabili di solidarietà politica economica e sociale». È stato così osservato che «L'art. 2 Cost., letto anche alla luce della nuova formulazione dell'art. 117 Cost., risulta elevato al rango di norma che consente di fondare una concezione giuridica unitaria di ambiente ed ecosistema»¹⁴ in termini di dovere. In particolare, questa disposizione, letta in combinato disposto con l'art. 3, comma 2, Cost., permette di considerare il *dovere* di protezione dell'ambiente come «un presupposto per la realizzazione del programma costituzionale relativo allo sviluppo della persona umana»¹⁵.

Questa prospettiva ha indubbi meriti non solo perché mette in luce alcuni effettivi problemi pratici in ordine alla qualificazione dell'ambiente in termini di diritto soggettivo, ma anche perché fa opportunamente leva sull'apparato pubblico individuato giustamente come il principale garante delle esigenze di tutela ambientale. Si è spostata così l'attenzione dalla pretesa individuale alla solidarietà, determinando il passaggio da una prospettiva individualistica e privatistica di tutela ad una collettiva e pubblicistica.

Questa tesi svela, inoltre, che la struttura del diritto soggettivo, così come ci deriva dalla tradizione civilistica, non è idonea a farsi carico dei problemi di rilievo sociale e ultra individuale e risulta insoddisfacente per la tutela di un interesse fondamentale e collettivo come quello ambientale.

Se la tutela dell'ambiente ha certamente tratto beneficio dalla costruzione del diritto fondamentale all'ambiente (perché in questo modo si sono potuti piegare gli strumenti civilistici per la tutela degli interessi ambientali¹⁶ e la giurisprudenza è riuscita così ad offrire una tutela a questo interesse

bile tra costituzioni nazionali, carta dei diritti e progetto di costituzione europea, in Politica del diritto, n. 4, 2003, pp. 581ss.; Id., *L'ambiente come dovere pubblico "globale": qualche conferma nella giurisprudenza del Giudice delle leggi*, in www.amministrazioneincammino.it, ottobre 2006.

13 F. Fracchia, *op. cit.*, p. 231, secondo il quale «il dovere di solidarietà, potendo essere riferito anche all'ambiente, è in grado di giustificare il fondamento, in capo a tutti i soggetti dell'ordinamento, del relativo dovere di protezione e, dunque, di confrontare la prospettiva di una rilevanza giuridica unitaria della tutela dell'ambiente e dell'ecosistema».

14 *Ibid.*

15 Ivi, p. 234. Il problema del carattere aperto o chiuso della clausola di cui all'art. 2 si pone pertanto non solo con riferimento ai diritti ma anche rispetto ai doveri.

16 S. Patti, *La tutela civile dell'ambiente*, cit., *passim*; A. Albamonte, *Danni all'ambiente e responsabilità civile*, Cedam, Padova 1989.

indipendentemente da una specifica interposizione del legislatore), non si può evitare di constatare che lo schema del diritto soggettivo non riesce ad apprestare una tutela efficace per l'interesse ambientale. Questo perché, almeno sino ad oggi, i sistemi giuridici si sono fondati su una «logica appropriativa e manipolativa dei beni da parte degli individui»¹⁷. Infatti, la categoria del diritto soggettivo contiene, e non può non contenere, un aspetto di libertà che legittima il titolare a disporre, anche in modo assoluto, dell'oggetto del proprio diritto, come inevitabile conseguenza della forza attribuita alla libertà insita nel diritto stesso. Il diritto di proprietà, che ha rappresentato il prototipo del diritto soggettivo, ad esempio, è definito dalla tradizione romanistica come *ius utendi, fruendi et abutendi*. Se l'ambiente dovesse essere considerato un diritto soggettivo ciò comporterebbe che la volontà individuale potrebbe condizionarne la stessa tutela, che finirebbe col diventare solo eventuale, dipendendo dalla circostanza che qualche titolare del diritto si attivi¹⁸. Da queste considerazioni si desume l'inadeguatezza della categoria del diritto soggettivo a dare una risposta soddisfacente ai problemi di tutela dell'ambiente e degli interessi delle future generazioni che sono questioni di carattere sociale e collettivo.

È emersa così la scarsa attitudine degli istituti propri della tradizione civilistica per indirizzarli alla tutela di interessi collettivi e ultra individuali¹⁹.

17 A. Zito, *Antropocentrismo ed ecosistema*, in D. De Carolis, E. Ferrari, A. Pollice (a cura di), *Ambiente, attività amministrativa e codificazione*, Giuffrè, Milano 2006, p. 4.

18 Sul punto è chiaro F. Fracchia, *op. cit.*, il quale osserva che la prospettiva del diritto si giustifica solo in un'ottica antropocentrica e che in tal modo l'ambiente (flora, fauna, habitat) diverrebbe l'oggetto del diritto, tutelato solo in via riflessa, a seguito della libera scelta del soggetto che ne è titolare di farne uso (ivi, p. 225). Inoltre, prosegue l'A., la stessa ricostruzione del diritto all'ambiente come un diritto sociale rischia «di lasciare in ombra la protezione di quelle componenti dell'ambiente che non riescano a trovare un soggetto cui imputare il diritto, o, comunque, disponibile ad attivarsi» (ivi, p. 225).

19 Inoltre, la configurazione dell'ambiente come un diritto soggettivo assoluto avrebbe anche l'effetto, ove fosse superata l'obiezione citata nel testo, di irrigidire il bilanciamento in un settore in cui il bilanciamento fra i contrapposti interessi è quanto mai necessario. Come osservato da Fracchia: «la configurazione dell'ambiente come oggetto di un diritto soggettivo, ovvero, giusta il richiamo dell'art. 2 Cost., come diritto fondamentale della persona, è operazione che, soprattutto in un settore ove occorre spesso ricercare un equilibrio, rischia di irrigidire in modo significativo la trama delle relazioni tra le varie posizioni giuridiche. Esso sarebbe infatti insuscettibile di recedere al cospetto di altre esigenze elevate dall'ordinamento al rango di diritti, ponendo l'interprete di fronte all'arduo problema di individuare comunque un criterio per risolvere i conflitti e per bilanciare i valori contrapposti» (F. Fracchia, *op. cit.*, pp. 222-223).

Occorre inoltre osservare che questa strada va nel senso della valorizzazione del ruolo dei poteri pubblici, il cui intervento è da alcuni decenni visto con sempre maggiore sfavore, perché considerato come meramente sussidiario rispetto alla libera iniziativa individuale. Qualificare l'ambiente nei termini del dovere ci porta invece a fare perno sulle prerogative e sul ruolo dei poteri pubblici e dello Stato in particolare. Solo lo Stato, infatti, paradigma del potere pubblico, ossia il potere impersonale per eccellenza, è in grado di tutelare adeguatamente interessi ultra individuali, perché capace di proiettare la sua esistenza nel futuro, distinguendosi dalla popolazione residente in un dato momento storico sul proprio territorio. Per questo motivo solo un'azione dei poteri pubblici può efficacemente garantire l'interesse ambientale che è un interesse non sempre coincidente con gli interessi individualmente percepiti dai consociati in un dato momento storico, dovendo contemplare anche la tutela delle generazioni che devono ancora venire ad esistenza. Si riscoprono così le nozioni di Popolo, di Repubblica, di Nazione, di Patria ossia di entità collettive in base alle quali può essere costruita una teoria della responsabilità intergenerazionale²⁰. Per comprendere come solo il potere

20 Sul tema della responsabilità intergenerazionale cfr. R. Bifulco, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano 2008. L'Autore, dopo aver profuso lo sforzo di ricostruzione della possibilità di configurare i diritti delle generazioni future, attraverso la struttura classica del diritto soggettivo a cui corrisponderebbe un preciso obbligo, da parte delle generazioni presenti, lascia nell'ombra questa prospettiva, affermando non solo che «l'osservazione del diritto positivo ci impedisce di affermare che esistono, ad oggi, veri e propri diritti delle generazioni future» (ivi, p. 27) ma anche dubitando che per l'affermazione della responsabilità intergenerazionale sia «davvero necessario questo ulteriore passo in avanti», la cui utilità rimane pertanto controversa, potendo addirittura avere «l'effetto di irrigidire eccessivamente l'azione dei pubblici poteri» (ivi, p. 184) rischiando «di impedire ogni mediazione dei contrasti intergenerazionali» (ivi, p. 128). Di sicuro vi è, secondo l'A., che l'ordinamento ha seguito la strategia dei doveri. L'ordinamento offre la possibilità di ricostruire gli interessi delle generazioni future come doveri che gravano sulle generazioni presenti. Questa prospettiva sposta l'attenzione dalla pretesa individuale alla solidarietà. Il fondamento di questa tesi sarebbe da riscontrare proprio nell'art. 2 della Costituzione il quale non contempla solo i diritti inviolabili dell'uomo, ma fa espresso riferimento ai doveri inderogabili di solidarietà. Articolo 2 però letto congiuntamente ad altri articoli della Costituzione, come il 9, il 52, il 54 il 67. Tutti articoli che contengono riferimenti ad entità politiche, culturali, sociali che riconducono ad unità gli elementi di cui constano, senza però identificarsi in essi, proiettando pertanto la loro esistenza in una dimensione intertemporale capace di coniugare passato presente futuro. Particolarmente interessante è poi il richiamo all'art. 9 che Bifulco definisce «quintessenza della

pubblico possa offrire una adeguata tutela agli interessi alla conservazione dell'ambiente per le future generazioni pare interessante rileggere la nota definizione che dà Jellinek dell'interesse generale nella sua teoria dei diritti pubblici soggettivi del 1892. Egli scrive:

Qualunque diritto pubblico esiste nell'interesse generale, il quale è identico con l'interesse dello Stato. L'interesse generale non è però identico con la somma degli interessi degli individui [...]. Innanzitutto l'interesse generale va oltre l'interesse degli uomini che in un dato momento formano lo Stato, esso abbraccia del pari l'interesse delle generazioni future; esso si estende nel più lontano avvenire [...]. L'interesse generale è piuttosto un interesse composto, risultante dal contrasto degli interessi individuali sulla base delle idee dominanti in un determinato periodo di tempo e delle condizioni speciali di ogni singolo Stato; un interesse che può presentarsi magari come estraneo all'interesse individuale e come contraddittorio di esso, e che spesso deve necessariamente presentarsi come tale.²¹

3. *L'ambiente come «bene unitario» e la dimensione “individuale e collettiva” del diritto all'ambiente*

La prospettiva delineata è certamente interessante, ma non esaurisce la riflessione in merito alla nozione di ambiente. Una nozione che trascuri completamente la dimensione del diritto, infatti, non soddisfa completamente.

Se non vi è dubbio che l'ambiente si configuri come un dovere inderogabile di solidarietà, questo non vuol dire che a tale concezione non possa affiancarsi, senza svolgere un ruolo contraddittorio, una sua contestuale ricostruzione in termini di diritto.

Negare la possibilità di ricostruire la relazione che lega l'uomo all'ambiente (anche) come diritto di rango costituzionale è rischioso perché può determinare una diminuzione di tutela di tale interesse. L'affermazione di un diritto fondamentale della persona all'ambiente ha infatti rappresentato una tappa essenziale del percorso volto all'affermazione della tutela ambientale che non va cancellata.

responsabilità intergenerazionale» contemplando al suo interno tutti gli elementi che ci possono aiutare a fondare un dovere verso le generazioni e in particolare facendo espresso riferimento alla cultura, al paesaggio, alla Nazione e alla Repubblica. Sulla tematica delle generazioni future cfr. inoltre R. Bifulco, A. D'Aloia, *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli 2008.

21 G. Jellinek, *Sistema dei diritti pubblici soggettivi* (ed. or. 1892), Società Editrice Libreria, Milano, 1912, p. 76.

Questo rischio emerge proprio dalle argomentazioni che hanno indotto una parte della dottrina ad abbandonare la tesi del diritto fondamentale all'ambiente. La prospettiva dei doveri contempla, infatti, necessariamente l'interposizione del legislatore, per cui in caso di sua inerzia la tutela del bene ambiente non sarebbe garantita e, comunque sia, il legislatore stesso, in mancanza di una nozione di ambiente che comprenda anche la sua dimensione come diritto fondamentale della persona, sarebbe più libero nella sua opera di bilanciamento per cui legittimamente potrebbe far prevalere interessi diversi²². Si rischia così di far venire meno un importante elemento del bilanciamento che può essere utilizzato dalla Corte costituzionale, soprattutto nella misura in cui l'interesse ambientale, come spesso accade, si contrappone a diritti chiaramente sanciti in Costituzione, come quelli di proprietà, di libertà di iniziativa economica privata, della ricerca scientifica.

A mio modesto parere la prospettiva dei doveri non deve essere interpretata come alternativa rispetto a quella dei diritti, a patto però di utilizzare una nozione di diritto individuale della persona che non si fondi sulla categoria del diritto soggettivo, cioè che non faccia leva sull'attitudine appropriativa e manipolativa dei beni da parte degli individui.

Per conciliare la dimensione del dovere con quella del diritto, occorre riflettere sulla nozione di ambiente considerato come bene.

Si deve a questo proposito considerare che la giurisprudenza costituzionale, al fine di dare a questo interesse una sostanza unificante, è da tempo orientata a qualificare l'ambiente come un «bene unitario». Con la sentenza n. 641 del 1987 la Consulta ha chiarito che «il fatto che l'ambiente possa essere fruibile in varie forme e differenti modi, così come possa essere oggetto di varie norme che assicurano la tutela dei vari profili in cui si estrinseca, non fa venir meno e non intacca la sua natura e la sua sostanza di *bene unitario*» (corsivo mio). La sua protezione «esprime l'esigenza di un *habitat* naturale nel quale l'uomo vive ed agisce e che è necessario alla collettività e, per essa, ai cittadini, secondo valori largamente sentiti»

22 Lo stesso F. Fracchia, *op. cit.*, p. 249, osserva che «l'adesione alla prospettiva del dovere e l'abbandono della ricostruzione che fa perno sul diritto all'ambiente potrebbero condurre ad una limitazione di tutela in quanto impediscono di configurare un dovere in assenza di una previsione normativa, laddove la giurisprudenza ha fondato il diritto soggettivo all'ambiente salubre direttamente sulla disciplina costituzionale, affrancandosi dalla necessità di una specificazione legislativa». Tale autore poco oltre conferma le perplessità avanzate nel testo ammettendo che «il compito di operare contemperamenti tra esigenze e interessi differenti pare dover essere affidato in prima battuta al legislatore, mentre la tesi del diritto soggettivo all'ambiente salubre, in forza dell'ancoraggio costituzionale, ne afferma la non degradabilità anche a fronte dell'attività amministrativa» (ivi, p. 250).

ed è «imposta anzitutto da precetti costituzionali (artt. 9 e 32 Cost.), per cui esso assurge a valore primario ed assoluto». Pertanto, scrive la Consulta, «le norme ordinarie, in attuazione di detti precetti, disciplinano ed assicurano il *godimento collettivo ed individuale del bene ai consociati*» (corsivo mio). Nell'interpretazione della Corte costituzionale, dunque, non solo «l'ambiente è un *bene giuridico* in quanto riconosciuto e tutelato da norme», ma si tratta di un bene che assume delle caratteristiche peculiari, in quanto non può essere «oggetto di una situazione soggettiva di tipo appropriativo: ma, appartenendo alla categoria dei c.d. beni liberi, è *fruibile dalla collettività e dai singoli*» (corsivo mio).

La Corte costituzionale si riferisce all'ambiente come *habitat* dell'uomo, cioè a un'ampia nozione di ambiente che ci riporta al significato etimologico del termine, come nozione comprensiva di tutto ciò che circonda l'uomo (aria, acqua, suolo, paesaggio, ecc.), dunque somma di tutte le sue componenti: questo ambiente, così ampiamente individuato, è un bene unitario²³ in godimento collettivo.

Tale tesi è stata con forza ripresa dalla Corte dopo la modifica della Costituzione del 2001 al fine di chiarire gli ambiti di competenze dello Stato e delle Regioni. Nella sentenza n. 378 del 2007 la Corte ha fondato la sua interpretazione sulla concezione unitaria dell'ambiente come bene, osservando che «quando si guarda all'ambiente come ad una “materia” di riparto della competenza legislativa tra Stato e Regioni, è necessario tener presente che si tratta di un *bene della vita, materiale e complesso*, la cui disciplina comprende anche la tutela e la salvaguardia delle qualità e degli equilibri delle sue singole componenti». Negli stessi termini si è espressa anche Corte Cost. n. 367 del 2007, in materia di paesaggio, per la quale «la tutela ambientale e paesaggistica, gravando su un *bene complesso ed unitario*, considerato dalla giurisprudenza costituzionale un valore primario ed assoluto, e rientrando nella competenza esclusiva dello Stato, precede e comunque costituisce un limite alla tutela degli altri interessi pubblici assegnati alla competenza concorrente delle Regioni.

Il valore primario ed assoluto della tutela del paesaggio e di quella ambientale²⁴, nell'interpretazione della Corte, si fondono dunque nella conte-

23 Sull'appartenenza collettiva del bene ambiente cfr. P. Maddalena, *Danno pubblico ambientale*, Maggioli, Rimini 1990, pp. 87ss. e le altre opere del medesimo autore citate alla nota 32.

24 C. Cost. 367 del 2007 «Come si è venuto progressivamente chiarendo già prima della riforma del Titolo V della parte seconda della Costituzione, il concetto di paesaggio indica, innanzitutto, la morfologia del territorio, riguarda cioè l'ambiente nel suo aspetto visivo. Ed è per questo che l'art. 9 della Costituzione ha sancito il principio

stuale qualificazione dell'ambiente come bene, da intendersi in senso ampio, su cui si esercita la fruizione dell'intera collettività e dei singoli cittadini.

Come chiarito dalla sentenza della Corte Cost. n. 12 del 2009, l'ambiente considerato come bene ha una duplice declinazione che si può desumere dall'espressione usata dall'art. 117, II comma, lettera s) «ambiente ed ecosistema». Ha precisato la Corte che «anche se i due termini esprimono valori molto vicini, la loro duplice utilizzazione, nella citata disposizione costituzionale, non si risolve in un'endiadi, in quanto col primo termine si vuole, soprattutto, fare riferimento a ciò che riguarda l'*habitat* degli esseri umani, mentre con il secondo a ciò che riguarda la conservazione della natura come valore in sé».

L'ambiente è quindi una nozione unitaria che riguarda un bene complesso rappresentato dall'*habitat* dell'uomo. Esso è pertanto composto da tutte le matrici ambientali (aria, acqua, terra), dalla flora, dalla fauna, dall'aspetto materiale e visibile del Paese, cioè dal paesaggio e anche dal territorio inteso quale oggetto della pianificazione urbanistica. L'ambiente è pertanto il tutto (tutto ciò che circonda l'uomo) che poi, senza perdere la sua unitarietà, si articola in una pluralità di aspetti, cioè nell'ambiente in senso ecologico, in senso paesaggistico e in senso urbanistico.

Se si riflette su questa comprensiva nozione di ambiente si comprende che ci troviamo di fronte ad un concetto non dissimile da quello che usano i costituzionalisti per identificare il territorio, inteso come elemento costitutivo dello Stato.

È noto che secondo la dottrina costituzionalista, il rapporto tra collettività e territorio crea la comunità come soggetto di diritto pubblico²⁵ e che

fondamentale della "tutela del paesaggio" senza alcun'altra specificazione. In sostanza, è lo stesso aspetto del territorio, per i contenuti ambientali e culturali che contiene, che è di per sé un valore costituzionale. Si tratta peraltro di un valore "primario", come ha già da tempo precisato questa Corte (sentenza n. 151 del 1986; ma vedi anche sentenze n. 182 e n. 183 del 2006), ed anche "assoluto", se si tiene presente che il paesaggio indica essenzialmente l'ambiente (sentenza n. 641 del 1987)».

25 Cfr. M. Esposito, *I beni pubblici*, in *Beni proprietà e diritti reali*, a cura di M. Bessone, vol. VII, tomo I.2, Utet, Torino 2008. Su questi temi cfr. inoltre M.S. Giannini, *I beni pubblici*, Mario Bulzoni, Roma 1963; S. Cassese, *I beni pubblici. Circolazione e tutela*, Giuffrè, Milano 1968; V. Cerulli Irelli, *Uso pubblico*, in «Enciclopedia del Diritto», XLV, 1992, pp. 956ss.; Id., *Utilizzazione economica e fruizione collettiva dei beni*, in *Associazione Italiana dei professori di diritto amministrativo, Annuario 2003 – Titolarità e regolazione dei beni. La dirigenza nel pubblico impiego*, Giuffrè, Milano 2004, pp. 15ss.; Id. *Proprietà pubblica e diritti collettivi*, Cedam, Padova, 1983; V. Caputi Jambrenghi, *Beni pubblici*, in *Dig. disc. pubbl.*, Utet, Torino 1987, pp. 273ss.; Id., *I beni pubblici e d'interesse pubblico*, in Aa. Vv., *Diritto amministrativo*, Monduzzi, Bologna 1998, p. 1081ss.; Id., *Premesse per una teoria dell'uso dei beni pubblici*, Jovene, Napoli 1979.

il precipitato giuridico di tale rapporto fondativo dell'ordinamento è rappresentato dalla signoria che una determinata collettività instaura sull'intero territorio, creando, per usare le parole di Carl Schmitt, una «proprietà comunitaria»²⁶. Questa relazione tra territorio e collettività si traduce in una situazione di appartenenza collettiva del territorio stesso, che è pertanto considerato come *res communis*.

Di questa concezione che considera il territorio oggetto di proprietà collettiva dei cittadini vi è del resto traccia anche nella dottrina classica che ha studiato il demanio, cioè la dimensione pubblica e collettiva del territorio, tradizionalmente qualificato come «una proprietà collettiva tenuta ed amministrata dallo Stato»²⁷. Conclusione questa avvalorata dal cambio di paradigma della sovranità, divenuta popolare.

Sull'ambiente inteso come *habitat* dell'uomo si sviluppa pertanto una relazione di appartenenza collettiva da parte della popolazione.

Ma se l'ambiente è, dal punto di vista giuridico, un bene oggetto del godimento individuale e collettivo da parte dei cittadini, allora si getta nuova luce sulla stessa possibilità di ricostruire la relazione fra l'uomo e l'ambiente in termini di diritto fondamentale, con alcune opportune precisazioni.

Se l'ambiente appartiene all'uomo in termini di proprietà collettiva, il diritto individuale all'ambiente, secondo tale prospettiva²⁸, si viene a configurare in modo differente dallo schema classico del diritto soggettivo, in quanto diventa contemporaneamente diritto di fruire e dovere di conservare, tessendo una trama fitta in cui la posizione del diritto si fonde e armonizza con quella del dovere. Questo aspetto non era sfuggito a Martines, il quale non considerava affatto incompatibili le posizioni del diritto e del dovere per qualificare l'ambiente. Scriveva il citato autore che «il diritto

26 Come ricorda Carl Schmitt, in *Il nomos della terra*, ed. it., Adelphi, Milano 1991, p. 23, è il «processo di occupazione di terra» che fonda l'ordine giuridico e dunque «precede anche la distinzione tra diritto pubblico e privato, tra signoria e proprietà privata, tra *imperium* e *dominium*. Così l'occupazione di terra costituisce per noi, all'esterno (nei confronti di altri popoli) e all'interno (con riguardo all'ordinamento del suolo e della proprietà entro un territorio), l'archetipo di un processo giuridico costitutivo» e, efficacemente chiarisce che «ogni occupazione di terra crea sempre, all'interno, una *superproprietà* della comunità nel suo insieme, anche se la ripartizione successiva non si arresta alla semplice proprietà comunitaria e riconosce la proprietà privata, pienamente libera del singolo».

27 F. Cammeo, *Il demanio (voce)*, in *Digesto italiano*, vol. IX, parte I, Utet, Torino 1897-1898, p. 843. Su questi temi cfr. C. Iannello, *L'appartenenza collettiva del territorio dello Stato*, in G. Cartei, L. De Lucia (a cura di), *Contenere il consumo di suolo*, Editoriale scientifica, Napoli 2014, pp. 1ss.

28 Cfr. P. Maddalena, *Danno pubblico ambientale*, cit., pp. 87ss.

dei singoli e della collettività alla salubrità dell'ambiente in tanto può essere tratto dall'indeterminatezza in cui esso si trova in quanto assistito da una serie di corrispondenti doveri»²⁹. Non esiste, concludeva Martines, «un diritto all'ambiente se non correlato ad un corrispondente dovere a carico di soggetti pubblici e privati»³⁰.

L'ambiente si emancipa così dalla condizione di mero oggetto del diritto su cui può essere esercitata la libertà di disposizione insita nei diritti soggettivi in cui lo relegherebbe il paradigma civilistico del diritto soggettivo. Poiché i consociati sono collettivamente proprietari dell'ambiente, come membri di una collettività, il diritto alla fruizione si unisce inscindibilmente al dovere di conservazione. Fruizione e conservazione diventano due aspetti indissociabili della medesima situazione giuridica. Si tratta, insomma, non di un diritto di godere e di disporre ma di un diritto-dovere (di fruire e di conservare). Si supera in questo modo la struttura dei diritti individuali di libertà, in cui il potere di disposizione occupa una posizione determinante, per entrare nell'ambito dei diritti collettivi, ma, si badi, non dei diritti collettivi intesi in senso escludente, come diritti appartenenti a piccoli gruppi, bensì di diritti che sono collettivi perché universali, conformati sul paradigma del diritto che ha ogni cittadino, ma anche lo straniero che si trovi in contatto con il territorio, di usare i beni demaniali.

Il diritto all'ambiente, con riferimento all'ampia nozione esposta, cioè come *habitat* dell'uomo, si qualifica pertanto come diritto di tutta la collettività³¹ di fruire dell'ambiente e come contestuale dovere conservarlo, per permetterne l'universale godimento.

Come ha lucidamente osservato Paolo Maddalena:

Se è vero che l'uomo è parte dell'ambiente, essendo peraltro al vertice della piramide biotica, se ne deve necessariamente dedurre che, sul piano giuridico, questo essere parte si traduce necessariamente in termini di appartenenza dell'ambiente all'uomo ed alla comunità umana. Così il bene ambiente non resta estraneo all'uomo, ma si unisce, per così dire, alla realtà umana di modo che il binomio uomo-ambiente diventa una entità unitaria. Ne consegue che l'uomo non può difendere se stesso se non difende l'ambiente, se non provvede cioè alla sua conservazione. Insomma, il diritto all'ambiente non è un diritto della personalità alla fruizione, ma un diritto fondamentale dell'uomo alla fruizione e alla conservazione dell'ambiente (si potrebbe, forse, ancora parlare di un diritto della perso-

29 T. Martines, *Diritti e doveri ambientali*, cit., p. 198.

30 Ivi, p. 199.

31 *Ibid.*

nalità, ma allora occorrerebbe precisare che l'uomo e l'ambiente costituiscono una sola unità, una sola persona).³²

Questa concezione che qualifica la relazione fra l'uomo e l'ambiente anche nei termini di diritto fondamentale è in grado di superare le contraddizioni determinati dalla cultura giuridica dominante «tutta protesa verso il riconoscimento dei diritti individuali di libertà», qualificando la relazione tra l'uomo e l'ambiente in termini di «diritti e doveri collettivi»³³, nel senso prima chiarito, cioè di diritti che non hanno il carattere escludente riferito al gruppo, perché restano comunque sia diritti universali declinabili in termini di diritti fondamentali dell'uomo.

Questa ricostruzione si sposa inoltre anche con la concezione dell'ambiente inteso come valore³⁴.

La concezione dell'ambiente come bene in proprietà collettiva non solo non contraddice il valore-ambiente, ma per il modo in cui è declinata rappresenta la soluzione che meglio di ogni altra riesce a dare concreta attuazione al valore ambientale. Indipendente da ogni ragionamento di tipo giuridico, ma fondandosi solo su istanze di tipo etico religioso, la dottrina della Chiesa, attenta al contenuto etico dei principi, ha espresso il medesimo concetto. Secondo l'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco, infatti, «l'ambiente è un bene collettivo, patrimonio di tutta l'umanità e responsabilità di tutti. Chi ne possiede una parte è solo per amministrarla a beneficio di tutti». Concepire l'ambiente come proprietà collettiva è il modo più efficace per attuare il valore rappresentato dall'ambiente.

3.1. *Le recenti tendenze costituzionali in merito agli elementi dell'ambiente: l'ambiente come bene in appartenenza collettiva*

Se si allarga la prospettiva si comprende che la considerazione dell'ambiente come un bene in proprietà collettiva è supportato da una pluralità di tendenza.

Se si dà uno sguardo alle recenti modifiche di costituzioni straniere si conferma la prospettiva appena individuata. L'ambiente in sé considerato

32 P. Maddalena, *L'ambiente: riflessioni introduttive per una sua tutela giuridica*, in *Ambiente e sviluppo*, 6/2007, p. 479. Del medesimo autore cfr. *L'ambiente e le sue componenti come beni comuni in proprietà collettiva della presente e delle future generazioni*, in www.federalismi.it, 21 dicembre 2011; Id., *I beni comuni nel diritto romano: qualche valida idea per gli studiosi odierni*, in www.federalismi.it, 11 luglio 2012.

33 P. Maddalena, *L'ambiente: riflessioni introduttive per una sua tutela giuridica*, cit., p. 447.

34 Cfr. P. Dell'Anno, *La tutela dell'ambiente come "materia" e come valore costituzionale di solidarietà e di elevata protezione*, in *Ambiente & sviluppo*, 2009, pp. 585ss.

o i suoi elementi costitutivi, in particolare l'acqua, sono sempre più spesso considerati, da un lato, come fondanti un diritto individuale dei consociati; dall'altro, come beni rientranti nel catalogo dei beni pubblici e sottoposti al relativo regime giuridico che li qualifica inalienabili, imprescrittibili, indisponibili. Anche in questi casi la relazione tra le persone e i beni si manifesta in modo diverso da quella del diritto soggettivo. Ci troviamo, infatti, di fronte a diritti che non si fondano sulla tradizione liberale dell'appropriabilità dei beni, ma che valorizzano l'aspetto sociale e collettivo (nel senso chiarito di universale). Questi diritti in tanto si riescono a concepire proprio in quanto sono strettamente legati alla natura pubblica o demaniale del bene oggetto del diritto. Ed è per tale motivo che questo diritto di proprietà collettiva non si atteggia come gli altri diritti collettivi, cioè svolgendo una funzione restrittiva ed escludente, ma è universale, proprio come universale è l'uso delle cose pubbliche e demaniali, spettando anche allo straniero nella misura venga in contatto con un dato territorio e con quei beni demaniali.

Negli ultimi anni si sta costituzionalizzando in molti Paesi il diritto all'acqua. Questo «nuovo» diritto è legato alla esplicita o implicita dichiarazione dell'acqua, di tutta l'acqua, cioè della risorsa naturale nel suo complesso, come bene pubblico o demaniale. Si assiste, cioè, a una tendenza delle costituzioni recenti a ampliare la nozione di demanio o di bene pubblico con l'inclusione in queste categorie degli elementi naturali, come l'acqua, le risorse naturali del suolo e del sottosuolo, e a considerare questi beni come beni in appartenenza collettiva dell'intera popolazione³⁵.

35 Cfr., ad esempio, la Costituzione della Bolivia (all'art. 373, comma I, recita «El agua constituye un *derecho fundamentalísimo*»; l'art. 374, comma III, collega questo diritto alla qualificazione pubblica delle acque: «Las aguas fósiles, glaciales, humedales, subterráneas, minerales, medicinales y otras son prioritarias para el Estado, que deberá garantizar su conservación, protección, preservación, restauración, uso sustentable y gestión integral; son *inalienables, inembargables e imprescriptibles*»); la Costituzione dell'Ecuador (all'art. 3 afferma il diritto all'acqua e all'art. 12 lo collega alla sua natura di bene pubblico: «El derecho humano al agua es fundamental e irrenunciable. *El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida*»); la Costituzione dell'Algeria (all'art. 17 recita «*La propriété publique est un bien de la collectivité nationale. Elle comprend le sous-sol, les mines et les carrières, les sources naturelles d'énergie, les richesses minérales, naturelles et vivantes des différentes zones du domaine maritime national, les eaux et les forêts*»); la Costituzione dell'Angola (all'art. 95, afferma che: «1. Font partie du domaine public – tra gli altri beni – *les eaux intérieures, la mer territoriale et les fonds marins contigus, aussi bien que les lacs, lagunes et cours d'eau fluviaux, y compris leurs lits*; les ressources biologiques et non biologiques existant dans les eaux intérieures, dans la mer territoriale, la zone contigüe, la zone économique exclusive et le plateau continental; les gisements de mine-

In altri termini, quello che si sta realizzando è un'estensione del regime proprio dei beni pubblici, cioè della proprietà collettiva nel senso descritto, agli elementi dell'ambiente. Un processo che non ha risparmiato anche Stati europei, come la Slovenia³⁶, che ha recentemente modificato la costituzione inserendo non solo il riconoscimento del diritto all'acqua, ma anche la sanzione della demanialità dell'intera risorsa idrica.

Si devono poi considerare l'interessantissimo filone della giurisprudenza costituzionale in materia di usi civici e le recenti novità legislative in merito.

Gli usi civici comprendono fenomeni di titolarità e gestione di beni comuni da parte di una comunità considerata nel suo complesso e dei singoli componenti e rappresentano una forma di possedere ereditata da un lontanissimo passato³⁷. I caratteri comuni di questi istituti (che hanno una pluralità di denominazioni: domini collettivi, regole, cussorge, ademprivi, etc.) sono il regime giudico, quello della proprietà collettiva, e la funzione svolta, cioè la gestione comunitaria di alcuni beni per finalità di tipo agro-silvo-pastorali, «che ebbero particolare rilevanza in passato nelle collettività rurali caratterizzate da un'ampia diffusione dell'economia di sussistenza»³⁸.

La Corte costituzionale si è più volte pronunciata sul regime delle zone gravate da usi civici, le quali furono a suo tempo inserite all'interno delle aree protette *ex lege* dalla legge n. 431 del 1985 (detta anche legge Galasso) con una disciplina che è stata confermata all'interno del vigente codice del paesaggio (D.Lgs. 42 del 2004). Queste leggi hanno preso atto della stretta relazione sussistente tra il regime giuridico di questi beni (che, secondo il diritto positivo, rappresentano indiscussi esempi di proprietà collettiva) e la difesa dell'ambiente, del paesaggio e dei valori naturalistici. Questa legislazione ha pertanto modificato il modo di concepire il regime giuridico

rais, les sources d'eaux minérales et médicinales, les cavités naturelles souterraines et autres ressources naturelles du sol et du sous-sol, à l'exception des roches, des terres ordinaires et d'autres matériaux habituellement utilisés comme matière première dans la construction civile; les plages et la zone maritime-terrestre; les zones territoriales réservées à la défense de l'environnement, notamment les parcs et les réserves naturelles de préservation de la flore et de la faune sauvages, y compris les infrastructures; les monuments et immeubles d'intérêt national, classés comme tels et faisant partie du domaine public, aux termes de la loi». Al comma 2 si afferma che: «*Les biens du domaine public sont inaliénables, imprescriptibles et insaisissables*»).

36 Il nuovo articolo 70a della Costituzione slovena recita: «Le risorse di acqua rappresentano un bene pubblico che è gestito dallo Stato. Le risorse di acqua sono usate in primo luogo e in modo sostenibile per fornire ai cittadini acqua potabile e, in questo senso, non sono un bene di mercato».

37 Cfr. P. Grossi, *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Giuffrè, Milano 1977.

38 Corte Cost. n. 103 del 2017, punto 3.1 del considerato in diritto.

degli usi civici perché l'esperienza ha fatto comprendere che i beni oggetto di proprietà collettiva, proprio per il loro peculiare regime, hanno conservato efficacemente i valori ambientali, paesaggistici e naturalistici.

Con la salvaguardia di questi beni e del loro regime giuridico si è fatta così strada una nuova nozione di "bene ecologico" come bene a fruizione collettiva, soggetto al peculiare regime della proprietà collettiva, proprio degli usi civici. Come chiarito dalla stessa Corte costituzionale:

Nell'ordinamento attuale la destinazione pubblica dei beni silvo-pastorali all'utilizzazione come beni economici non può considerarsi esclusiva, dovendo invece subordinarsi alla nuova concezione del bosco come elemento dell'ambiente naturale da conservare integro e alla connessa *destinazione pubblica alla fruizione come bene ecologico*³⁹ (corsivo mio).

Se, in origine, queste proprietà collettive erano legate a delle economie prevalentemente agricole e orientate a salvaguardare la possibilità di sussistenza di piccole comunità, «i profondi mutamenti economici e sociali intervenuti nel secondo dopoguerra hanno modificato l'orientamento del legislatore nel senso di una conservazione unitaria dei patrimoni nel loro complesso» perché «sono venuti in evidenza diversi profili di interesse generale, in particolare quelli paesaggistici ed ambientali che hanno coinvolto l'intero patrimonio d'uso civico».

Il legislatore, con la recente legge n. 168 del 2017, recante norme in materia di domini collettivi, ha impresso una vera e propria svolta storica in materia di diritti collettivi, perché per la prima volta questi diritti non sono più stati visti come delle pesanti e antistoriche eredità del passato da superare attraverso la riconduzione dei rapporti di proprietà nell'ambito degli schemi civilistici, ma questo regime giuridico è stato inteso come una preziosa eredità da salvaguardare perché la storia ha mostrato che la proprietà collettiva si è rivelata una situazione giuridica particolarmente efficace per la migliore conservazione e fruizione dell'ambiente, proprio perché al diritto individuale di fruire dei beni non è connesso anche quello di disporre (in quanto ogni diritto individuale è limitato dalla contemporanea presenza degli altri e uguali diritti di fruizione spettanti a ogni singolo membro della collettività) ma si ricollega un dovere di conservare.

Si è così consolidata, all'interno delle maglie del diritto positivo vigente, una nuova concezione di bene ecologico, come beni di importanza ambientale in proprietà collettiva. Tali beni si pongono come funzionali rispetto all'attuazione di una pluralità di valori e diritti costituzionali, come quelli della realizzazione persona umana, della tutela dell'ambiente e della fun-

39 Corte Cost. n. 391 del 1989, punto 4 del considerato in diritto.

zione sociale della proprietà. Attraverso tali beni, la collettività che ne è titolare può dare attuazione diretta ai propri diritti fondamentali. Tutto ciò è reso possibile dalla circostanza che questi beni ecologici sono garantiti da un vincolo di indisponibilità che accomuna il loro regime giuridico a quello dei beni pubblici o demaniali, che rappresenta, la più forte garanzia per la conservazione dei diritti individuali e della collettività che gli ordinamenti giuridici abbiano fino ad oggi realizzato.

Come osservato dal Giudice delle leggi, il principio di *favor* della conservazione della destinazione pubblica è strettamente legato alla:

connessione inestricabile dei profili economici, sociali e ambientali, che configurano uno dei casi in cui i principi combinati dello sviluppo della persona, della tutela del paesaggio e della funzione sociale della proprietà trovano specifica attuazione, dando origine ad una concezione di bene pubblico [...] quale strumento finalizzato alla realizzazione di valori costituzionali [...]. È la logica che ha ispirato questa Corte quando ha affermato che “la sovrapposizione fra tutela del paesaggio e tutela dell’ambiente si riflette in uno specifico interesse unitario della comunità nazionale alla conservazione degli usi civici, in quanto e nella misura in cui concorrono a determinare la forma del territorio su cui si esercitano, intesa quale prodotto di “una integrazione tra uomo e ambiente naturale”.⁴⁰

Come ribadito dalla Consulta⁴¹ e dalla Corte di Cassazione⁴², i beni gravati da uso civico non possono essere oggetto di alienazione al di fuori delle ipotesi tassative previste dalla legge perché sottoposti a un regime peculiare sia relativamente all’aspetto della loro titolarità sia relativamente a quello della loro circolazione, per cui sono assimilati ai beni «appartenente al demanio, nemmeno potendo per loro configurarsi una cosiddetta sdemanializzazione di fatto. L’incommerciabilità derivante da tale regime comporta che [...] la preminenza di quel pubblico interesse, che ha impresso al bene immobile il vincolo dell’uso civico stesso, ne vieti qualunque circolazione»⁴³.

40 Corte Cost. n. 103 del 2017, punto 3.3. del considerato in diritto.

41 Corte Cost. n. 178 del 2018, punto 1 del considerato in diritto.

42 Corte di cassazione, sezione terza civile, sentenza 28 settembre 2011, n. 19792.

43 *Ibid.*

CARMELA BIANCO

ECOLOGIA E POLITICA

Un'introduzione ai doveri

1. *Bene comune, beni comuni*

Da tempo, il biosistema è considerato un bene comune. Infatti, è possibile parlare di bene comune riferendosi sia agli specifici subsistemi che lo compongono – atmosfera, codice genetico, infrastrutture etc. – sia al loro insieme. L'idea di bene comune riporta in un certo senso a un aggregato sociale più o meno armonico e unitario (= un *kòsmos*), ovvero dove è individuabile una visione condivisa di quali debbano essere i fini ultimi e gli interessi comuni. Così intesa, la ricerca di un bene comune appare piuttosto ardua nel tipo di società attuale, soprattutto nel momento in cui si debba interagire sia con esseri viventi non umani che con la materia stessa (ossia con le parti non antropiche del sistema). La questione dei beni comuni, invece, appare molto più attuale perché è legata alla dimensione antropica delle rivendicazioni, spesso poste da una parte consistente della società contro altre agenzie che sono accusate di pregiudicare l'accesso a un determinato bene di interesse condiviso.

Anche la resa al plurale del termine – da *bene comune* a *beni comuni* – sembra rispecchiare i reali interessi della attuale società, sempre più attenta alle esigenze dei sistemi vegetali e dei sistemi biologici. Mentre il bene comune era diretto al governo di una società a interessi omogenei, i beni comuni sono invocati in una società a interessi contrastanti su beni di carattere comune, che talvolta riguardano desideri o interessi antropici, talaltra, come nel caso della biosfera, beni che hanno una loro valenza pressoché indipendente rispetto ai soggetti viventi che ne fruiscono.

Secondo alcune interpretazioni date sulla possibile relazione tra questi due concetti – tra le quali anche quella di Rodotà¹ –, sulla base di un recip-

1 S. Rodotà, *La democrazia dei beni comuni*, su: temi.repubblica.it/micromega-online/la-democrazia-dei-beni-comuni/; id. *La strategia del bene comune*, www.repubblica.it/la-repubblica-delle-idee/polis/2013/11/19/news/la_strategia_del_bene_comune-71342097/.

roco interesse verso gli interessi collettivi, il bene comune e i beni comuni hanno un rapporto stretto.

Il bene comune è, in sintesi, il progetto di una società posta da uno specifico Paese e i beni comuni sono gli “strumenti strategici”² che ne consentono la realizzazione.

Lo stabilire l'inesistenza di una nozione di bene comune potrebbe risultare arduo per il solo affrontare la tematica dei beni comuni. Alcuni valori, ad essi legati, sembrano infatti necessari per ogni confronto sociale e politico che voglia coinvolgere classi di beni a interesse condiviso. Tra questi, forse, sarebbe opportuno provare a inserire anche quello sul benessere del pianeta.

Quella dei beni comuni è una dimensione che si è andata affermandosi come alternativa a quella del privato e a quella del pubblico, andando così a costituire una terza via di gestione alternativa tanto a quella delle compagnie private che a quella statale, o delle varie istituzioni pubbliche. Tale quadratura ha stabilito un suo innesto in un evidente vuoto sociale, politico, istituzionale e giuridico inerente alla sfera del comune e agli ambiti in cui viviamo e usiamo in comune.

Da tempo ormai, il carattere “diffusivo e contagioso”³ del concetto di *beni comuni* ha condotto alcuni a porlo nella categoria dei *significanti vuoti*⁴, ossia un insieme di concetti privi di un vero e proprio contenuto distintivo, ma validi a veicolare esigenze variamente disperate. Altri – tra i quali lo stesso Rodotà –, invece, hanno sostenuto che un utilizzo troppo elastico della definizione potesse comportare una sua rarefazione concettuale. In effetti, l'utilizzazione di un concetto in più differenti ambiti pone il rischio che il senso del suo utilizzo venga smarrito vertiginosamente.

Per queste ragioni – la sua istantanea diffusione e il suo offuscato statuto concettuale –, quando parliamo di beni comuni non è facile intendere a cosa facciamo di fatto riferimento; ciò rappresenta purtroppo un limite ai dibattiti e alle proposte politiche e giuridiche, ma anche bioetiche e biogiuridiche, che sono state avanzate sotto questa etichetta. Per valutare il loro potenziale contributo in ambito di etica e politica ambientale, sembra innanzitutto necessario cercare di fare chiarezza concettuale.

2 P. Cacciari (a cura di), *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010, p. 38.

3 Cfr. Aa. Vv., *Beni comuni*, «Politica e società» n. 3, 2013, p. 429.

4 E. Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London-New York 1996.

2. Beni comuni: una possibile classificazione

Come abbiamo già sottolineato, la dimensione del comune si pone come alternativa tanto a quella del privato che a quella del pubblico. La dimensione del comune è stata storicamente rimossa soprattutto a partire dalla modernità, a favore della maggiore prevalenza assegnata a quelle del pubblico e del privato. A partire dagli anni Novanta del secolo scorso, si è manifestato un interesse, diffuso a vari livelli (sociale ed accademico), teso all'individuazione di strategie alternative di gestione dei beni. Ciò è dovuto anche alla necessità di individuare delle modalità di uscita dalle molteplici crisi – economica, ambientale, sociale, politica, alimentare etc. – che stiamo ormai da anni attraversando.

Una crisi in gran parte determinata dalla gestione privata dei beni tesa solo al loro sfruttamento illimitato; un male a cui la gestione pubblica, spesso inefficiente e/o influenzata da interessi privati, è incapace di porre rimedio.

Le classificazioni e le definizioni, provenienti da più correnti di pensiero, dei *commons* sono state molteplici. Tutte, più o meno, includono sia la modalità di gestione sia la tipologia di beni. Essi sono quei beni che condividiamo e che abbiamo il dovere di tramandare alle future generazioni; e come tali ricadono nella comune responsabilità. Sono insostituibili, necessitano di un'autorità pubblica che li tuteli⁵.

I metodi di gestione dei beni, dunque anche dei *commons*, si differenziano in tre famiglie: quella privata, quella pubblica e quella comune. In quella privata, i beni sono gestiti a proprio piacimento e senza limitazione da chi è stato capace di entrarne in possesso. Un esempio di questa gestione è la classica impresa privata che, tranne in alcuni casi, sfrutta le risorse per generare utili. Le critiche ad essa rivolte riguardano la mancata considerazione dei molteplici effetti dannosi – a livello ambientale, sociale, relazionale, alimentare, distributivo etc. – che un mercato privo di limiti genera.

La gestione pubblica, invece, delega alle istituzioni la gestione dei beni. In un regime democratico, le istituzioni pubbliche sono formate dai rappresentanti politici eletti dai cittadini e, quindi, almeno *formalmente*, dovrebbero rappresentare i loro interessi. La realtà, però, spesso, è ben diversa e la gestione pubblica dei beni risulta inefficiente al soddisfacimento di interessi comuni.

5 M.A. La Torre, *L'acqua come bene comune e le nuove disuguaglianze nel diritto ai commons*, in F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Biosfera, acqua, bellezza. Questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano 2016, pp. 89-105, qui p. 91.

È pensabile una ibridazione tra questi due modelli di gestione? La possibilità di un'ibridazione tra il modello di gestione pubblica e quello di gestione privata concilierebbe gli elementi positivi dei due modelli. Si avrebbe così una gestione efficace delle risorse, ma attenta agli interessi dei cittadini e quindi dell'ambiente e della società. C'è, però, chi vede queste soluzioni ibride un modo per sdoganare la privatizzazione di beni molto rilevanti a livello sociale come l'acqua, i trasporti etc.

Un approccio comune alla gestione di specifici beni prescinde dalle due modalità già descritte e consiste in una gestione e una fruizione tendenzialmente diretta da una comunità, dove ogni singolo deve avere sempre la possibilità di proporre modifiche gestionali. Tra le critiche che vengono rivolte a questo modello, v'è la difficoltà nel controllo delle condotte dei singoli usufruttori e, quindi, la costante minaccia della presenza di *free riders*. Su questa modalità di gestione sembrano concordare quasi tutti gli attori della proposta teorica dei beni comuni.

Identica difficoltà si riscontra per le classificazioni proposte in generale per i beni e, ancora di più, nello specifico per i beni comuni. Questo problema chiaramente genera delle grosse difficoltà anche a livello definitorio.

Secondo la teoria dei *commons*, proposta da Elinor Ostrom (premio Nobel dell'economia 2009) e altri, i beni si classificano in quattro categorie che emergono dal rapporto tra il bene in questione e i suoi utilizzatori. Tale classificazione divide, su due lati, la maggiore o minore *escludibilità* di un bene – ossia la possibilità di escludere un individuo o un gruppo dalla sua fruizione – e sull'asse delle ordinate è indicata la maggiore o minore *rivalità* di un bene – ovvero quanto il suo consumo da parte di un individuo o di un gruppo possa compromettere la fruizione da parte di altri.

Tale classificazione, quindi, stabilisce che i *beni pubblici* – tradizionalmente: la cultura, la sanità, l'informazione etc. – sono non esclusivi e non sottraibili, che i *beni di "club"* – cinema, parcheggi privati, corsi privati etc. – sono caratterizzati da una bassa sottraibilità e da una alta escludibilità, che i *beni privati* – vestiti, automobili, elettrodomestici etc. – sono facilmente esclusivi e sottraibili e che i *beni comuni* – tradizionalmente accesso all'acqua, alla terra, alle risorse – sono non esclusivi, ma facilmente sottraibili. Quanto appena evidenziato fa emergere quanto il problema relativo ai beni comuni sia primariamente di carattere amministrativo e gestionale, soprattutto in relazione alla loro distribuzione. Su questa caratteristica si poggia la tragicità di questo tipo di bene, sottolineata dal biologo evoluzionista americano Garrett Hardin.

Per quanto riguarda una prima classificazione dei beni comuni, essi possono essere divisi in *beni immateriali* – come la cultura e l'informazione –,

beni naturali e beni ambientali –; alcuni esempi: da un campo di un determinato territorio, passando da una catena montuosa per arrivare all'acqua e all'atmosfera. A differenza dei primi, i secondi sono esauribili.

Questa caratteristica dei beni comuni conduce a un'altra modalità di classificazione che divide i beni comuni in *beni inesauribili* – i precedenti beni immateriali –, *beni esauribili* – la maggior parte dei precedenti beni naturali e ambientali – e *beni rinnovabili* – alcuni beni naturali e ambientali che, se trattati in determinate condizioni, hanno la possibilità di attuare un processo di rinnovamento potenzialmente costante (acqua, atmosfera etc.).

Inoltre, è possibile parlare di *beni comuni locali* – tutti quelli che afferiscono a un determinato luogo e quindi a un'area geografica molto limitata (es. un pascolo, una determinata risorsa idrica etc.) – e *beni comuni globali* – tutti quelli che sono diffusi globalmente (es. l'atmosfera, l'informazione etc.) o di *beni comuni tangibili* – tutti i beni comuni che hanno un qualche consistenza materiale – e *beni comuni intangibili* – analoghi ai beni comuni immateriali.

Secondo un'altra ricognizione, possono essere divisi in *beni comuni tradizionali* – quelli dei quali una determinata comunità gode per diritto consuetudinario (un pascolo, un'area di pesca etc.) –, *beni comuni globali* – ossia le risorse naturali diffuse su tutto il globo (aria, acqua, la biodiversità etc.) – e i cosiddetti *new commons* – cultura, informazione, internet, infrastrutture, servizi pubblici, casa, sicurezza, pace, lavoro etc. Appoggiandoci a questa classificazione, è possibile dividere il campo dei beni comuni anche in *beni comuni di sussistenza* – i primi due gruppi appena citati – e *beni comuni sociali* – il terzo gruppo appena citato.

Una peculiare classificazione è stata proposta da Cristina Montesi secondo la quale le dimensioni *natura/cultura* e *locale/globale* si incrociano. Nello spazio di sovrapposizione *naturale/locale* si trovano i *beni comuni locali* – pascoli, sementi, pesca etc. –, in quello che sovrappone *naturale/globale* i *beni comuni globali* – clima, oceani, atmosfera etc. –, in quello che incrocia *culturale/locale* i *beni comuni del vivere comunitario* – reti sociali, infrastrutture, saperi tradizionali etc. – e in quello che sovrappone *culturale/globale* i *beni comuni culturali, legati alle innovazioni e alle scoperte scientifiche* – la conoscenza, l'arte, internet etc⁶.

Tutte queste classificazioni si sovrappongono e si incrociano, quasi mai si escludono a vicenda. È possibile così avere beni comuni al contempo locali rinnovabili e, di converso, lo stesso bene comune può pos-

6 Cfr. Aa. Vv., *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013, p. 227.

sedere etichette provenienti da molteplici catalogazioni, per esempio l'atmosfera è contemporaneamente un bene comune globale, rinnovabile e naturale. Questo grande numero di classificazioni – e sarebbe possibile anche elencarne di ulteriori – è la conferma di una rarefazione dei confini di tutti i beni comuni. Tra i tanti che si sono espressi a riguardo, stimolando il dibattito internazionale sui *commons* nella seconda metà del ventesimo secolo, compaiono sicuramente i nomi di Garret Hardin⁷ e di Elinor Ostrom⁸.

3. Beni comuni e diritti

La definizione di beni comuni proposta, invece, della cosiddetta Commissione Rodotà⁹ sostiene che i beni comuni sono: «Cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona»¹⁰.

Da questa citazione, i beni comuni sono configurabili come tutto ciò che è funzionale a garantire e a tutelare i diritti fondamentali e il verificarsi del libero progetto di vita di ogni singolo individuo. Giusto a titolo esemplificativo, nella carta dei diritti fondamentali dell'unione europea è rinvenibile la seguente elencazione dei diritti fondamentali:

-
- 7 Garrett Hardin coniò nel 1968 l'espressione "tragedy of commons", con la quale sosteneva che se l'umanità non fosse stata limitata nella libertà individuale, avrebbe rischiato, come nell'isola di Pasqua fecero gli abitanti, di distruggere quei beni comuni dai quali dipende la vita della specie umana. Hardin ha posto l'attenzione sulle questioni che non possono essere risolte con mezzi tecnici, distinte da quelle con soluzioni che richiedono "un cambiamento solo nelle tecniche delle scienze naturali, chiedendo poco o nulla in termini di cambiamento di valori umani o idee di moralità". Hardin analizza le problematiche inerenti alla crescita umana della popolazione, all'uso delle risorse naturali della Terra e allo stato sociale: G. Hardin, *The tragedy of commons*, in «Science» n. 2859, 1968, pp.124-1248, anche su: science.sciencemag.org/content/162/3859/1243.full/.
 - 8 L'idea di base esplorata nel suo influente libro del 1990, *Governing the Commons*, è quella di utilizzare le non poche energie della società civile per ideare forme nuove di gestione comunitaria. In altri termini, il modello di gestione deve essere congruente con la natura propria del bene di cui si tratta: se questo è comune, anche la gestione sarà comune.
 - 9 Commissione nominata con il decreto del Ministro della giustizia del 14 giugno 2007 e incaricata di redigere uno schema di disegno di legge delega per la riforma delle norme del codice civile sui beni pubblici, diretta da Stefano Rodotà.
 - 10 *I beni comuni nella proposta della Commissione Rodotà*, in Appendice a Aa. Vv., *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, a cura di M.R. Marrella, Ombre corte, Verona 2012, p. 162.

capo I: dignità (dignità umana, diritto alla vita, diritto all'integrità della persona, proibizione della tortura e delle pene o trattamenti inumani o degradanti, proibizione della schiavitù e del lavoro forzato);

capo II: libertà (diritto alla libertà e alla sicurezza, rispetto della vita privata e della vita familiare, protezione dei dati di carattere personale, diritto di sposarsi e di costituire una famiglia, libertà di pensiero, di coscienza e di religione, libertà di espressione e d'informazione, libertà di riunione e di associazione, libertà delle arti e delle scienze, diritto all'istruzione, libertà professionale e diritto di lavorare, libertà d'impresa, diritto di proprietà, diritto di asilo, protezione in caso di allontanamento, di espulsione e di estradizione);

capo III: uguaglianza (uguaglianza davanti alla legge, non discriminazione, diversità culturale, religiose e linguistica, parità tra uomini e donne, diritti del bambino, diritti degli anziani, inserimento dei disabili);

capo IV: solidarietà (diritto dei lavoratori all'informazione e alla consultazione nell'ambito dell'impresa, diritto di negoziazione e di azioni collettive, diritto di accesso ai servizi di collocamento, tutela in caso di licenziamento ingiustificato, condizioni di lavoro giuste ed eque, divieto del lavoro minorile e protezione dei giovani sul luogo di lavoro, vita familiare e vita professionale, sicurezza sociale e assistenza sociale, protezione della salute, accesso ai servizi d'interesse economico generale, tutela dell'ambiente, protezione dei consumatori);

capo V: cittadinanza (diritto di voto e di eleggibilità alle elezioni del Parlamento europeo e alle elezioni comunali, diritto ad una buona amministrazione, diritto d'accesso ai documenti, Mediatore europeo, diritto di petizione, libertà di circolazione e di soggiorno, tutela diplomatica e consolare);

capo VI: giustizia (diritto a un ricorso effettivo e a un giudice imparziale, presunzione di innocenza e diritti della difesa, principi della legalità e della proporzionalità dei reati e delle pene, diritto di non essere giudicato o punito due volte per lo stesso reato)¹¹.

I beni comuni, quindi, oltre a essere funzionali alla realizzazione di questi diritti, dovrebbero anche garantire, ad ogni persona, la possibilità di avere le basi sia formali che sostanziali per un libero sviluppo del proprio progetto di vita. Tutto questo appare eccessivo.

Abituati a considerare i diritti come strumenti giuridici atti a garantire l'accesso a determinati beni – finanche alla proprietà privata – e le con-

11 *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=URISERV%3A133501.

dizioni formali per lo sviluppo della persona, la citazione presa precedentemente in esame, invece, attua un capovolgimento all'interno di quella tradizione di pensiero – il diritto occidentale –: non sono più i diritti a garantire l'accesso ai beni (e la possibilità di libero sviluppo personale), ma è l'accesso ai beni (comuni) a partecipare alla garanzia dei diritti (e alla possibilità di libero sviluppo personale).

A meno che l'analisi della definizione della Commissione non vada fatta sotto altra luce, ovvero, che, ad esempio, dal diritto di cittadinanza siano individuabili quell'insieme di beni indispensabili per la sua effettiva realizzazione. Questi sarebbero i beni comuni. In tal modo, il valore della tutela giuridica dei diritti resta e questi andrebbero a definire, seguendo un procedimento inverso, quei beni capaci di garantirli e, in quanto tali, da sottrarre a ogni possibile mercificazione. «La trasformazione dei beni comuni in merce si traduce poi talvolta in “biopirateria” ossia nell'appropriazione di risorse di pertinenza di popolazioni che non godono dei benefici del loro utilizzo [...]»¹². I diritti così diverrebbero la chiave per individuare un insieme di beni fondamentali, da tutelare per tutti.

A noi piace pensare a questa seconda soluzione. L'attenzione di Rodotà è sempre stata rivolta alle persone, alle generazioni future e alla natura, intesa come ambiente. In questa ottica, il rapporto tra beni comuni e diritti acquisisce tutto un altro significato: «Non siamo, allora, di fronte ad una semplice associazione tra diritti fondamentali e beni comuni, bensì alla produzione di beni comuni attraverso i diritti fondamentali»¹³. I beni comuni si mostrano attraverso la loro capacità di soddisfare i criteri insiti dei diritti fondamentali e rispondono alla loro funzione sottraendosi alla dimensione del mercato e della proprietà per garantire, a tutti, i diritti stessi. Come suggerisce Ermanno Vitale, l'intento di Rodotà rientra in quell'ap-proccio definibile come “costituzionalismo dei bisogni”¹⁴.

4. *Il biosistema come bene comune*

L'ambiente, come abbiamo già sottolineato, è stato più volte interpretato come bene comune. La specifica di bene comune data all'ambiente nasce dall'idea che la terra sia l'unico *habitat* che permette la vita degli esseri

12 M.A. La Torre, *L'acqua come bene comune e le nuove disuguaglianze nel diritto ai commons*, cit., p. 93.

13 S. Rodotà, *Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide*, in Aa. Vv., *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, cit., p. 330.

14 E. Vitale, *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 68.

umani e di tante altre specie e che la loro esistenza presente e futura non possa prescindere dalle sue condizioni di salute. Un bene, quindi, di cui l'uomo fa parte, all'interno di un vero e proprio *sistema vivente*. Un bene di cui lo stesso uomo, oltre ad essere responsabile dell'eccessivo consumo, è responsabile del danneggiamento, causato dall'introduzione di nuovi elementi artificiali o anche tecnologici. Eppure, è l'uomo l'unico che può intervenire in sua difesa, facendosi portatore degli interessi di tutti gli uomini e delle altre specie viventi, proprio invocando la categoria dei beni comuni.

Gli effetti interconnessi all'inquinamento, ad esempio, mostrati da una nutrita raccolta di prove scientifiche, stanno provocando un evidente deterioramento di molte zone geo-antropiche che, inevitabilmente, condizionerà in modo negativo la vita degli esseri che le abitano. Una tendenza che, se non verrà interrotta, investirà un numero sempre maggiore di individui.

Quanto detto, rende chiaro ed evidente che il genere umano dovrebbe avere almeno un interesse in comune: quello della tutela del biosistema. L'individuazione, infatti, di azioni meno dannose per l'ambiente dovrebbe essere un compito che chiama in opera indifferentemente tutti i rappresentanti del genere umano. Invece, troppo spesso, i beni comuni rischiano di essere legati agli interessi di una singola comunità tale da andare a segnare la sua identità e da essere strumentalizzati anche in eventuali conflitti comunitari, sia a livello materiale che a livello di costruzione identitaria. Utilizzare il linguaggio dei beni comuni nei confronti dell'ambiente pone l'accento su quanto abbiamo in comune in qualità di genere umano: l'ambiente e la vita.

Luisella Battaglia, in proposito, va oltre ogni forma di comunitarismo e travalicando le barriere tra le specie, propone un "umanesimo ecologico"¹⁵ che, a partire da una prospettiva morale antropocentrica, sappia instaurare una "fraternità"¹⁶ tra tutti gli esseri viventi e una responsabilità da parte di tutti gli esseri umani nei confronti della tutela degli altri viventi. La studiosa assegna agli esseri umani il compito di realizzare la propria umanità partendo dall'esercitare la propria responsabilità nei confronti delle altre specie viventi e anche della natura.

Questa prospettiva purtroppo appare molto lontana dalla realtà. Infatti, gli esseri umani sono sempre più presi dai processi della globalizzazione e quindi più divisi in gruppi e in singoli individui. L'atteggiamento nei confronti dell'ambiente rimane ampiamente predatorio e votato soprattutto al suo massimo sfruttamento per fini di profitto. Secondo Edgar Morin, l'umanità può salvarsi soltanto rendendo "ecocompatibile" oltre la propria tecnologia,

15 L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma 2011, p. 166.

16 Ivi, p. 165.

anche la propria intera economia, intervenendo alla base per sanarla: «ciò che deve crescere è un'economia ecologizzata, un'economia della salute, un'economia del bene pubblico, un'economia della solidarietà, una nuova educazione»¹⁷. La sofferenza del nostro pianeta causata dagli impatti generati dall'uomo si mostra nell'insostenibilità di una crisi ambientale e delle risorse che ha globalmente dato il via a una riflessione sull'ambiente come patrimonio comune dell'umanità e sulle diverse strategie per difenderlo¹⁸.

Può essere sufficiente l'applicazione di interventi normativi capaci di individuare delle regole da seguire su scala globale per risolvere la crisi ambientale? Indubbiamente, ha il suo peso. Ma è auspicabile, a nostro avviso, per non dire necessario, un totale cambiamento dell'attitudine degli esseri umani nei confronti della natura non-umana, attuabile, anche e soprattutto, attraverso un'educazione ai doveri nei confronti dell'ambiente.

È, certamente, una crisi sistemica che dimostra quanto un intero modello di sviluppo sia strutturalmente da rifiutare. Essa rivela sia la pericolosità del diffondersi di nuovi valori del sistema attualmente predominante, sia l'urgenza di autonomizzarsi da questo per garantire una vita adeguata alle generazioni future¹⁹.

Quali sono le tendenze negative che hanno condotto a tutto ciò? Elena Pulcini e Laura Pennacchi formulano tra le possibili reciproche influenze: l'affermarsi di modelli economici liberisti e neoliberisti, il diffondersi di modelli di relazione sociale sempre più improntati alla considerazione dell'altro come mero strumento, l'affermarsi di un individualismo illimitato. «La dimensione del comune, nel duplice significato di essere-in-comune (relazione, reciprocità, pubblica condivisione) e di ciò che è in comune (natura, risorse, pianeta), sembra essere definitivamente erosa e sacrificata alla libera e anarchica espressione di pulsioni senza limiti e cieche, rispetto agli stessi interessi dell'umanità futura»²⁰.

Non solo le relazioni interumane sono condizionate negativamente da un approccio predatorio nei confronti del mondo in comune, ma anche quelle con l'ambiente. La natura non umana infatti viene intesa come bacino di risorse da consumare e il rapporto con l'ambiente perde ogni connotato di alleanza e diviene di mero sfruttamento. In questa direzione, il

17 E. Morin, *Sette lezioni sul pensiero globale*, a cura di M. Ceruti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 82.

18 Sull'argomento vedi F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Il biosistema tra tecnica ed etica. Nuovi questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano 2018.

19 Cfr. L. Pennacchi, *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012.

20 Aa.Vv., *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, cit., p. 47.

sistema economico e politico attualmente diffuso possiede la caratteristica di aumentare contemporaneamente sia la non sostenibilità ambientale che l'ingiustizia tra gli esseri umani tramite un processo di evoluzione esponenziale. Un sistema così pervasivo cerca di fare proprie e sfruttare tutte le risorse naturali condivise, andando a incidere negativamente sul benessere del territorio saccheggiandolo in tutti i suoi aspetti, sulla base di un precedente suo occulto passaggio dal dominio del pubblico a quello del privato.

La tendenza predatoria del sistema economico dominante non va a incidere solo sulla «natura esterna» – l'ambiente – ma anche sulla «natura interna» o, forse sarebbe più corretto dire, sulla «vita interna» – principalmente il codice genetico delle specie sia vegetali che animali. La ricerca in questo ambito è spesso finalizzata alla creazione di brevetti, che comportano la privatizzazione della invenzione. Questo processo tende a interpretare la vita come un bene che può essere utilizzato a vantaggio di pochi. Questa brevettabilità del vivente proveniente dalla ricerca e dall'ingegneria genetica ha inaugurato una vera e propria tendenza verso la privatizzazione della vita. Piuttosto che di vita, però, si può ormai parlare di *biotecnologie*, ovvero di tecnoscienza applicata alla “vita naturale” tradizionale. In questo senso, è possibile ipotizzare una nuova situazione delle stesse scienze giuridiche nel loro compito di definizione dei beni comuni.

5. *Le scienze giuridiche al bivio?*

Vi è un'indubbia differenza tra chi progetta e chi usa i prodotti della tecnologia. Il progettare comprende il nesso tra potere e sapere, l'utilizzare apprezza solo il potere che deriva dall'utilizzo della tecnoscienza. Ciò impone di prendere atto del potere che oggi essa esercita sulla regolazione dei rapporti umani, i quali sembrano esigere un nuovo processo di *liberazione*:

Dentro questa differenza sorgono le diverse immagini della tecnica e della loro connessione, pratico-teorica, con il tema della liberazione. [...] Se oggi guardiamo ad alcuni dei risultati di questo enorme impegno dell'uomo occidentale (i grandi vantaggi per l'esistenza umana guadagnati attraverso lo sviluppo tecnico-scientifico), possiamo notare come si siano, di fatto, rese disponibili nuove forme di liberazione da alcuni dei vincoli più evidenti della condizione umana.²¹

21 A. Pessina, *L'uomo e la tecnica: annotazioni filosofiche*, in M.L. Di Pietro, E. Sgreccia (a cura di), *Biotecnologie e futuro dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 12-13.

Ad esempio, il vincolo spazio-temporale si è ridotto sia per i mezzi di trasporto, sia per quelli di informazione; inoltre, anche i vincoli biologici si riducono progressivamente per mezzo delle biotecnologie applicate alla vita umana. Nelle biotecnologie, altresì, risulta palese la profonda mutazione delle capacità di dominio della realtà microscopica, che può essere sempre meglio sottomessa agli interessi dell'uomo, o meglio dell'uomo che possiede i capitali per produrre e gestire i propri interessi (o anche i propri desideri).

Non trascurabili, infatti, sono gli ingenti interessi economici che si sono costruiti negli anni, per esempio intorno alle biotecnologie. Interessi che si sono sostituiti alle finalità scientifiche nei laboratori di ricerca:

L'intreccio tra i grandi interessi economici e finanziari ed i poteri forti (che ne sono condizionati) ha la capacità di imporre consumi, modelli di vita, persino valori di riferimento a generazioni malleabili, divenute quindi disponibili ad accogliere orientamenti etici favorevoli alla speculazione commerciale dei progressi delle biotecnologie, e d'altro lato manipolabili dai poteri politici sovranazionali coordinati a quei grandi interessi nel favorirne i traffici e trarne vantaggio per conseguire consenso e stabilità.²²

Siamo ormai lontani dai tempi in cui la natura umana era ancora considerata un organismo immodificabile, allorché si interveniva per curarla, non per trasformarla, oppure per potenziarla. Non a caso prevalevano modelli teorici che presupponevano un ordine standard immodificabile, a cui lo scienziato del diritto avrebbe dovuto riportare gli eventuali scostamenti da *ciò che è retto*, ovvero *per natura*. A voler essere più precisi, la natura era considerata una peculiarità del potere divino, oppure un atto della potenza della natura, considerata autonoma, a sé stante, in linea con l'antico modello aristotelico di scienza²³, per cui *per natura* si danno alcuni accadimenti, la cui regolarità e iterabilità il teorico dovrà scoprire e l'esperto di diritto dovrà realizzare mediante norme che creano coesione e ripristinano l'armonia primigenia. Anche il corpo, inteso più come *Körper* che come *Leib*, era pensato, per sua essenza, organico, non modificabile, tutt'al più imitabile mediante applicazioni tecniche. Le biotecnologie ultramoderne, oltre ad aprire nuovi sentieri tecnoscientifici, cancellano questo antico pensiero. È mostrabile che esse sono in grado d'intervenire nella

22 G. Acocella, *Eugenetica ed etica sociale nel «Mondo nuovo» di A. Huxley*, su: <file:///C:/Users/kar/AppData/Local/Temp/3217-3304-1-PB.pdf>, p. 87.

23 Aristotele, *Fisica*, a cura di Luigi Ruggiu, Libro II, 192b-193a, Rusconi, Milano 1995, pp. 59-61.

struttura stessa dell'essere vivente, donando allo stesso uomo la possibilità di trasformare-creare (produrre da capo, ibridare, clonare, modificare geneticamente...) l'essere umano: nel momento in cui si è riusciti a scindere e a ricomporre gli elementi fondamentali di un genoma, s'infrange l'originaria identità dell'essere umano. Da un'identità organica, acquisita nel concepimento, si è passati all'individuo programmato scientificamente, tramite l'ingegneria genetica e la procreazione medicalmente assistita. Così, l'uomo sta cedendo il più grande dei suoi poteri: quello di generare. Anche questo sta rappresentando un mutamento tracciato dal progresso scientifico e tecnico nei rapporti umani e, di conseguenza, anche nei rapporti giuridici. Di qui una serie d'interrogativi che interessano molto il teorico del diritto: è realmente tutto ciò che fa sentire l'uomo accresciuto nella sua libertà? I risultati, a cui è giunta la tecnoscienza oggi, possono rappresentare il compimento dell'idea di Sartre che l'uomo è «ciò che si fa»²⁴, nella totale espansione della sua libertà fino al superamento del limite dell'umano?

I comitati di bioetica da tempo cercano di escogitare strategie, anche di tipo normativo, per limitare i margini di potere del nuovo demiurgo, finendo però per diventare come dei "grilli parlanti", inascoltati e inopportuni nella civiltà ipertecnologica e utilitaristica. Intanto, però, continuano a sussistere interessi di ordine generale, che vengono codificati nel gergo dei cosiddetti *diritti umani*, i quali risultano ri-affermati costantemente, non soltanto nelle situazioni di violazione, per così dire, tradizionale della dignità umana (si pensi alle diverse forme di schiavitù, oppure alle situazioni di conflitto bellico), ma anche di fronte ai nuovi rischi comportati dalla rivoluzione tecnoscientifica attuale. Pensiamo anche alle conseguenze ambientali dell'uso delle biotecnologie, impensabili fino a qualche decennio fa. Le nuove tecnologie prendono piede più rapidamente di prima. Ciò significa che anche i rischi ad esse correlate possono diffondersi più rapidamente, superando la capacità della società di comprendere e riconoscere questi eventi in tempo utile per evitare danni. Da tempo, gli esperti evidenziano i segnali che annunciano gli effetti negativi di questi fenomeni. Effetti sistematicamente ignorati fino a quando i danni alla salute e all'ambiente diventano inevitabili. Attraverso particolari dimostrazioni viene reso evidente come segni di pericolo, rimasti inascoltati, hanno causato morte, malattie e distruzione ambientale. Problemi di fertilità causati da pesticidi, prodotti chimici ormonali nella comune plastica, impatto dei prodotti farmaceutici che stanno cambiando gli ecosistemi, sono solo alcu-

24 J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Armando editore, Salerno 2014, p. 66.

ni degli esempi citati. E poi vi sono quei segnali di allarme che emergono da tecnologie attualmente in uso, tra cui i telefoni cellulari, gli organismi geneticamente modificati e le nanotecnologie²⁵.

Forse, la scienza dovrebbe semplicemente riconoscere la complessità dei sistemi biologici e ambientali, in particolare quando ci sono molteplici effetti contemporaneamente. È sempre più difficile isolare un singolo agente e dimostrare che esso non provoca danni. I politici dovrebbero rispondere ai sistemi di preallarme più velocemente. L'incertezza scientifica non può essere una scusante per l'inazione quando vi è la prova verosimile di un danno grave. L'azione non deve coinvolgere solo la politica ma anche la società che, tramite nuove forme di *governance*, promuova percorsi di innovazione e analisi del rischio.

Ma sarà mai possibile demarcare (come voleva la scienza giuridica moderna) i campi di ricerca in una situazione ormai irrimediabile di ibridazione e polverizzazione dei saperi? Non è forse l'ibridazione dei saperi scientifici e tecnici il principale apporto delle rivoluzioni scientifica post-moderna, di cui anche il diritto dovrebbe tener conto? E ancora: può una tale problematica (stabilire ciò che è cura della malattia e ciò che invece è eugenetica) essere affidata alla legislazione politica che, negli Stati di diritto, ha la competenza della produzione delle norme? «E se questa fosse, appunto, la risoluzione del problema, su quali principi etici si baserebbe la legislazione politica per disciplinare la problematica delle biotecnologie? Sappiamo che esistono centri di ricerca che lavorano per riprodurre, clonare organi umani, senza ovviamente avere l'autorizzazione di legge per tali ricerche»²⁶. E conosciamo prese di posizione di scienziati che, senza scrupolo alcuno, parlano di necessità di controllo dell'evoluzione, da sottrarre al caso e alle sue leggi piuttosto lente e affidare, piuttosto, alle sapienti mani dei ricercatori e degli scienziati:

È evidente che, in questi centri di ricerca, ciò che viene innanzitutto trasformato è la percezione culturale della vita umana. Questo significa che qualsiasi legislazione non potrà che drammaticamente inseguire e cercare di mettere ordine a tale mutamento di visione della vita dell'uomo. Allora la domanda diviene: come intendiamo pensare noi stessi? Come possiamo esistere in una comunità morale che considera, per principio, le persone nella loro "integrità fisica e psichica"

25 Sull'argomento cfr. D. Matassino, G. Verricchio, M. Serluca, M. Occidente, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella scienza moderna*, in P. Giustiniani, L. Romeo (a cura di), *Per un nuovo dialogo tra scienza e fede alla luce del pensiero di Paolo Antonio Foscari*, Editoriale progetto 2000, Cosenza 2017, pp. 77-131.

26 S. Zecchi, *Paradiso occidentale. La nostra decadenza e la seduzione della notte*, Mondadori, Milano 2016, p. 145.

(cioè determinata dal suo naturale patrimonio genetico), mentre la ricerca scientifica (in particolare le bioingegneria) tende a ignorare o rifiutare tale principio?²⁷

Non è una novità che le volte in cui si pone un problema relativo all'opportunità o meno di intervenire per curare malattie con procedure di ingegneria genetica, si inneschi un acceso dibattito tra progressisti e conservatori, volto a favorire la volontà di difendere la propria opinione, quale espressione della libertà del proprio pensiero etico, oltre che le proprie metodologie scientifiche e teorie generali del sapere.

E neppure è un caso che, dalla parte dei conservatori, si trovino coloro che hanno una fede religiosa: posizione apparentemente conservatrice, in realtà antagonista al relativismo progressista del "fai da te" etico. Oggi la religione si presenta come una difesa culturale della nostra tradizione umanistica contro un postumanesimo scienziato, e se nel nostro Occidente laico e secolarizzato non ci fosse ancora un sentimento religioso scomparirebbe qualsiasi dialettica sull'opportunità o meno di servirsi della biogenetica per la cura dei malati²⁸.

È necessario individuare un equilibrio fra i poteri (economici, politici, scientifici, etici), una reciproca limitazione delle loro forze, cosicché nessuna prevalga sulle altre, praticando una modalità di scienza in grado di ritrovare l'armonia? È, forse, questa la sfida più impegnativa che gli ordinamenti giuridici devono oggi fronteggiare e che i teorici del diritto devono mettere a fuoco nei loro nuclei teoretici e possibili soluzioni giuridiche, anche tenendo presente dei progressi della riflessione circa i *new commons*. Eppure, il percorso per giungere ad una corretta riflessione sui diversi lati di discussione sembra non poter fare altro che passare attraverso la limitazione di alcuni diritti, che tuttavia erano nati e sono stati riconosciuti proprio a motivo dei progressi tecnoscientifici. Di qui una peculiare situazione apparentemente senza via d'uscita, in quanto si rischia, per affermare la fondatezza di nuovi diritti, di doverne limitare altri, appartenenti a precedenti generazioni storico-sociali e storico-economiche.

6. Meglio parlare di doveri?

Alcuni studiosi di simbolica giuridica e politica suggeriscono di aggirare l'*impasse*, ritornando a parlare di doveri, prima che di diritti o di beni

27 S. Zecchi, *Restare umani o valicare il limite. Il dilemma delle biotecnologie*, su: www.ilgiornale.it/news/restare-umani-o-valicare-limite-dilemma-delle-biotecnologie-1330923.html, 19 luglio 2017.

28 Cfr. *Ibid.*

comuni. Il carattere peculiare dei diritti si desume dal modo in cui essi si sono affermati nel XVIII secolo. Un'affermazione che ha subito mostrato la sua natura politica. In quanto richiesta politica, essi sono espressione di rivendicazione di gruppi o di interi popoli. Ad essi può affiancarsi la legge del più forte, che impone *erga omnes* il suo modello di civiltà, che implica anche le forme per imporne l'osservanza generalizzata. Per dare riscontro di ciò, basta analizzare la prima genesi dei diritti moderni, e, quindi, è sufficiente ripensare prima alla rivoluzione americana e poi a quella francese, per osservarne già la diversità di genesi e di motivazioni ideali:

[...] se una differenza deve essere rilevata tra lo spirito che ha animato la dichiarazione dei diritti francesi e quello della dichiarazione americana, bisogna mettere in evidenza caratteristiche alquanto scontate; mentre il primo (francese) è dipendente da elaborazione intellettuale e da un programma politico-istituzionalistico eversivo degli ordini vigenti, il secondo (statunitense) è più legato alle coscienze e alle convinzioni morali, che ne hanno fatto in tutti i sensi una religione civile, di cui le istituzioni sono una sorta di prolungamento tutorio. Si potrebbe parlare di un'ideologia più intima e interiorizzata nell'area anglosassone, quindi meno dettata da sentimenti rivendicativi immediati, e di un'ideologia più strumentale nell'area francese e quindi ben più radicalmente segnata dalla politicizzazione.²⁹

I caratteri di politicità rivendicativa, che nell'area statunitense non si mostrano nel loro costituirsi, compaiono in seguito e si esplicano nei diritti umani.

Il dovere, invece, sembra vantare una priorità storica e una logica sui diritti dell'uomo: «L'affermazione di un diritto può fondarsi solo sul rispetto di un dovere, quindi sul dovere; del resto un dovere può essere assunto o sentito indipendentemente dall'esistenza di un diritto»³⁰.

I diritti umani, dichiarati come irrinunciabili, manifestano, così, il loro carattere rivendicativo senza ancor rendere chiaro chi, dall'altra parte, dovrebbe farsi concretamente carico del loro adempimento. Discutere della priorità dei diritti e dei doveri diventa, perciò, oggi essenziale perché la scelta di una priorità implica una determinata tendenza etica:

29 G.M. Chiodi, *Precedenza dei doveri sui diritti, che per altro è meglio definire diritti fondamentali*, in G.M. Chiodi (a cura di), *I diritti umani: un'immagine epocale*, Guida editore, Napoli 2000, p. 15. Sull'argomento si veda anche Id., *Invito ad una critica dei cosiddetti diritti e ad una rinnovata attenzione ai doveri*, in L. Bianca, A. Catelani (a cura di), *Giusnaturalismo e diritti inviolabili dell'uomo*, Università degli Studi di Siena, Arezzo 2009, pp. 49-60; Id., *Improprietà dei diritti umani*, in A. Tarantino (a cura di), *Filosofia e politica dei diritti umani nel terzo millennio*. Atti del V Congresso dei filosofi italiani. Lecce, 13-14 aprile 2000, Giuffrè, Milano 2003, pp. 67-93.

30 Ivi, p. 16.

Affermare la priorità dei diritti sui doveri, come molti sanno, significa imporre corrispettivamente dei doveri, sottraendoli alla sfera morale e rendendoli obblighi esterni. [...] La priorità dei diritti sui doveri, se vuole confutare l'accusa di subordinare la morale alla politica, è costretta a dichiarare quali siano i fondamenti di tali diritti.³¹

Al pari dei diritti, anche per i doveri la scelta dei fondamenti è, come nella *epistème* classica, sempre o metafisica o ideologica. Fattori che, come si è già osservato a proposito della genesi delle metodologie scientifiche moderno-contemporanee, sono progressivamente caduti in crisi, a seguito dell'emergere del relativismo e dalla crisi della metafisica. Ma, se si riflette bene, a differenza dei diritti, il dovere chiama direttamente in causa il soggetto che deve rispettarlo. Inoltre: «la priorità del dovere corrobora per sua natura il principio di responsabilità, senza il quale anche ogni teoria dei diritti è vanificata»³².

In una società in continuo mutamento come quella odierna, l'estensione dei diritti va diventando frutto delle pressioni sociali e degli interessi politici, tanto che le rivendicazioni che li alimentano non sono totalmente adeguate agli oneri che impongono, come si è osservato in alcune esemplificazioni della società ipertecnologica. Non solo. Tali rivendicazioni sono volute a tutela dell'uomo, che è parte di quel sempre più complesso sistema di relazioni in cui i diritti umani si trovano coinvolti.

Dinanzi all'eterogeneità, sia dei soggetti sia delle istanze, la nozione di essere umano va sottoposta a diversi interventi ermeneutici, ma ciò richiederà, forse, un ritorno alle istanze pre-scientifiche, allorché si riteneva, come si è visto, di poter cogliere delle ricorrenze "per natura" di determinati fenomeni storici e culturali? Se ci si attiene alla situazione tecnoscientifica in corso, resta la via della definizione di uomo in senso fisiologico, ma essa, in sintesi, dipenderà da accordi e decisioni, da assumere all'interno della cosiddetta *comunità scientifica*. Ciò appare a molti inevitabile, data la pressione da parte delle biotecnologie e, soprattutto, dei loro committenti e detentori. Non dimentichiamo, tuttavia, che una già complessa definizione di persona, che è causa di numerosi dibattiti, risulterà ancora più complessa, una volta che si deciderà d'intervenire tecnicamente per la modifica dei caratteri genetici. Ciò causerà sempre nuove istanze di "elevazione a soggetto di diritto", perché vi saranno nuovi soggetti – anche soggetti sub-umani o iper-umani, o almeno soggetti ibridi – che, infatti, entreranno nel circuito dei diritti. Da tempo sono in discussione i criteri per stabilire quando un uomo può definirsi morto, dal

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

momento che le terapie accanite, i trapianti di organo e le sostituzioni di funzioni organiche, rinviando ad una decisione non più solo scientifica o ontologica, ma deontologica. Un decesso, quindi, è ormai divenuto un evento solo normativo e non più naturale, benché alcune visioni etico-religiose accampino il rispetto della fine naturale della vita.

Ecco perché si può ben ritenere oggi essenziale che ogni individuo, in quanto parte di una comunità, debba venire a conoscenza (anche in senso epistemologico e metodologico) del proprio dovere verso l'altro, ancor prima di conoscere l'elenco dei propri diritti garantiti dalla collettività nazionale e internazionale. Ciò assicurerebbe una maggiore autoregolazione della società rispetto a una modalità in cui ogni individuo chieda solo quali siano i propri diritti. Sentirsi investito solo di diritti, significa imporre ad altri dei doveri.

7. Oltre l'età dei diritti, l'istanza dei doveri

È ben noto che la questione intorno ai diritti umani si fa assai presente, sul piano politico internazionale, dopo il secondo dopoguerra. Da allora, seguirono più avvenimenti, tra cui la proclamazione dei diritti nelle carte costituzionali di quei Paesi che avevano riconquistato la libera vita democratica. Oltre a ciò, i diritti dell'uomo sono stati proclamati nella *Dichiarazione Universale dei Diritti* da parte dell'ONU nel 1948, e, per l'Europa, nella *Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo* del 1950, cui sono seguite la *Convenzione Americana* del 1969 e la *Convenzione Africana dei Diritti degli Uomini e dei Popoli* del 1986. Vanno ricordate, inoltre, dichiarazioni a carattere specifico, come quella dei *Diritti del fanciullo* del 1959, quella sulla *Eliminazione della discriminazione nei confronti della donna* del 1967, quella dei *Diritti del minorato mentale* del 1971. Non solo. Ciò che caratterizza la teoria dei diritti, oggi, è l'allargamento progressivo della cerchia dei soggetti di diritto. È, infatti, possibile considerare soggetti di diritto anche i cosiddetti "umani marginali", come i minorati mentali, i pazzi e i bambini molto piccoli. Non solo. Oggi, tra i nuovi soggetti di diritto, si collocano le future generazioni e gli embrioni (soprattutto quelli prodotti ma non innestati in utero), gli animali non umani e il biosistema³³, quest'ultimo, quale diritto umano essenziale per

33 Sull'argomento F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Bioetica, ambiente e alimentazione. Per una nuova discussione*, Mimesis, Milano 2015; Id., *Biosfera, acqua, bellezza. Questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano 2017.

la sopravvivenza umana. Non dimentichiamo che Hannah Arendt, in *Le origini del totalitarismo*, sostenne che «il diritto ad avere diritti, [...] dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa»³⁴.

La storia dei diritti dell'ultima fase del Novecento è stata caratterizzata dalle rivoluzioni, insorte nel periodo, delle donne, degli ecologisti, degli omosessuali, della scienza e della tecnica. La libertà s'incarna ormai nella diversità sessuale, nell'attenzione per il corpo, nel rispetto per la biosfera, nell'uso non aggressivo delle innovazioni scientifiche e tecnologiche... Quanto detto, serve a sottolineare l'entrata definitiva nell'età dei diritti³⁵, oggi divisi addirittura in generazioni. Ed è così, che accanto ai diritti di "prima generazione", quelli cioè di libertà, a cui abbiamo fatto già cenno, si sono affermati quelli di "seconda generazione", ossia quelli politici (diritto all'autonomia) e sociali (diritto al lavoro, alla casa, alla salute, alla istruzione). Di seguito, si sono aggiunti i diritti di "terza generazione", i diritti, ovvero, di solidarietà, il diritto allo sviluppo, alla pace internazionale, ad un ambiente protetto, alla libertà di informazione e, poi, i diritti in cui il soggetto è rappresentato dagli individui in quanto gruppi, come la famiglia, la nazione, l'umanità tutta. Ultimi, almeno per adesso, troviamo i diritti di "quarta generazione", ovvero quelli che potremmo chiamare bioetici, strettamente collegati con lo sviluppo di nuove tecnologie soprattutto nel campo biologico e medico. Sono piuttosto noti gli effetti della ricerca biologica e degli studi che si stanno facendo sul patrimonio genetico, molte dei quali tra alcuni anni potrebbero essere ben accettati dall'umanità (le cui tematiche fanno ormai pensare a un futuro costituirsi dei diritti di "quinta generazione"). Al pari degli altri diritti (prima, seconda e terza generazione), anche i "nuovi diritti" (quelli di quarta generazione o delle generazioni a venire) vanno considerati come altrettanti strumenti di tutela, elaborati dalla scienza del diritto e dalla scienza della politica, degli individui contro il potere, sia economico sia tecnologico, che sottovaluta le esigenze dei singoli individui. Questo parlare di "generazioni" non deve indurre a pensare che ogni nuova generazione condanni all'obsolescenza tutte le precedenti. I diritti, così distribuiti, si riunificano intorno alla persona e si presentano come indivisibili, anche perché, nel processo generativo, ogni generazione consegna alle successive i diritti consolidati.

34 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Milano 1996, p. 413.

35 Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2005. Con l'espressione "età dei diritti", ci si riferisce alle discussioni sorte sull'"uomo della strada", in termini soggettivi: ogni rivendicazione morale, giuridica ed economica viene formulata nel linguaggio dei diritti, e non più in quello della giustizia e del bene comune.

La richiesta di nuovi diritti solleva, tuttavia, come si accennava, una grave aporia: se tutti questi diritti sono fondamentali, alla fine niente risulterà fondamentale. D'altra parte, è intuitivo che i diritti umani non possono essere tutti di eguale peso normativo, soprattutto quando sono in tensione gli uni con gli altri. Alain Laquière ha sostenuto che quanto più il predicato "fondamentale" si amplia, includendo una quantità crescente di diritti soggettivi, tanto più aumenta la necessità di relativizzarli e condizionarli ad altri diritti concorrenti³⁶. Si osserva, inoltre, che l'inflazione normativa, prodotta a garanzia della tutela di questa pletora di diritti, può rendere problematica l'effettività dei nuovi diritti e l'individuazione dei soggetti istituzionali provvisti della competenza necessaria per farli valere a livello nazionale e internazionale. I diritti vengono, così, adoperati in modo aggressivo e con l'esclusivo scopo di far prevalere un interesse personale, senza considerare più quello altrui. Ogni uomo si allontana sempre più dagli altri, ritirandosi in un proprio mondo da dove impugna i propri diritti.

Ciò dovrebbe far riflettere che non nei diritti, ma nella comunità, risiede l'unica salvezza per le persone. E in quanto parte di una comunità, l'uomo ha principalmente dei doveri³⁷. Il dovere dell'umanità è, anche, di preservare la natura, necessaria, antropologicamente, alla sopravvivenza³⁸. Continuare a sottovalutare i doveri nella stagione della moltiplicazione dei diritti, significherebbe, insomma, accettare la disgregazione della società e prepararsi a un costante scontro fra diritti. Nulla esprime di più il legame politico fra i membri della società, favorendo altresì il senso di appartenenza al corpo sociale, del senso di responsabilità sentito verso gli altri membri. Negli ultimi decenni il diritto, prima d'essere un principio a cui fare riferimento per sanare un sopruso, è diventato il luogo in cui si sono accampate, di volta in volta, pretese e privilegi, talvolta desideri elevati al rango di bisogni fondamentali da soddisfare. Una serie di richieste più o meno legittime, il cui incremento può causare l'incrinarsi dell'equilibrio democratico. La democrazia non può vivere di soli diritti. Questi diventano strumenti di democrazia, quando possono contare sull'unità politica e sui doveri di solidarietà su cui si fonda il processo di civilizzazione di un Paese; altrimenti sono solo fattori di egoismo individuale.

36 Cfr. A. Laquière, *État de droit e sovranità nazionale in Francia*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto: storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 308-311.

37 Cfr. E. Morin, *Etica*, Raffaello Cortina editori, Milano 2005.

38 Cfr. M.A. La Torre, *Etica ambientale: un bilancio*, in F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Bioetica, ambiente e alimentazione. Per una nuova discussione*, cit., pp. 35-45, qui p. 36.

Una politica dei diritti finisce col produrre una perdita tanto dei rapporti sociali quanto di quelli politici. Tutti gridano il proprio diritto, nessuno si occupa di quello dell'altro. E se la parola diritto fosse sostituita con quella di dovere? Il dovere di prima, seconda, terza e quarta generazione, ad esempio. Che effetto produrrebbe, reclamare il dovere a dare e ricevere libertà, solidarietà e sussidiarietà, a dare e ricevere un ambiente protetto, a dare e ricevere la pace, soprattutto nell'attuale assetto internazionale, nel quale la globalizzazione economica e finanziaria ha provocato migrazioni di massa ed ha acuito la forbice socio-economica tra chi possiede e chi è scartato? Con molta probabilità, si rammenterebbe che quello che è necessario per noi, è indispensabile anche per gli altri, soprattutto per coloro che costituiscono dei veri e propri scarti della produttività umana. È possibile, attraverso un'educazione al dovere, per esempio, ritornare al legame con la comunità o a quel rapporto dialettico che il mondo surmoderno ha trasformato in rapporti liquidi (ovvero crescita del processo di individuazione)³⁹? Non è forse ripensando ai doveri che ci rendiamo conto che sono essi, in ultima istanza, a fondare i diritti? Quando si rivendica il diritto alla libertà di parola, non si sta forse sostenendo che ognuno dovrebbe sentire il dovere di lasciar esprimere opinioni a tutti, anche ai senza voce e ai futuri abitanti del pianeta?

Vi è chi sostiene che modificare il proprio corpo con la tecnologia, non sia un vantaggio, ma un diritto. Certo, se c'è qualcosa che non piace, perché non modificarlo? Ma è pur vero che la riduzione del corpo a macchina alimenta la propensione a trasformarlo sempre di più in strumento, attivando un controllo continuo sulla persona, la quale viene espropriata del proprio corpo (nel senso di corporeità individuale), il quale passa nella disponibilità di più soggetti. Ma quale può essere il destino dell'individuo spossessato del proprio corpo? Quale il dovere della persona di tutelare la propria identità?

Medici, scienziati e tecnologi rivendicano la loro estraneità a tali interrogativi morali.

È però una porta tenuta aperta da un timore diffuso e non infondato che quella natura che la tecnologia considera ridotta in un suo dominio sta deteriorandosi nei suoi equilibri climatici, nelle sue catene biologiche, nella disponibilità delle sue risorse energetiche. Se il progresso continuerà in miriadi di direzioni, con modelli programmatici e progettuali di breve tempo e di utilità parcellari, la previsione di un degrado inarrestabile della condizione umana per le future generazioni indurrà paura⁴⁰.

39 Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2006.

40 F.P. Casavola, *Le quattro frontiere del progresso scientifico-tecnico*, in P. Giustini, L. Romeo, *op. cit.*, p. 19.

Il mondo dei diritti è un mondo percorso da conflitti e contraddizioni. Evidenziare pedissequamente le violazioni e le sconfitte non può certo portare ad affermare che sia meglio eliminarle⁴¹. Sapere che vi è un diritto violato significa denunciarne la violazione e agire affinché alle parole corrispondano le realizzazioni. Diritti e doveri sono entrambi necessari per una convivenza senza conflitti. Però, nella lista pressoché infinita dei diritti, abbiamo sviluppato oltre misura la categoria dei diritti inviolabili e, forse, trascurato la categoria dei doveri inderogabili, quindi eclissato le istanze etiche della coscienza morale e della decisione libera. Ogni membro dell'umanità sa che ridurre in schiavitù un uomo è atto spregevole perché verso qualunque uomo bisogna sentire il “dovere al rispetto”, in quanto essere umano concreto, che, poi, coi diritti, diventa il diritto alla tutela. È quel sentire comune che può andare oltre la legge e divenire concezione universale. Si possono non rispettare i diritti che la legge impone, ma non si può venir meno a un principio se la salvaguardia di quel principio è la salvaguardia di sé. Il dovere impone giustizia. Ma già i classici si domandavano cosa sia la *giustizia*.

8. Per una conclusione provvisoria

Non è facile spiegare cosa sia la giustizia. Forse il motivo principale è da ricercarsi nella difficoltà a farne esperienza diretta. In effetti, è più semplice fare un esempio di ingiustizia: ricevere maltrattamenti, provare dolore con beneficio di altri e inique distribuzioni di oneri. Possiamo intuire cosa possa essere la giustizia solo patendo dell'ingiustizia. Platone sull'argomento insegnava come l'idea di giustizia nella sua totalità non sia altro che un'idea, appartenente quindi al mondo iperuranico, individuabile solo alla sapienza, ma non applicabile in nessun ordinamento istituzionale se non in parvenza. In sintesi, vive solo in una sfera ideale, che non è irrealista, ma chiede di fungere da paradigma teorico in vista di attuazioni⁴². A sua volta, il concetto formulato da Aristotele, nell'*Etica Nicomachea* (V, 3, 1131 a 10 – 1132 b 9)⁴³ parla della *giustizia* come la più importante tra le virtù etiche, la quale deriva direttamente dall'osservanza delle leggi dello Stato. Come le altre virtù etiche, la giustizia implica il giusto mezzo tra eccesso e difetto. E lo fa stabilendo una

41 Cfr. S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Bari 2013.

42 Cfr. Platone, *Repubblica*, G. Reale, R. Radice (a cura di), Bompiani, Milano 2009, I, 351b.

43 Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, p. 195 e p. 197.

proporzione tra i membri della società; proporzione che, a seconda delle circostanze, potrà essere *geometrica*, quando si tratta di “distribuire” a chi più merita onori e vantaggi (giustizia distributiva), o assumere una forma *aritmetica* quando si tratta di riparare a un danno provocato o subito (giustizia retributiva). Entrambe le forme di giustizia non includono norme sufficienti per accordare la scelta etica nei *casi particolari*.

La giustizia, in termini giuridici moderni, è solo una soluzione pratica surrogatoria. Inoltre, invece di apprendere i caratteri basilari della tradizione giuridica del diritto umano, la cui impostazione tratteggia soluzioni pratico-giuridiche di carattere anche universalistico, oggi «si preferisce rimanere irretiti negli ideologismi politico-istituzionali e progettare costituzioni omologanti, stendere carte ed elenchi di diritti, escogitare mezzi internazionali di coazione»⁴⁴. L'applicazione concreta di principi di giustizia trova, insomma, attuazione solo tramite la giuridicità. Ma lo *ius* non è la *iustitia*.

Lo *ius*, concetto che, nella sua denotazione etimologica precede quello di *iustitia*, nella mentalità giuridica romana era un'*ars* che comportava la ricerca del bene o del buono e dell'equo nella situazione data, individuando i criteri di un giusto equilibrio degli interessi in gioco nel contesto dato:

Tutta la nostra civiltà si muove tra questi poli teoreticamente referenziali. Ma l'atteggiamento più diffuso cade abitualmente in una contraddizione: scarta completamente la posizione teologica, perché quando proclama ciò che ritiene giustizia, come per esempio i diritti umani, non accetta di ragionare in termini di fede o di trascendenza; scarta nel medesimo tempo la posizione platonica con la sua immagine di una giustizia d'ordine superiore, perché la ritiene un'opzione dogmatica ed elitaria; proponendo per un'idea di giustizia che sia alla portata di tutti, si avvicina certamente, anche se forse inconsapevolmente, al modello aristotelico, ma non ne può accettare i fondamenti naturalistici, perché li giudica superati dalla scienza moderna; non prende in considerazione, o in maniera molto marginale, la posizione romanistica, forse per pregiudizio e quasi certamente per il predominio di interessi politici ed ideologici sopra quelli della convivenza mutevolmente ordinata.⁴⁵

La giustizia non sembrava, insomma, avere alternativa se non quella di affidarsi ai conflitti ideologici che fanno ricadere la società sotto la legge del più forte.

Forse un modello universalistico, come quello romano, capace di un'osservazione imperiale, quindi *super partes*, e al tempo stesso particolaristi-

44 G.M. Chiodi, *Speculum Symbolicum. Bagliori occulti della giustizia*, Artetetra editore, Capua 2017, p. 43.

45 Ivi, pp. 48-49.

co, perché rivolto alla concretezza dei casi e a quel che si stabilisce sulla circostanza, potrebbe rappresentare una valida soluzione per un concetto di giustizia adattabile a una società chiamata a valorizzare i doveri, oltre che ad enumerare i diritti. In questo modello, infatti, il dovere è implicitamente chiamato in causa. Chi è posto di fronte a una decisione che coinvolge concretamente altri, sente la responsabilità e il dovere di un giudizio equo. In sintesi, per uno *ius* rispettoso delle necessità di tutti, deve esserci un dovere in equilibrio coi diritti. Il diritto alla libertà non ha senso se non viene unito al rispetto per la libertà degli altri.

Gli scienziati, ad esempio, dovrebbero abbandonare un'immagine della scienza come attività totalmente separata dal contesto sociale, come conoscenza disinteressata che fornisce certezze. Priva, quindi, di valori, di interessi, di pregiudizi, di ideologie: quest'immagine è dannosa perché lascia agli scienziati l'illusione di fare, in qualunque caso, il bene dell'umanità, perché di per sé "la conoscenza è un bene".

Il distacco nei confronti della responsabilità è forse ciò che salda maggiormente la comunità scientifica. Ciò che va sostenuto è il caposaldo deontologico per cui il dovere dello scienziato è solo fare bene la sua ricerca, ottenere risultati chiari e certi, senza occuparsi delle collegamenti dei risultati con tutto quello che li circonda. La ricerca ha implicazioni etiche.

La società più ordinata è quella in cui l'esercizio dei diritti e l'adempimento dei doveri si fondono nel più rigoroso equilibrio. È il dovere, tuttavia, che fonda il diritto. Si rivendica generalmente un diritto solo quando sia avvenuta la rottura dell'equilibrio suddetto, quando cioè un individuo si sente vittima di un'ingiustizia, dal momento che la controparte non adempie più agli obblighi stabiliti dalla legge o dal contratto. Si sostiene il proprio diritto per richiamare la controparte al proprio dovere. Se, come abbiamo già evidenziato, si tende a esasperare la pretesa dei diritti senza mai parlare dei doveri, ecco che i diritti, nonostante le teorie scientifiche di supporto, tendono a perdere la loro forza. Una democrazia che consiste nel diritto a non aver nessun dovere, potrebbe rappresentare il sistema più sicuro per non avere alcun diritto.

MARIA ANTONIETTA LA TORRE

DIRITTO ALL'AMBIENTE VS. DIRITTO DELL'AMBIENTE: PER UN'ETICA DELLA COMUNITÀ BIOTICA

1. *I limiti di un cosmocentrismo sentimentalistico*

L'ecofilosofia profonda, nata dalla ormai famosa distinzione elaborata da Arne Naess tra un approccio radicale e uno moderato alla questione ecologica¹, propone un egualitarismo non solo interspecifico, bensì tra tutti i componenti della biosfera; per giunta, non suggerisce unicamente un ampliamento degli elementi connotati da rilevanza morale, bensì il riconoscimento di un diritto esplicito a quella che gli utilitaristi contemporanei definirebbero una "buona vita". L'albero vive con "buone radici" se può fruttificare secondo la propria natura, ossia realizzare il proprio *telos*, il proprio fine². In tal senso, il biocentrismo propone un'assunzione di responsabilità *verso* la natura, considerando ingiustificato il privilegio conferito agli interessi dell'umanità e, quale corollario, inadeguata ogni politica ambientale che si occupi di questioni specifiche, ad esempio dell'inquinamento, laddove, al contrario, l'approccio alla crisi ecologica dovrebbe essere sistemico e complessivo.

Tale prospettiva assume anche connotazioni pseudo-filosofiche quando il rispetto per ogni elemento, vitale e non, sul pianeta si configura quale principio assoluto, in conseguenza dell'instaurarsi di un legame *empatico* con esso. Evidentemente, si propone non un modello razionale di etica, bensì il suo radicamento in un "sentimento morale".

Ora, che la morale possa essere fondata sul sentimento è una posizione che vanta un'illustre tradizione, tuttavia a mio avviso le risposte alla domanda "come devo vivere?" dovrebbero poter disciplinare la casualità degli eventi e fornire un impianto razionale per il perseguimento del bene. Infatti,

1 Cfr. A. Naess, *The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary*, in «Inquiry», n. 16, 1973, pp. 95-100.

2 Cfr. R. Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*, Polity-Blackwell, Oxford 2003.

se si attribuisse la scelta dei criteri per orientare il vivere “bene” all’emotività o al sentimento, ciò impedirebbe di realizzare l’aspirazione dell’etica di pervenire a regole generali, valide per tutti, ossia all’*universalità*.

Nel dare giudizi morali dobbiamo superare i nostri gusti personali su ciò che ci piace o non ci piace. [...] L’etica ci chiede di andare oltre l’“io” e il “tu”, per giungere alla legge universale, al giudizio universalizzabile, al punto di vista dello spettatore imparziale, o dell’osservatore ideale.³

Un giudizio generalizzabile deve necessariamente essere articolato sulla base di argomenti che sia possibile discutere e, di conseguenza, cui sia possibile aderire in maniera condivisa, piuttosto che sul sentimento, per definizione individuale e non condivisibile: non si può disapprovare un sentire, un’emozione, servendosi di argomenti logici, poiché essi appartengono a ordini differenti. Dalla difficoltà a spiegare “razionalmente” il comportamento morale, a dare cioè una descrizione delle teorie etiche con i metodi elaborati dalle “scienze esatte”, la tradizione etico-filosofica è stata sovente indotta ad attribuire la morale all’istinto, al sentimento, alle passioni e a proporre un’etica intuizionistica. Ma, innanzitutto, l’etica ha un proprio metodo di indagine e argomentazione che ha pari dignità rispetto alla conoscenza scientifica, sebbene sia diversamente articolato; in secondo luogo, con riferimento all’approccio dell’ecologia profonda, sostenere che “intuitivamente” comprendiamo la condotta giusta per sostenere l’equilibrio naturale e, implicitamente, che ciò che è *naturale* sia per ciò stesso anche *bene*, esprime nulla più che quella che già molto tempo addietro Moore definì “fallacia naturalistica”. Le etiche “naturalistiche” ritengono sia possibile dedurre dall’osservazione dei fatti di natura le leggi morali, ossia, dall’esame di ciò che è, un giudizio morale su ciò che *dovrebbe* essere, nella fattispecie, il rispetto degli equilibri naturali nella loro propria costituzione e struttura. Tuttavia, ciò che è naturale, connessioni, fenomeni, evoluzioni, ecc., non è per ciò stesso “giusto” o “morale”; il giudizio morale può essere formulato quando si presenti una possibilità di scelta tra condotte alternative, entro le quali si possa scegliere quella “buona” secondo certi criteri, mentre non si dà rilevanza morale laddove si è in presenza di processi naturali, i quali non prevedono affatto scelta, ma seguono leggi rigorose: ciò che avviene “secondo natura”, dunque, precede, in senso logico e non temporale, la valutazione morale. Non intendo, con ciò, sostenere che non si dia alcuna rilevanza morale nella relazione uomo-natura, ma piuttosto che la natura, in quanto tale, è estranea a tale

3 P. Singer, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989, p. 22.

ambito, squisitamente umano, e se una questione morale si manifesta, essa è connessa alle necessità dei viventi e non a un ipotetico diritto alla sopravvivenza da parte di un ecosistema in quanto tale. In altri termini, come non vi è morale per Robinson sino a che egli non incontra Venerdì, essendo l'etica una questione squisitamente intersoggettiva, così non può essere l'elemento naturale in se stesso a rivestire rilevanza morale, non essendo quello una soggettività con la quale relazionarsi, bensì è il riconoscimento umano di una rilevanza per sé, per i propri simili, per le altre specie o per le generazioni future, a conferire valenza etica alla crisi ecologica.

2. *Eguali diritti per tutti?*

La questione davvero critica è comunque, a mio avviso, il corollario che si fa derivare dall'estensione indefinita della considerazione morale, ossia il tentativo di includere il mondo naturale nella sfera dei diritti attraverso il conferimento di un pari *diritto* all'esistenza di tutti i suoi elementi, in quanto essi detengono, si sostiene, un valore *inerente*, ossia una rilevanza propria, non derivata da valutazione antropica. Tale ecologismo radicale assume per altro, in tal modo, la connotazione di una sorta di religione della natura, che, per inciso, inevitabilmente finisce col configurarsi come un'ideologia anti-capitalistica, anti-industriale, anti-tecnologica⁴, la quale destituisce l'individuo umano dal vertice della piramide, decostruendo la scala gerarchica tra i viventi. Sebbene molte di queste ipotesi vadano intese come metafore o provocazioni e nessuno realmente ritenga che l'alternativa tra salvare dei bambini dalla denutrizione e preservare una specie di coleotteri proponga istanze della medesima rilevanza etica, tuttavia il tentativo di attribuire pari diritti alla natura è talvolta inquietante. Taylor, ad esempio, propone un egualitarismo biocentrico, che non riconosce alcuna priorità agli individui umani rispetto agli altri viventi. Gli esseri umani sono membri della comunità terrestre, entro la quale tutti sono interconnessi e ciascuno non solo ha un fine vitale proprio, ma *è un fine in se stesso*, perciò detiene un valore *inerente* e merita una considerazione morale pari a quella di ciascun altro organismo vivente e non. Egli propone, quali *principi morali dell'etica della terra*, ispirata all'etica umana, 1) la *nonmaleficenza*, 2) la *non interferenza*, 3) la *fedeltà* al legame con gli

4 Cfr. A. Drengson, *The Practice of Technology. Exploring Tecnology, Ecophilosophy and Spiritual Disciplines for Vital Links*, University of New York Press, Albany 1995; A. Drengson, D. Taylor, *Wild Forestry. Practising Nature's Wisdom*, New Society Publishing, Gabriola Island (Canada) 2009.

altri viventi, 4) la *giustizia restituitiva*, ossia il ripristino dell'equilibrio che le attività umane hanno alterato, che può realizzarsi anche trascurando il benessere antropico, poiché l'umanità non è padrona della natura⁵. Non pare, tuttavia, un'evidenza dimostrata che dall'interconnessione sistemica sul pianeta derivi logicamente un'equiparazione nel valore e, soprattutto, nei diritti di ciascun elemento del sistema stesso. Invece, in diverse versioni dell'ecocentrismo, l'attribuzione di un valore intrinseco, meritevole in quanto tale di tutela, si estende da ciascun vivente fino, appunto, ad ogni "sistema", vale a dire, anche alle specie e agli ecosistemi intesi nella loro complessità e, infine, al pianeta tutto⁶, fino a suggerire l'ipotesi di una soggettività giuridica della natura⁷, per altro talvolta con il risultato paradossale che la distruzione di una specie ai fini della salvezza di un "sistema" possa esser considerata legittima.

Il cosmocentrismo che connota queste teorie si accompagna, dunque, alla rivendicazione di una *uguaglianza* tra tutti gli elementi naturali anche nei *diritti*. Analogo percorso è stato compiuto dalle teorie animaliste, le quali, dopo un avvio senso-centrico (con l'attribuzione di rilevanza morale alla sofferenza animale), ossia circoscritto entro un orizzonte etico, sono pervenute a una vera e propria teoria dei diritti di derivazione giusnaturalistica, volta a riconoscere un *diritto* naturale alla vita a tutti i viventi⁸. Tuttavia esse riconoscono pure che l'eguale considerazione degli interessi non porta necessariamente a negare la possibilità di diversi trattamenti e la sussistenza di differenti diritti e, per giunta, gli animali hanno effettivamente una sensibilità e capacità di provare dolore che merita tutela. Invece nell'ecofilosofia profonda si suggerisce un'inferenza analoga a quella proposta per sostenere l'esistenza di "diritti" delle generazioni future. Acquisita la consapevolezza che l'attuale gestione delle risorse potrebbe pregiudicare l'esistenza di un'umanità futura o, quanto meno, la sua qualità di vita, se ne trae la conseguenza che una condotta oculata non è dettata soltanto dalla paura o dalla prudenza, ma da un principio di *giustizia* e rispetto per

5 Cfr. P.W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986.

6 Cfr. W. Fox, *Fondamenti antropocentrici e non antropocentrici nelle decisioni sull'ambiente*, in C. Poli, P. Timmerman (a cura di), *L'etica nelle politiche ambientali*, Gregoriana, Padova 1991.

7 Cfr. C.D. Stone, *Earth and Other Ethics: The Case for moral pluralism*, Harper & Row, New York 1987; M. Tallacchini, *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1996; L. Caputo (a cura di), *Politiche dell'ambiente e del territorio*, Tangram, Trento 2011.

8 Queste due posizioni sono ben rappresentate dai due padri dell'animalismo: Peter Singer e Tom Regan.

gli uomini di domani, i quali sarebbero detentori di un *diritto* a ricevere in eredità un ambiente idoneo alle proprie esigenze. Si propone, in breve, che la politica ambientale si fondi su una “teoria comunitaria della giustizia intergenerazionale”⁹. Ciò, com’è ovvio, solleva numerosi quesiti circa gli strumenti teorici e giuridici atti a considerare degli individui, che sono solo “potenziali”, detentori effettivi di diritti e circa il genere di tali eventuali diritti, qualora si dia per scontato che delle persone vi saranno¹⁰.

Ora, se si accetta che la generazione attuale abbia un tal genere di dovere, evidentemente esso dovrebbe essere, secondo il modello di giustizia che informa di sé i moderni sistemi giuridici, il corrispettivo di un diritto; quest’ultimo, di fatto, sarebbe riconosciuto ad individui non ancora esistenti. Al di là della difficoltà a rivenire criteri per stabilire una condizione di equilibrio tra i diritti delle generazioni future e quelli delle generazioni presenti, il diritto è un insieme di norme che regolano i rapporti tra gli individui e accordano e contemperano interessi individuali e interessi collettivi: in senso proprio, tale termine non può essere adoperato in riferimento ad esseri che non esistono ancora, se non conferendogli un’accezione molto generica e giuridicamente impropria. La responsabilità, sia etica che giuridica, è sempre connessa alla *percezione* di individui detentori di interessi meritevoli di tutela. Nella relazione con i posterì non si danno né reciprocità, né coesistenza, pertanto l’applicazione concreta di questo principio appare assai ardua, specialmente in caso di conflitto di interessi. Non sembrano esservi argomentazioni davvero cogenti da opporre a chi rivendichi il proprio diritto a disinteressarsi di qualcuno che non potrà ricambiare la sua assunzione di responsabilità e le sue eventuali rinunzie a sprechi e distruzioni. Anche Jonas, favorevole a un’assunzione di responsabilità verso le generazioni future, riconosce che “l’idea tradizionale dei diritti e dei doveri” è:

fondata sulla reciprocità, secondo la quale il mio dovere è l’inverso del diritto altrui, che a sua volta viene considerato il corrispettivo del mio; sicché una volta stabiliti certi diritti altrui, ne consegue anche il mio dovere di rispettarli e possibilmente (introducendo un’idea di responsabilità positiva) anche pro-

9 Cfr. A. De Shalit, *Bargaining with the Not-yet-born: Gauthier’s Contractarian Theory of Inter-Generational Justice and its Limitations*, in «International Journal of Moral and Social Studies», n. 5, 1990, pp. 221-234; Id., *Community and the Rights of Future Generations: A Reply to Robert Eliot*, in «Journal of Applied Philosophy», n. 9, 1992, pp. 105-115; Id., *Environmental Policies and Justice Between Generations*, in «European Journal of Political Research», n. 21, 1992, pp. 307-316.

10 Cfr. R.M. Sikora, B. Barry (a cura di), *Obligations to Future Generations*, White Horse Press, Cambridgeshire (1978) 1996.

muoverli. [...] Il non esistente non solleva nessuna pretesa e perciò non può neppure subire una violazione dei suoi diritti. Può avere dei diritti se esiste, ma non li ha già soltanto in vista della possibilità di esistere.¹¹

Per sostenere tale posizione, di fatto, occorre porsi, come si diceva, su un piano fondamentalmente sentimentalistico (cosa che per altro lo stesso Jonas in qualche senso fa, appellandosi all'amore parentale). Molti giuristi, in verità, iniziano a considerare plausibile tale posizione e a cercare strumenti e modelli per giustificarla. Pur dinanzi a simili difficoltà, in ogni caso, neppure un'assunzione di responsabilità così estesa a includere le generazioni future e il loro diritto all'ambiente appare soddisfacente agli ecofilosofi profondi, poiché la salvaguardia della natura sarebbe ancora una volta finalizzata e subordinata all'utile della specie umana. In questa prospettiva, del resto, e in modo ancora una volta in certo qual modo paradossale, persino il criterio della *sostenibilità*, che anima da tempo il dibattito internazionale al punto da presentarsi come il principio-guida al quale andrebbero ispirate le politiche mondiali in tema di ambiente, si configura come un modello eminentemente antropocentrico: una strategia di conservazione funzionale ai bisogni antropici, che mira a individuare i requisiti biofisici per la *sopravvivenza umana*, senza riguardo specifico non solo per le altre specie, ma per il pianeta.

In ogni caso, se sul tema della responsabilità verso le generazioni future molta letteratura etica e giuridica propone argomenti utili e in parte condivisibili, appare sostanzialmente diverso il caso dell'estensione non solo di una valenza morale, ma di un vero e proprio *diritto alla tutela* al pianeta nella sua interezza, ai "sistemi" tutti, vale a dire l'insieme di fiumi, mari, montagne, specie intese come insiemi, ecosistemi, etc., ai quali appare impresa vana tentare di riconoscere un *diritto* alla continuazione e all'esistenza che possa configurarsi come giuridicamente rilevante.

3. *La natura come patrimonio comune*

La natura non può essere considerata soggetto di un diritto perché non può esercitare un simile diritto, neppure in modo potenziale, come invece sarebbe teoricamente possibile sostenere nel caso di individui umani non ancora nati; essa non è in senso proprio in relazione di reciprocità con chi quei diritti può riconoscere e assegnare; l'etica e la legge sono

11 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990, p. 49.

prodotti e strumenti della convivenza umana e la loro estensione risponde a crescenti esigenze di benessere delle società umane. La legislazione europea da alcuni anni ha riconosciuto il diritto fondamentale a un ambiente salubre e nelle università il diritto all'ambiente è materia di studio. A partire dagli anni '70 l'ambiente è divenuto oggetto di tutela giuridica e si è affermata la nozione di un diritto soggettivo all'ambiente. Tuttavia in tal modo la tutela è indiretta, ossia scaturisce dalla protezione della salute e della proprietà e, più recentemente, da un innovativo diritto di fruizione collettiva del bene ambientale, necessario alla promozione di una sana vita comunitaria. L'articolo 191 del Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea, che disciplina la politica dell'Unione in materia ambientale, propone gli obiettivi di salvaguardia, tutela e miglioramento della qualità dell'ambiente, in quanto questi sono considerati connessi alla protezione della salute umana; sollecita l'utilizzo accorto e razionale delle risorse naturali; fa finalmente riferimento a temi ormai storici dell'ambientalismo, come i principi di precauzione, di azione preventiva, di "chi inquina paga". Gradualmente, si è venuto configurando anche il concetto di responsabilità per il danno ambientale, divenuto quantificabile, in connessione con i diritti fondamentali della persona e con gli interessi della collettività. Eppure, anche in tal caso, non mancano le controversie, ad esempio perché non sempre il nesso tra danno ambientale e danno alla salute è certo, dimostrabile e scientificamente fondato, e si registrano in tal senso pronunciamenti e risultati scientifici incongruenti tra loro¹². Nonostante ciò si è sviluppato un diritto all'ambiente, che non scaturisce da una finalità di ispirazione biocentrica, bensì dall'esigenza di protezione dell'habitat umano: l'ambiente è un bene giuridico in relazione al diritto di godimento da parte dei singoli e delle collettività.

4. Conclusione

L'estensione dei diritti che connota il nostro tempo¹³, e che salutiamo certamente con favore, è cosa diversa dall'estensione dei *titolari di diritti*, al punto che si giunga a definire un diritto *dell'ambiente* alla preservazione. L'ambiente è un bene e non una soggettività giuridica. Le norme anti-inquinamento non implicano un riconoscimento del diritto dell'atmosfera

12 Cfr. C. Feliziani, *Il diritto fondamentale all'ambiente salubre nella recente giurisprudenza della corte di giustizia e della corte edu in materia di rifiuti. Analisi di due approcci differenti*, in «Rivista italiana di diritto pubblico comunitario», n. 6, 2012.

13 Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

a non essere inquinata. E tuttavia è del pari evidente che in prospettiva etica il mero risarcimento economico, spesso unica opportunità prevista dalla normativa, pur potendo fungere da deterrente per condotte omissive o distruttive, non restituisce, non ripristina e quindi resta pur sempre insoddisfacente, poiché la crisi ecologica ha infine originato un'idea "comunitaria" della vita sul pianeta; da ciò si può far derivare senza dubbio e legittimamente una comune responsabilità, ed è sotto questo profilo che la questione ambientale si rivela anche squisitamente etica, cosicché ai beni naturali sia applicabile la nozione di patrimonio dell'umanità e sia possibile considerare, ad esempio, l'atmosfera come una "risorsa globale", della cui tutela deve occuparsi la comunità internazionale. Il concetto di comunità biotica ha però, per l'appunto, una valenza sostanzialmente etica e anche nei pionieri dell'ambientalismo era strettamente connesso a quello di bene comune, ma non alla rivendicazione di un vero e proprio diritto. Nella comunità biotica rientrano secondo Leopold anche i viventi non umani e la natura tutta, e già molto prima Voltaire faceva riferimento ad una "comunità terrestre" che include tutti i viventi. Questa, tuttavia, è una comunità pensata dagli uomini e, al limite, persino "sentita" dagli uomini quando avvertono la compartecipazione con l'habitat circostante e quando si preoccupano, ad esempio, della sofferenza animale. Per altro, a ben vedere, se la conservazione di condizioni idonee alla sopravvivenza dell'umanità non implica la *diretta* protezione dell'*intero* ecosistema, poiché parti di esso considerate eventualmente "non utili" potrebbero esser legittimamente distrutte, al contrario la preservazione di *tutte* le altre specie viventi, non soltanto in funzione dell'interesse dell'umanità ma per il loro intrinseco valore, quello sì, un principio che trova il proprio fondamento nel rispetto per la vita e nel rifiuto della sofferenza, che costituisce ormai patrimonio comune e condiviso, richiede, seppur in maniera indiretta, effettivamente la tutela dell'ecosistema tutto, indispensabile alla comune sopravvivenza¹⁴. Dunque il diritto all'ambiente è adeguato a garantire una protezione ambientale sufficientemente estesa, poiché, in verità, non si agisce moralmente *verso* l'ecosistema, ma è possibile argomentare razionalmente l'esistenza di una responsabilità morale verso i viventi.

14 Cfr. M. Wackernagel, W. Rees, *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth*, New Society, Gabriola Island (Canada) 1996, p. 38.

AL CROCEVIA TRA I DIRITTI DELLE DIVERSE SPECIE: A PROPOSITO DEGLI XENOTRAPIANTI

1. *Le nuove frontiere della chirurgia sostitutiva nel dibattito etico/filosofico*

L'indagine finalizzata a comprendere le possibilità e i limiti di ammissibilità degli xenotrapianti¹ rimanda a quel complesso ed articolato dibattito riguardo l'utilizzabilità di animali, in specie *biotech* (e cioè transgenici², clonati³, o co-

-
- 1 Con il termine xenotrapianto «si intende qualsiasi procedura che implichi il trapianto, l'impianto o la perfusione, a scopo terapeutico, in un ricevente umano di: a) fluidi, cellule, tessuti od organi provenienti dal corpo umano che hanno avuto un contatto *ex vivo* con cellule, tessuti od organi di origine animale (non umani), è inclusa pertanto la procedura clinica del fegato bioartificiale; b) cellule e/o tessuti xenogenici, cioè di origine animale (non umani), anche se espansi "in vitro" o sottoposti a "manipolazione" minima»: così, Comitato Nazionale per la Biosicurezza e le Biotecnologie, Gruppo di Lavoro sugli Xenotrapianti, *Linee guida per la sperimentazione clinica degli xenotrapianti*, a cura della Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 19 luglio 1999.
 - 2 Gli animali transgenici sono quelli «nel cui patrimonio genetico (genoma) è stato inserito un gene esogeno, ossia un gene proveniente da una specie biologica diversa ("transgene")»; così E. Brovedani, *Animali transgenici. Aspetti scientifico-tecnici, etici e giuridici*, in «Aggiornamenti Sociali», n. 6, 1993, p. 459. Si definisce infatti transgenesi «il trasferimento nel genoma di un embrione precoce di un gene esogeno, proveniente, cioè, da un'altra specie e suscettibile di essere trasmesso alla progenie»; in questo senso M.P. Faggioni, *Fuga dal labirinto. Il dibattito morale sulla transgenesi*, in «Medicina e morale», 2007, n. 6, p. 61, il quale, alla nota n. 15, ricorda che: «Il termine *transgenico* è stato coniato da Gordon e Ruddle nel 1981, per indicare un topo che aveva incorporato due tipi di materiale genetico, uno di origine virale e uno derivato da mRNA da leucociti umani». Sul punto, quindi, lo studioso rimanda al volume di R. Marchesini, *La fabbrica delle chimere. Biotecnologie applicate agli animali*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 127.
 - 3 La parola "clone" deriva dal greco κλών, che significa "germoglio" o "ramoscello". In biologia, essa indica la possibilità di "duplicare" il patrimonio biologico (genetico) di qualsiasi essere vitale con produzione di individui biologicamente uguali. In questo senso, dunque, si tratta di una forma di riproduzione asessuata e agamica. Grazie a tale tecnica si possono duplicare virus, batteri, molecole,

munque geneticamente modificati)⁴, in funzione di “serbatoi” da cui attingere organi, tessuti e cellule da impiantare poi nell'uomo con finalità terapeutiche, che, sviluppatosi già molti anni fa, ad oggi non ha ancora trovato una sua precisa e compiuta razionalizzazione⁵.

E ciò non soltanto dal punto di vista giuridico.

organismi, ma anche piante o animali. Ma, per maggiori ragguagli sugli aspetti scientifici ed etici della clonazione in genere, cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, *La clonazione*, a cura della Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 1997. Per quel che concerne, invece, specificamente la clonazione animale, nella prospettiva giuridica della relativa problematica ad oggi vigente, è bene ricordare che, a livello normativo europeo, il fondamento positivo della stessa è rintracciabile, sia pure indirettamente, nella Direttiva del Parlamento Europeo e del Consiglio n. 98/44/CE del 06 luglio 1998 sulla protezione giuridica delle invenzioni biotecnologiche, in G.U.C.E. n. L 213 del 30 luglio 1998. La normativa comunitaria *de qua*, infatti, nell'estendere la tutela brevettuale alle invenzioni biotecnologiche, esclude dalla brevettabilità per contrasto con l'ordine pubblico e il buon costume solo: «a) i procedimenti di clonazione degli esseri umani; b) i procedimenti di modificazione dell'identità genetica germinale dell'essere umano; c) le utilizzazioni di embrioni umani a fini industriali o commerciali; d) i procedimenti di modificazione dell'identità genetica degli animali atti a provocare su di loro sofferenze senza utilità medica per l'uomo o l'animale, nonché gli animali risultanti da tali procedimenti» (art. 6). Ebbene, il mancato riferimento alla clonazione animale tra le ipotesi di esclusione tassativamente previste da tale normativa, induce a ritenere, *a contrario*, che i procedimenti di clonazione degli animali siano brevettabili.

4 Ai sensi dell'art. 3, del D.Lgs. 8 luglio 2003, n. 224, sull'«Attuazione delle direttiva 2001/18/CE concernente l'emissione deliberata nell'ambiente di organismi geneticamente modificati», per animale geneticamente modificato s'intende «un organismo, diverso da un essere umano, il cui materiale genetico è stato modificato in modo diverso da quanto si verifica in natura mediante accoppiamento o incrocio o con la ricombinazione genetica naturale».

5 Come puntualmente osserva P. Sobbrío, *I diritti tra le specie: animali biotech, chimere, cloni, ibridi e xenotrapianti*, in S. Castignone, L. Lombardi Vallauri (a cura di), *La questione animale*, in «Trattato di Biodiritto», diretto da S. Rodotà, P. Zatti, Giuffrè, Milano 2012, p. 530: «Lo XT ha una storia secolare, se lo intendiamo come il trapianto di organi e tessuti tra specie diverse; mentre se con esso ci riferiamo più specificamente al trapianto di organi da maiale transgenico ad uomo, questa tecnica è abbastanza recente, vecchia di appena due decenni». Al riguardo, la studiosa ricorda infatti che solo «Nel 1995 è nato il primo animale transgenico per XT, la scrofa Astrid, nel cui patrimonio genetico era stato introdotto il gene DAF (*Decay Accelerating Factor*) antirigetto», spiegando che: «La novità dello XT da maiale transgenico consiste nella modifica che rende il maiale geneticamente compatibile con l'essere umano in modo che un eventuale trapianto comporterebbe il solo rigetto acuto, così come accade nei casi di allotrapianto, evitando i rigetto iperacuto, che ad oggi ha costituito il più grosso ostacolo alla riuscita dello XT».

Ancor prima che interrogare il diritto, infatti, le nuove frontiere della chirurgia sostitutiva (trapianti) sollevano una molteplicità di dubbi concernenti oltre che la concreta praticabilità della tecnica *de qua*, ossia la sua fattibilità scientifica, soprattutto la liceità dell'intervento umano sull'ordine naturale delle cose, e quindi la condivisibilità etica dell'utilizzazione degli animali in funzione del miglioramento delle condizioni di vita e di benessere della persona, anche in ragione dell'eventuale impatto che, in negativo, sia sul piano soggettivo che in termini oggettivi, un organo o tessuto (ma anche solo cellule) di origine animale può avere sull'identità del ricevente.

Sotto tale profilo, peraltro, la perdurante mancanza di una *communis opinio* in tema pare chiaramente riflettere una più generale carenza di accordo riguardo alla considerazione da tributare alle specie diverse da quella umana da parte degli studiosi, le cui posizioni, anzi, nella loro diversità, risultano tuttora talmente tanto disomogenee da essere insuscetibili di ogni significativa ed utile *reductio ad unum*⁶. In effetti, le differenti sensibilità etico/filosofiche che animano le riflessioni in argomento hanno da tempo spinto i cultori della materia ora a valorizzare la varietà delle specie animali e la strumentalità di tale diversità al mantenimento delle condizioni di equilibrio dell'ecosistema, ora, invece, ad affermare la necessità di salvaguardia delle sorti individuali dei viventi non umani. Né tali diversi approcci, l'uno di carattere chiaramente "ambientalista"⁷, l'altro invece di tipo propriamente "animalista"⁸, esauriscono la pluralità di voci che, specie a partire dalla fine degli anni '70⁹, si confrontano

6 In tema, e per un'analisi complessiva delle problematiche poste dal tema oggetto di analisi, cfr. M. Pennacchini, *Il trapianto eterologo. Storia, problemi etici e impatto psicologico nei pazienti in lista di attesa*, Aracne Editrice, Roma 2004.

7 Su cui, cfr. A. Lucisano, *I diritti animali*, in L. Chieffi (a cura di), *Bioetica e diritti dell'uomo*, Paravia scriptorium, Torino 2000, p. 293.

8 In tema, sempre A. Lucisano, *I diritti animali*, cit., p. 293.

9 Assolutamente significativa e condivisibile, sul punto, è la puntualizzazione fatta da G. Pelagatti, *Dignità e diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, in www.dirittifondamentali.it, pp. 5, 6 secondo cui: «Se è vero che la questione dell'animalità attraversa tutta la storia del pensiero filosofico sin dalle origini – e che sin dall'antichità il confine che segna il bordo di ciò che è propriamente umano rispetto all'alterità animale non sia stato privo di opacità – è solo negli anni Settanta dello scorso secolo [...] che viene a porsi sul piano etico-filosofico una critica radicale dell'antropocentrismo. Questa prende forma nella filosofica americana ad opera di due attori – Peter Singer e Tom Regan – i quali, pur procedendo da prospettive diverse, contribuiscono ugualmente alla fondazione di un'etica animali basata sulla denuncia dello "specismo", quale prassi e pregiudizio morale. Dalla loro opera, vero e proprio punto di riferimento originario di tutti i successivi movimenti animalisti, origina l'istanza di una garanzia di diritti degli animali e l'idea stessa di una "dignità animale"».

in seno al relativo dibattito etico-filosofico. Piuttosto, l'uguale pretesa ad una ridefinizione del rapporto tra l'uomo e gli altri esseri viventi, verso cui spinge l'accentuazione della rilevanza morale degli animali propria di quegli anni, porta la riflessione sviluppata intanto su queste tematiche a suggerire una diversa prospettazione di tale rapporto secondo una logica di tipo utilitarista¹⁰, ovvero propria della "teoria dei diritti"¹¹, oppure ancora dell'"etica della responsabilità"¹². Conseguentemente, essa finisce per marcare l'importanza che, ai fini indicati, assume la capacità di sofferenza degli animali¹³, ovvero la capacità dei

-
- 10 È stato il filosofo australiano Peter Singer, diventato poi esponente di spicco della corrente di pensiero utilitarista, che, con la sua opera, *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*, edita per la prima volta nel 1975 (trad. it. *Liberazione animale*, a cura di P. Cavalieri, Net, Milano 2015), ha dato vita al Movimento per la liberazione animale.
- 11 La "teoria dei diritti animali" rintraccia il proprio ideatore in Tom Regan che, con la sua opera, *The Case for Animal Rights*, data per la prima volta alle stampe nel 1983 (trad. it. *I diritti degli animali*, Garzanti editore, Milano, 1990), getta le basi del Movimento per i diritti animali.
- 12 Tanti, in verità, sono gli esponenti della corrente di pensiero riconducibile all'etica della responsabilità umana, che, con le loro opere, hanno alimentato il relativo dibattito. Tra questi, in particolare, si ricordino J. Passmore, ed il suo volume *Man's Responsibility for Nature*, Londra 1980 (trad. it. *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986), e la psicologa inglese Mary Midgley, autrice di numerosi saggi sul rapporto uomo-animale, e soprattutto del volume *Animals and why they matter*, University of Georgia Press, Athens, 1984 (trad. it. *Perché gli animali. Per una visione più "umana" dei nostri rapporti con le altre specie*, Feltrinelli, Milano 1985).
- 13 In effetti, richiamandosi all'utilitarismo del filosofo J. Bentham (*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, 1789), e facendo leva sul criterio della sensibilità, Peter Singer sostiene la pari ordinazione sul piano etico degli interessi degli animali a quelli umani. Secondo il filosofo, infatti: «Se un essere soffre, non può esistere alcuna giustificazione morale per rifiutarsi di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell'essere, il principio di uguaglianza richiede che la sua sofferenza venga valutata quanto l'analoga sofferenza – fin tanto che comparazioni approssimative possono essere fatte – di ogni altro essere. Se un essere non è capace di soffrire o di provare piacere o felicità, non vi è nulla da prendere in considerazione. È questa la ragione per cui il limite della sensibilità [...] costituisce l'unico confine plausibile per la considerazione degli interessi» (ivi, p. 24). Per Singer, insomma, la sola constatazione della sensibilità degli animali obbliga gli esseri umani a tenere conto degli interessi dei viventi non umani in qualunque decisione che li coinvolga, e comunque a non infliggere loro inutili sofferenze. «In questa nuova visione etica, qualsiasi prevaricazione degli interessi degli animali per la soddisfazione di interessi umani risulta essere priva di fondamento morale, e dunque una pura discriminazione rispetto a specie diverse,

“soggetti-di-una-vita” di percepire quanto accade loro, e di esprimere desideri ed intenzioni¹⁴. Al tempo stesso, però, viene altresì evidenziata la condizione di questi stessi soggetti quali partecipi, insieme agli uomini ed alle piante, di una vera e propria “comunità ecologica”, caratterizzata dalla comunanza di interessi dei suoi membri e dal loro reciproco

che non appare diversa dalla discriminazione razziale. Così come il disconoscimento del principio di eguaglianza tra gli uomini dà luogo al razzismo, al sessismo, la violazione del medesimo principio rispetto alla cura degli interessi dei diversi essere senzienti costituisce lo “specismo”»; in questi termini G. Pelagatti, *Dignità e diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, cit., p. 7, il quale, al riguardo, richiamando espressamente il pensiero di Singer (in *Liberazione animale*, cit., p. 24), rimarca con forza l’idea che come «“il razzista viola il principio di eguaglianza attribuendo maggior peso agli interessi dei membri della sua razza qualora si verifichi un conflitto tra gli interessi di questi ultimi e quelli dei membri di un’altra razza [...] analogamente lo specista permette che gli interessi della sua specie prevalgano su interessi superiori dei membri di altre specie”». «Lo “specismo”, dunque, si presenta come pregiudizio e pratica di sopraffazione sugli animali non umani. Esso comporta la riduzione di questi a cose, la supremazia dell’uomo sugli esseri viventi, l’idea della centralità umana nel mondo. Sintetizza il carattere eticamente negativo di quello che viene indicato come “antropocentrismo”».

- 14 Secondo, infatti, Tom Regan, ideatore della “teoria dei diritti animali”, il riconoscimento di diritti in capo agli animali è logica conseguenza dell’esser gli stessi “soggetti-di-una-vita” (secondo l’espressione coniata dallo stesso pensatore), ovvero soggetti capaci di percepire quanto accade loro, e di esprimere desideri ed intenzioni. Il riconoscimento di tali capacità importa di necessità l’attribuzione alle soggettività che ne sono titolari di specifici “diritti morali”, al pari degli esseri umani. «Nel modello proposto da Tom Regan [...] v’è dunque una sostanziale identità tra gli umani e gli animali, che è stabilita sulla base di un’idea di soggettività non escludente»; così G. Pelagatti, *Dignità e diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, cit., p. 8, il quale, peraltro, ricorda che: «L’assimilazione sul piano morale, che ne deriva, dell’animalità al genere umano, in quanto basata sull’essere “soggetti-di-una-vita”, comportava difficoltà rilevanti, riconosciute esplicitamente dallo stesso autore, le quali si sarebbero riverberate sulle teorie giuridiche dei “diritti animali” in modo decisivo». Qui, in particolare il riferimento è alla circostanza che: «La soggettività, l’individualità connotata da desideri, tensioni, interessi, non è credibilmente riferibile ad ogni specie animale, ma solo ad una parte di esse – cui è possibile riferire quei connotati di individualità. Di conseguenza, i “diritti morali” degli animali non umani si intendono riferiti ad una non ben definita cerchia di esseri dotati di soggettività (di improbabile determinazione), e si potrà parlare perciò propriamente di “diritti morali soggettivi”, piuttosto che di “diritti animali” *tout court*». Nei riguardi dei viventi non umani a cui non è possibile riconoscere soggettività, e quindi diritti, scattano, secondo il filosofo, i meccanismi di tutela basati sulla benevolenza e sul dovere di non procurare sofferenza.

impegno ad una gestione responsabile delle rispettive esigenze, in vista di un miglioramento comune¹⁵.

La diversità delle premesse su cui poggiano spiega peraltro il differente approccio che le scuole di pensiero di cui si è fatto cenno manifestano nei riguardi della specifica problematica dell'utilizzo degli animali a fini sperimentali, e le molte e divergenti conclusioni cui le stesse coerentemente pervengono. Alla netta contrapposizione tra la sostanziale indifferenza

15 In particolare, è nell'impostazione riconducibile all'etica della responsabilità umana che la questione dei diritti degli animali viene inserita nel più dibattuto ampio sul rapporto uomo-ambiente. In particolare, si ricordi J. Passmore, che, nel suo volume *Man's Responsibility for Nature*, cit., porta con forza avanti la tesi secondo cui l'idea che il diritto possa applicarsi al mondo non umano è del tutto insostenibile, e che altro è dire che è sbagliato trattare gli animali con crudeltà, altro invece è sostenere che essi abbiano dei diritti. Tutto ciò viene peraltro affermato senza mancare di riconoscere che, dal punto di vista ecologico, l'uomo costituisce un tutt'uno con le piante, la terra, gli animali, nel senso che il ciclo vitale li coinvolge tutti. Tuttavia, secondo il filosofo, sarebbe sbagliato parlare di una vera e propria "comunità", in quanto ciò comporta che esista una comunanza di interessi ed un impegno reciproco tra i suoi membri. Ciò che, invece, non si riscontra tra uomini, animali e piante. Conseguentemente, la comunità ecologica ha dei limiti, e l'uomo, pur essendone semplicemente una parte, godrebbe, al suo interno, di una posizione indiscutibilmente privilegiata. Il che, peraltro, non vale a riconoscerlo quale padrone della biosfera. Al più, deve semplicemente considerarsi un amministratore della natura, e deve, quindi, tendere a una gestione responsabile delle diverse esigenze, in vista di un miglioramento comune. Altra figura di rilievo, all'interno della corrente dell'etica della responsabilità umana, è, come già detto, la psicologa inglese Mary Midgley. Specie nel suo libro *Animals and why they matter*, cit., l'autrice parte dalla constatazione che la competizione tra la specie umana e quella animale per l'appropriazione del territorio e delle risorse è ormai finita a vantaggio dell'uomo. Il primato assunto dall'uomo in esito a questa competizione è indubbio. Questi è nella disponibilità dei mezzi capaci di distruggere tutta la vita del pianeta, compresa quella umana. In ragione di ciò, quindi, secondo Mary Midgley, è necessario un ripensamento del rapporto con gli animali, ed il superamento dell'idea che essi non abbiano diritto ad alcuna considerazione morale. Tuttavia, la psicologa non nega che il legame di specie sia forte, e che esista un'indubbia preferenza per i propri simili. Ritiene, però, che tale preferenza abbia un fondamento biologico, e non culturale. Insomma, per Mary Midgley una certa dose di specismo è assolutamente comprensibile. Ma, sebbene esistano dei legami di specie che non vanno sottovalutati, ritiene che occorra realizzare un ponte tra di esse, anche in ragione del fatto che tra l'uomo e gli animali sono sempre esistiti, oltre a rapporti di conflitto, anche momenti di compenetrazione. Del resto, poiché «nessuna specie è un'isola», per usare le sue stesse parole [in *Perché gli animali*, citato in S. Rodotà (a cura di), *Ambito e fonti del biodiritto*, Giuffrè, Milano 2010, p. 29], la Midgley afferma che la salvezza dell'uomo è legata a quella di tutti gli altri esseri viventi e va vista nell'ambito dell'ecosistema globale.

opposta al riguardo dagli ambientalisti¹⁶ e la fiera ed incondizionata contrarietà manifestata invece dagli animalisti¹⁷ fa da contrappunto, infatti, una serie più articolata di posizioni, espressive degli indirizzi etico/filosofici da ultimo menzionati, che, pur approcciando la questione della sottoposizione a sperimentazione delle diverse specie animali in termini di fattibilità¹⁸, in concreto ne condizionano comunque l'uso in ragione del fine cui tende la ricerca, e specificamente dell'equa considerazione che nel caso di specie vien fatta degli interessi animali¹⁹, ovvero ancora della ponderata valuta-

-
- 16 Come sottolineato da A. Lucisano, *I diritti animali*, cit., p. 293: «L'attenzione che l'ambientalista rivolge agli animali scaturisce dal fatto che considera gli animali componenti dell'ambiente di cui essi rappresentano una parte essenziale che deve essere preservata affinché lo sia anche l'ambiente nel suo complesso; pertanto per gli ambientalisti quello che conta non è il singolo animale bensì la sopravvivenza delle varie specie che non devono scomparire, pena il degrado e l'impoverimento globale. Per questa ragione gli ambientalisti si interessano di specie selvatiche, minacciate di estinzione e tendono a valutare positivamente quanto asseconda o riproduce ciò che avviene spontaneamente in natura».
- 17 Contrariamente a quello degli ambientalisti, «l'interesse degli animalisti [...] è rivolto verso i singoli esseri senzienti; il loro sistema di riferimento è la sofferenza individuale, pertanto essi sono meno interessati alla estinzione di una specie in quanto la specie, per definizione, non soffre»; in questo senso sempre A. Lucisano, *I diritti animali*, cit., p. 293.
- 18 Tal genere di approccio soffre in verità di un'importante eccezione. A differenza, infatti, di quanto sostenuto in particolare dagli esponenti della corrente di pensiero utilitarista, T. Regan, nell'elaborare la sua "teoria dei diritti animali", partendo dal presupposto che «gli esseri umani e gli altri mammiferi di età superiore ad un anno sono sicuramente soggetti-di-una-vita e di conseguenza possessori di quel valore intrinseco che li rende titolari di diritti inviolabili come quello alla vita e al benessere», sostiene con fermezza che è «eticamente inaccettabile sottoporre queste categorie ad esperimenti che possono loro provocare morte o sofferenza».
- 19 In effetti, la corrente di pensiero utilitarista, e, per essa, P. Singer, suo massimo esponente, non esclude a priori l'impiego di animali a fini sperimentali, ma ciò solo quando il fine da realizzare lo giustifichi, e gli interessi animali siano oggetto di un'equa considerazione e valutazione, non falsata dallo specismo. Al riguardo, L. Certosa, *Vicky, cane paraplegico: "soffro ergo sum"?*, in www.personaedanno.it, ricorda che, interrogato sul punto, Singer rispondeva: «"Ogni qualvolta uno sperimentatore sostiene che il proprio esperimento è abbastanza importante da giustificare l'uso di un animale, dovremmo chiedergli se sarebbe disposto a usare un uomo ritardato dal livello mentale simile a quello dell'animale che lui vuole usare. Se risponde di no, siamo autorizzati a ritenere che vuole usare un animale non umano solo perché dà minore valore agli interessi dei membri delle altre specie rispetto ai membri della propria, inclinazione che non può essere ammessa più di quanto non possa esserlo il razzismo o qualsiasi altra forma di discriminazione arbitraria"». Si tratta di un'affermazione che si completa in questo modo: «Dal momento che un pregiudizio specista, come pure razzista, non ha giustificazioni,

zione delle esigenze proprie dell'ecosistema globale²⁰ effettivamente operata nell'ipotesi considerata.

In questo contesto, allora, non desta certo meraviglia la profonda spaccatura che, all'interno della riflessione filosofica, e comunque sul piano etico, si registra con riguardo specifico all'uso degli animali negli xenotrapianti. In particolare, non sorprende che il deciso superamento della pregiudiziale cartesiana e dell'antimentalismo estremo del behaviorismo²¹ che, anche grazie agli sviluppi del sapere scientifico e delle conoscenze nei campi dell'etologia e della psicologia animale, si realizza per effetto dell'affermarsi della corrente filosofica animalista lasci spazio ad una molteplicità di teorizzazioni sulla salvaguardia degli interessi squisitamente animali. Queste, infatti, rispondono alle esigenze proprie delle nuove frontiere della chirurgia sostitutiva, spesso anche marcatamente disomogenee nei propri contenuti in ragione della diversità dei parametri assunti a criterio guida della sperimentazione nel campo della medicina dei trapianti. La comunanza delle finalità di tutela dei viventi non umani, di fatto ugualmente sottese alle posizioni dei filosofi animalisti anti-antropocentrici, ovvero dei sostenitori dell'*animal welfare*, non vale infatti a colmare la distanza che naturalmente separa i più fieri assertori della pari dignità e dell'uguale rile-

un esperimento non può essere giustificabile a meno che non sia così importante da giustificare anche l'impiego di un ritardato mentale [...] se veramente fosse possibile salvare molte vite con un esperimento che costasse una sola vita, e non ci fosse nessuna altra maniera di salvare quelle vite, potrebbe essere giusto fare quell'esperimento», in www.violettanet.it.

- 20 Oltre agli studiosi le cui posizioni sono riconducibili all'etica della responsabilità umana, qui rileva altresì l'impostazione che al problema della sperimentazione animale è stato dato dai teorici dell'*animal welfare*. L'espressione allude ad un insieme di conoscenze interdisciplinari che spaziano dagli studi di anatomia, fisiologia, neurologia e psicologia a quelli di etologia ed ecologia, considerati assolutamente utili per definire il concetto di benessere degli animali, e di qui per consentire la formulazione delle norme giuridiche rilevanti in ambito. Tra gli esponenti di questa corrente di pensiero, si ricordano D.M. Broom e K.G. Johnson, che, nella loro opera *Stress and Animal Welfare*, Kluwer Academic Publishers, Londra-New York 1993, evidenziano come l'eccessiva enfattizzazione della questione dei diritti animali abbia finito per far trascurare le specifiche problematiche connesse al loro benessere ed alla percezione del dolore, oltre che alla distribuzione della *sentience* nel mondo animale, la cui definizione avrebbe, al contrario, contribuito ad elaborare linee di comportamento valide anche dal punto di vista scientifico. Gli afferenti a tale corrente di pensiero, infatti, pur non rinunciando del tutto all'impiego degli animali, riconoscono la necessità che ciò avvenga nel rispetto del benessere e della buona vita degli stessi animali.

- 21 Sul punto, cfr. A. Valastro, *La tutela giuridica degli animali e i suoi livelli*, in «Quaderni costituzionali», Il Mulino, Bologna 2006, p. 68.

vanza di tutti i viventi, umani e non, con ciò che, in negativo, ne consegue sul piano dell'utilizzabilità degli ultimi in funzione del miglioramento della condizioni di vita dei primi, e coloro, invece, che, in questa stessa prospettiva, pur riconoscendo la necessità di impiegare gli animali nel rispetto del loro benessere ed assicurando loro una buona esistenza, ammettono delle "scriminanti" in ragione della necessità di salvare una vita umana. D'altro canto, la possibilità di impiego degli animali a questi scopi, cui pure il welfarismo apre, alimenta non pochi dubbi sia riguardo alle specie da utilizzare in vista del soddisfacimento di tali superiori esigenze, tanto nella fase della ricerca sperimentale, che in quella eventuale di applicazione clinica²², sia in ordine alle cautele da adottare al fine di evitare che si possa in qualche modo arrecare dolore, sofferenza, angoscia, ma anche danni temporanei o durevoli all'animale²³.

Il già complesso quadro etico/filosofico che viene in questo modo a delinearsi è destinato a divenire ancora più complesso, laddove si pensi ai numerosi interrogativi sollevati in particolare dall'impiego, sempre più diffuso agli scopi in esame, di animali transgenici; animali, cioè, nel cui genoma sono stati tra-

22 Al riguardo, nel documento contenente le *Linee guida per la sperimentazione clinica degli xenotrapianti*, redatto a cura del Comitato Nazionale per la Biosicurezza e le Biotecnologie, Gruppo di Lavoro sugli Xenotrapianti, cit., p. 7, si sottolinea come sia necessario «fare considerazioni diverse per primati e non primati». Quindi, sulla base di tale premessa, si osserva che: «Per quanto riguarda i primati, se gli xenotrapianti avranno successo potrà essere necessario sacrificare numerosi animali. Questo potrebbe essere drammatico per certe specie animali, ed in particolare per i primati non umani, come babbuini, scimpanzé ed altri, che non sono molti, si sviluppano lentamente raggiungendo l'età adulta in tempi relativamente lunghi, e non hanno un'elevata fertilità. Inoltre, la loro vicinanza evolutiva con la specie umana rende, nella percezione della popolazione, meno accettabile il loro sacrificio». «Pertanto, per i primati sembra che l'indirizzo eticamente più corretto sia quello di evitarne l'uso per xenotrapianti». Al contrario, nel documento si evidenzia che «per quanto riguarda gli altri animali, non sembra logico fare una differenza fra il sacrificare questi animali perché servano come cibo per l'uomo ed il sacrificarli per fornire una terapia che salvi una vita umana. È noto che vi è una parte minore della popolazione che contesta comunque la liceità dell'uccisione di animali, anche come fonte di cibo. Ma la maggior parte della popolazione si nutre di carne e non c'è motivo che non concordi anche sulla correttezza etica dell'uso di animali come donatori organi».

23 Su tale ulteriore profilo concernente l'eticità dell'uso di animali per xenotrapianti, si rinvia sempre alle *Linee guida per la sperimentazione clinica degli xenotrapianti*, redatte dal Comitato Nazionale per la Biosicurezza e le Biotecnologie, Gruppo di Lavoro sugli Xenotrapianti, cit., p. 7, in cui gli interrogativi inerenti «le condizioni nella quali gli animali vengono mantenuti ed il modo con cui vengono trattati durante l'esperimento» vengono fatti rientrare «nel problema generale della sperimentazione sugli animali».

sferiti dei geni umani allo scopo di un loro più efficace ed utile uso da parte della medicina dei trapianti²⁴. Nonostante, infatti, la tecnica della transgenesi abbia ricevuto «una approvazione, in linea di principio e rispettate precise condizioni»²⁵ anche da parte della Pontificia Accademia per la Vita²⁶, ad oggi numerosi sono i dubbi²⁷ di natura etico/morale che ancora circondano, tra l'al-

24 Si ricordi che tali animali, il cui patrimonio genetico può essere modificato anche mediante tecniche di clonazione, possono essere impiegati anche con finalità diagnostiche o farmacologiche. In particolare, essi possono essere utilizzati per approfondire le ricerche sulla diagnosi e sulla terapia di patologie tipiche della specie umana. È questo il caso dei topi, tra cui il ben noto "topo di Harvard", nel cui corredo cromosomico venne inserito un oncogene allo scopo di sviluppare particolari tipi di tumori, in funzione dello studio di alcune neoplasie umane. In tema, e per un approfondimento, si rimanda a V. Di Cerbo, *Il «topo di Harvard», ovvero la manipolazione genetica di animali all'esame dell'Ufficio europeo dei brevetti*, in «Il Foro italiano», IV, 1991, pp. 178ss.

25 M.P. Faggioni, *Fuga dal labirinto. Il dibattito morale sulla transgenesi*, cit., p. 1224.

26 Nel documento della Pontificia Accademia per la Vita, *La prospettiva degli xenotraspianti. Aspetti etici e considerazioni etiche*, Città del Vaticano 2001, si legge testualmente: «Pur riconoscendo che la transgenesi non compromette l'identità genetica complessiva dell'animale mutato e della sua specie, e riaffermando la responsabilità dell'uomo verso il creato, così come per il perseguimento di obiettivi di salute attraverso certi interventi di manipolazione genetica, indichiamo alcune basilari condizioni etiche da rispettare: *a.* va garantita l'attenzione al benessere degli animali geneticamente modificati, in modo da valutare l'effetto dell'espressione del transgene, le eventuali modificazioni degli aspetti anatomici, fisiologici e comportamentali, limitando i livelli di *stress* e di dolore, di sofferenze ed angoscia; *b.* vanno considerati gli effetti nella progenie ed eventuali ripercussioni nei riguardi dell'ambiente; *c.* è opportuno che tali animali siano tenuti sotto stretto controllo e non rilasciati nell'ambiente; *d.* bisogna minimizzare il più possibile il numero degli animali utilizzati nella sperimentazione; *e.* il prelievo di organi e/o tessuti deve avvenire in un unico intervento chirurgico; *f.* ogni protocollo di sperimentazione sull'animale deve essere sottoposto a valutazione da parte di un comitato etico competente».

27 In verità, fin da subito, importanti critiche nei riguardi della posizione espressa dalla Pontificia Accademia per la Vita, non contraria, in linea di principio, alla transgenesi, sono state espresse da N. Tonti Filippini, J.I. Fleming, G.K. Pike, *Ethics and Human Animal Transgenesis*, in «The National Catholic Bioethics Quarterly», n. 6, 2006, pp. 689-704. Secondo gli studiosi, infatti, che contestano le molte pecche del documento: «At no stage in the document do the authors attempt to discuss the intrinsic moral issues of whether human-animal transgenesis is a form of human-animal hybridization. The authors of the Academy's document also do not discuss the significance of the human genome in the formation and in the generation of a human life, and the consequent moral significance of using parts of the human genome to generate a being that is, in part, genetically of human origin». Soprattutto, partendo dal presupposto della possibile assimilazione della transgenesi ad una forma di ibridazione, gli studiosi ricordano che: «Attempts to achieve human-animal hybridization by fertilization between human and animal gametes were condemned by the Congregation for the Doctrine of the Faith, in *Donum Vitae*, as contrary to human dignity».

tro²⁸, l'uso di parti del genoma umano per dare origine ad un animale transgenico, e che investono specificamente il significato antropologico del genoma umano, e di qui la liceità degli interventi biotecnologici condotti su di esso.

Sotto tale profilo, la preoccupazione che l'impianto di organi o tessuti di origine animale possa modificare il corpo che l'accoglie, «inducendo la mente a ricostruire una nuova identità personale»²⁹, ed accentuando la «crisi dell'identità dell'io-corpo»³⁰, di norma resa comunque fragile da un trapianto³¹, alimenta da tempo, anche in relazione al soggetto ricevente, un importante confronto di carattere etico-filosofico, nonché teologico, che, nella molteplicità e diversità di posizioni espresse, rivela, pure in tale prospettiva, la notevole complessità del tema.

La «singolarità e irriducibilità dell'uomo in rapporto al suo essere (livello ontologico) e al suo sentirsi (livello psicologico) persona», in cui il magistero cattolico condensa quel concetto, pur così «ricco di valenze e di sfumature di significato», che è l'identità personale³², di per sé solo già complica infatti il ricorso ai trapianti, ed ancor più agli xenotrapianti, parcellizzando le ipotesi di ammissibilità in ragione dell'organo da innestare, della sua funzione, ovvero della carica simbolica o anche della natura strutturale che esso riveste nella costruzione dell'identità personale del soggetto³³. Sicché, negata in pieno la liceità del trapianto

28 Ulteriori perplessità di ordine etico sono altresì sollevate dall'uso degli animali transgenici «quali modelli per la sperimentazione *in vivo* di determinate patologie», ovvero «quali "bireattori" per la produzione di grandi quantità di proteine (*gene-farming*), oltre che dalle continue richieste e la concessione del brevetto di organismi geneticamente mutati, ottenuti con la tecnica transgenica. Su di esse riflette E. Brovedani, *Animali transgenici. Aspetti scientifico-tecnici, etici e giuridici*, cit., pp. 475ss. A tale saggio ed alle osservazioni sul punto svolte in esso si rimanda per una panoramica più ampia delle problematiche *de quibus*.

29 Così, S. Vegetti Finzi, *Io-corpo-macchina e nuovi costrutti d'identità*, in «Psichè», 2002, pp. 156ss.

30 Su cui, cfr. F. Giunta, *Prudenza nella scienza versus prudenza della scienza? In margine alla disciplina dei trapianti e degli xenotrapianti*, in «Diritto pubblico», 2003, p. 158.

31 Secondo S. Vegetti Finzi, *op. cit.*, p. 156, il trapianto, in effetti, «trasferisce in un corpo malato, in un'identità resa fragile da una lunghissima malattia, elementi di vitalità difficili da armonizzare in una storia di vita talora opposta».

32 La definizione del concetto di identità personale qui proposta è quella della Pontificia Accademia per la Vita, nel Documento *La prospettiva degli xenotrapianti – aspetti scientifici e considerazioni etiche*, p. 10, consultabile sul sito www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/aedlife/documents.

33 Come si legge nel Documento della Pontificia Accademia per la Vita, *La prospettiva degli xenotrapianti – aspetti scientifici e considerazioni etiche*, cit., p. 10, «non tutti gli organi del corpo umano sono in ugual grado espressione

di organi, quali l'encefalo e le gonadi, che «hanno una relazione inscindibile, per la propria funzione, con l'identità personale del soggetto, indipendentemente dalla loro valenza simbolica»³⁴, la liceità degli interventi aventi ad oggetto organi (ma anche tessuti) di natura meramente funzionale e quelli «con maggiore valenza *personalizzante*»³⁵ viene al contrario fatta oggetto, di volta in volta, di attento vaglio, e viene quindi stabilita «caso per caso, proprio in funzione della carica simbolica che vengono ad assumere nella singola persona»³⁶.

2. Il ricorso agli xenotrapianti tra questioni di fattibilità scientifica e problemi di condivisibilità etica

La pregnanza delle questioni etico/filosofiche poste dagli xenotrapianti non vale peraltro a relativizzare le problematiche di carattere squisitamente medico/chirurgico connesse all'impianto di organi e tessuti, ma anche cellule, di specie diverse in riceventi umani, soprattutto con riguardo alla denegata ipotesi di rigetto conseguente all'incompatibilità

della irripetibile identità della persona: ve ne sono alcuni che assolvono esclusivamente alla loro specifica funzione; altri, invece, uniscono alla funzione una forte e personale carica simbolica, che dipende inevitabilmente dalla soggettività dell'individuo; altri organi, poi, come l'encefalo e le gonadi, hanno una relazione indipendentemente dalla loro valenza simbolica».

34 Così, Pontificia Accademia per la Vita, nel Documento *La prospettiva degli xenotrapianti – aspetti scientifici e considerazioni etiche*, cit., p. 10, che, tuttavia, sul punto, non manca di precisare che «mentre l'encefalo è in relazione all'identità personale del soggetto in quanto organo che rappresenta la “sede principale della sua coscienza psicologica”, il “deposito” della sua memoria esistenziale, le gonadi lo sono in quanto organi deputati alla *gametogenesi* (produzione di gameti); esse rappresentano, per così dire, il “trasmettitore” mediante la procreazione, dell'identità personale (patrimonio genetico) del soggetto alla sua discendenza. Per questo motivo, mentre un ipotetico trapianto dell'encefalo non potrebbe in nessun caso essere considerato moralmente lecito, un eventuale trapianto di gonadi non lo sarebbe se fosse finalizzato alla funzione gameto-genetica. Diversamente, un trapianto di gonadi che fosse concepito esclusivamente a scopo ormonogenetico (cioè, per il ripristino di una funzione ormonale sufficiente), una volta assicurata l'integrità dell'identità personale del soggetto ricevente, e assicurata la mancanza di connessione con la procreazione, non presenterebbe particolari riserve mentali» (v. nota 62, con rinvio a M.P. Faggioni, *Il trapianto di gonadi. Storia e attualità*, in «Medicina e Morale», 1998, 48, pp. 15-46).

35 Sul punto, P. Cuet, *Quelques considerations ethiques, notamment sur l'identité lors de xénotrasplantations*, Path Biol (Paris) 2000, pp. 426-428.

36 *Ibid.*

di natura immunologica³⁷ e fisiologica tra le diverse specie, ovvero con riferimento alle complicazioni di tipo infettivologico³⁸.

37 «Quattro sono gli ostacoli immunologici da superare per realizzare con successo uno xenotrapianto da maiale a primate (umano o non umano). Primo fra tutti il *rigetto iperacuto* che è causato dagli anticorpi xenoreattivi preesistenti e dal complemento del ricevente che agiscono contro le cellule endoteliali dell'organo dell'animale donatore. Secondo, il rigetto acuto vascolare, causato dall'azione combinata degli anticorpi xenoreattivi indotti, dalle cellule *natural killer* attivate e dai monociti del ricevente. L'azione combinata di questi stimoli (anticorpi antitrapianto e cellule attivate del ricevente) attivano le cellule endoteliali dell'organo donato. L'attivazione delle cellule endoteliali causa infiammazione e trombosi (aggregazione piastrinica e attivazione della cascata coagulativa) con conseguente rigetto dell'organo. Terzo, lo xenotrapianto potrebbe anche essere soggetto al *rigetto mediato dalle cellule T*, così come avviene nell'allograpianto (trapianto tra individui della stessa specie). Infine, lo xenotrapianto potrebbe anche essere soggetto a *rigetto cronico*, problema quest'ultimo anch'esso comune all'allograpianto»; riassume così il rischio immunologico connesso all'espletamento di xenotrapianti la Pontificia Accademia per la Vita, nel Documento *La prospettiva degli xenotrapianti – aspetti scientifici e considerazioni etiche*, cit., pp. 2, 3, cui si rimanda per un approfondimento sul punto.

38 Sul punto, e per un rigoroso approccio alla questione, è opportuno evidenziare che: «Non vi sono allo stato attuale conclusioni scientifiche certe in ordine alle patologie infettive trasmissibili dall'animale all'uomo con xenotrapianti. È peraltro noto che tutte le specie animali ospitano virus, e fra questi anche dei retrovirus. Quindi sussiste in linea di principio la possibilità che agenti patogeni animali presenti in un organo trapiantato infettino il ricevente di trapianto»; così Comitato Nazionale per la Biosicurezza e le Biotecnologie, Gruppo di Lavoro sugli Xenotrapianti, *Linee guida per la sperimentazione clinica degli xenotrapianti*, cit., pp. 8ss., che, tra l'altro, prende atto di un rapporto pubblicato su *Science* (K. Paradis, G. Langford, Z. Long, W. Heneine, P. Sandstrom, W.M. Switzer, L.E. Chapman, C. Lockey, D. Onions, XEN 111, E. Otto, *Search for cross-species transmission of porcine endogenous retrovirus in patients treated with living pig tissue*, vol. 285, 1999, pp. 1236-1241), i cui risultati, alla luce della casistica esaminata, finiscono per confutare o comunque ridurre le preoccupazioni inerenti la trasmissione di malattie infettive dall'animale all'uomo. Tuttavia, tale rapporto, secondo quanto affermato dal Gruppo di Lavoro sugli Xenotrapianti, «benché incoraggiate», «da solo non costituisce dimostrazione sufficiente che cellule animali non trasmettono all'uomo agenti patogeni pericolosi». Tra l'altro, si legge sempre nel testo delle linee guida elaborato dall'organo consultivo del Governo, che si preoccupa altresì dei rischi cui pure la popolazione è esposta in caso di trasmissione di malattie infettive dall'animale all'uomo, «nel caso in cui un virus o un prione sia trasmesso al ricevente da uno xenotrapianto, sussiste la possibilità che da quel paziente venga trasmesso ad altre persone». Dal canto suo, invece, la Pontificia Accademia per la Vita, *La prospettiva degli xenotrapianti. Aspetti etici e considerazioni etiche*, cit., p. 5, riferisce che «sono stati identificati oltre sessanta agenti infettivi del maiale, con la potenziale capacità di causare malattie nell'uomo»; rimandando, al riguardo, nota n. 39, a D. Onions, D.K. Cooper, T.J.

Indiscutibilmente, tali problematiche, strettamente connesse alla connotazione ancora oggi in molti casi prettamente sperimentale della pratica *de qua*³⁹, rivestono un notevole rilievo per gli addetti ai lavori, la cui attività, in effetti, risulta in questo senso molto spesso condizionata, oltre che da notevoli pregiudizi etici, altresì da indubbie difficoltà di carattere oggettivo. Peraltro, si tratta di difficoltà ad oggi ancora non risolte neppure dall'auspicato ricorso ad animali appositamente trattati in laboratorio⁴⁰ per favorire la loro non insorgenza, stante la mancanza, allo stato, di risultati davvero apprezzabili, specie

Alexander, *et al.*, *An approach to the control of disease transmission in pig-to-human xenotransplantation*, 7, 2000, pp. 143-155. In particolare, nel documento si ricorda che: «Come in tutte le altre specie di mammiferi, i maiali contengono nel loro DNA sequenze che codificano retrovirus (PERV – *Porcine Endogenous Retro Viruses*)», rinviando al riguardo, alla nota n. 41, agli studi di J.D. Boeke, J.P. Stoye, *Retrotransposons, endogenousretroviruses, and the evolution of retroelements*. Quindi, si citano studi utili a dimostrare che «i PERV possono infettare *in vitro* cellule umane»; qui, alla nota n. 42, il richiamo è a C. Patience, Y. Takeuchi, R.A. Weiss, *Infection of human cells by an endogenous retrovirus of pigs*, in «Nature Med.», n. 3, 1997, pp. 282-286.

39 La prevalente connotazione sperimentale degli xenotrapianti è stata in passato sottolineata da F. Giunta, *Prudenza nella scienza versus prudenza nella scienza? In margine alla disciplina dei trapianti e degli xenotrapianti*, cit., p. 157.

40 Premesso che l'utilizzo di cellule di suino o delle stesse insule pancreatiche sono da tempo nella fase della sperimentazione sul paziente umano (su cui, cfr. M.K.J. Schneider, J.D. Seebach, *Xenotransplantation literature update May-October 2009*, in «Xenotransplantation», n. 16, 2009, pp. 555 – 562), è del luglio di quest'anno la notizia, apparsa su www.tg24.sky.it nonché su www.ilgiornale.it, secondo cui un team di ricercatori italiani avrebbe creato animali geneticamente modificati, pronti a diventare donatori per gli esseri umani, senza rischio di rigetto. Più precisamente, secondo quanto dichiarato dallo scienziato Cesare Galli, che ha guidato il suo team di ricercatori del laboratorio Avantea di Cremona, lui e la sua *equipe* avrebbero creato «maiali geneticamente modificati con la tecnica Crispr, quella del cosiddetto *editing* genetico»; il tutto «per consentire il trapianto di organi negli esseri umani senza il rischio di rigetto». In particolare, confermando la bontà di quanto anticipato dalla rivista *Science* nell'agosto del 2017 a proposito della concreta possibilità di creare nei maiali organi compatibili con l'uomo, lo scienziato ha annunciato che, a breve, a Bruxelles, inizierà la prima sperimentazione sull'uomo riguardante il trapianto di isole pancreatiche, prelevate dai maiali geneticamente modificati. Tra l'altro, sempre secondo quanto dichiarato da Galli, i maiali geneticamente modificati verranno utilizzati anche da una *start up* nata in Francia (di cui lui e il suo *team* sono soci) per creare farmaci che avranno lo scopo di ridurre il rischio di rigetto nei trapianti. Ma questo sarà solo l'inizio. L'intenzione, infatti, per il futuro, è quella di prelevare da tali maiali «anche organi salvavita, come il rene e il cuore». In ogni caso, conclude lo scienziato, «gli esemplari geneticamente modificati possono comunque essere utilizzati per la ricerca», ricordando che per l'Istituto zooprofilattico di Torino è stato clonato un maiale con la Sla per consentire ai medici di studiare la reazione ai farmaci e alle cure e l'evoluzione della malattia.

sotto il profilo del rischio infettivologico⁴¹. Del resto, a far data dal primo studio sperimentale del trapianto tra specie e generi diversi⁴², numerosi sono stati gli insuccessi⁴³ della medicina, di cui la letteratura specialistica ci informa, e

41 Come spiega P. Sobbrio, *op. cit.*, pp. 530-531, trattando del trapianto nell'uomo di organi da maiale transgenico, creato attraverso l'uso della tecnica dello *Sperm Mediated Gene Transfer*, la ricerca nell'ambito dello XT da maiale transgenico, reso quindi geneticamente compatibile con l'essere umano, pur non risolvendo il problema del rigetto acuto, al pari di quanto accade nei casi di allotrapianto, ha consentito invece di evitare il rigetto iperacuto «che ad oggi ha costituito il più grosso ostacolo alla riuscita dello XT». Tuttavia, «rimane ancora un aspetto non di facile soluzione, ossia la trasmissione di *virus* suini e la conseguente possibile ricombinazione degli stessi con *virus* umani».

42 Su cui, G. Corbellini, *Gli xenotrapianti: tra aspettative scientifiche ed improbabilità pratiche*, in «L'Arco di Giano», n. 21, 1999, p. 13.

43 Tra i tanti casi che, annoverati poi tra gli insuccessi della medicina, hanno scosso l'opinione pubblica ed alimentato fortemente il dibattito etico in tema nel corso degli anni '80, certamente è da annoverare, quale più significativo, quello di Baby Fae; neonata a cui, per la prima volta al mondo, venne innestato il cuore di un babbuino. Baby Fae (questo è il nome con cui divenne poi nota al mondo la bambina) era nata prematuramente con una sindrome cardiaca ipoplastica al lato sinistro del cuore, una malattia cardiaca congenita inevitabilmente fatale. In Baby Fae il lato sinistro del cuore era troppo piccolo rispetto al destro e, quindi, non era adatto a pompare la quantità di sangue necessaria alle dimensioni del corpo della piccola per più di poche settimane; per cui il 26 ottobre 1984 in lei venne innestato il cuore di un giovane babbuino. Al momento del trapianto la bambina era in condizioni critiche ed era indispensabile un intervento urgente anche solo per consentirle di sopravvivere per breve tempo. Alla mamma della piccola venne quindi prospettata la possibilità di ricorrere ad uno xenotrapianto; intervento che, con il suo consenso, venne immediatamente realizzato. In un primo momento, peraltro, le condizioni post-impianto della bimba apparvero buone. Purtroppo, però, la neonata morì il 15 novembre 1984 a causa di una necrosi progressiva del cuore innestato unitamente ad una grave insufficienza renale e polmonare. A seguito del decesso della bambina, che dimostrò la fallacia delle tesi di carattere scientifico al tempo formulate riguardo alla fattibilità ed alla buona riuscita di tal tipo di intervento, si animò anche un acceso dibattito etico, che coinvolse, tra l'altro, proprio la procedura chirurgica sperimentale alla quale la neonata era stata sottoposta. E ciò in ragione del fatto che «il mondo scientifico, in special modo quello statunitense, fu sconvolto dalla divulgazione della notizia che una nuova sperimentazione non terapeutica, ossia una sperimentazione senza una effettiva giustificazione terapeutica per il soggetto che vi si sottopone, era stata realizzata dopo quei casi di sperimentazione selvaggia condotti nel corso degli anni Sessanta, i quali avevano contribuito allo sviluppo della bioetica nord-americana»; giusto quanto evidenziato da M. Pennacchini, *Il trapianto eterologo. Storia, problemi etici e impatto psicologico nei pazienti in lista di attesa*, cit., pp. 35ss. Tra l'altro, sempre la studiosa ricorda che «la riflessione etica che ha preso corpo in relazione al caso di Baby Fae non ha avuto per oggetto esclusivamente la questione della sperimentazione non terapeutica e quella, ad essa strettamente correlata, del consenso informato, bensì essa si è focalizzata anche su altre problematiche quali la possibile violazione della "legge naturale", la liceità dell'uso degli animali quale "fonte" per gli xenoinnesti e l'allocazione delle risorse».

che testimoniano, specie all'inizio e comunque per molto tempo, il carattere pionieristico degli studi in ambito e delle relative concrete applicazioni.

È indubbio che, dalle originarie teorizzazioni sullo xenoinnesto di tessuti, ed in particolare della cornea⁴⁴ ovvero di sezioni di gonadi⁴⁵, ai primi studi sugli xenotrapianti di organi⁴⁶, fino ai più recenti tentativi di xenotrapianti di cellule, numerosi sono stati i passi in avanti compiuti dal sapere scientifico e dalla prassi medico/chirurgica in materia, che hanno infine consentito di annoverare molti di questi interventi tra quelli di tipo terapeutico comunemente praticati⁴⁷. Ugualmente, è innegabile che il progresso delle scienze di base, delle biotecnologie e della bioingegneria rende oramai possibile immaginare, con sempre maggiori probabilità di riuscita, in un prossimo futuro, ed in alcuni casi realizzare nel presente, «la ricostruzione “in vitro” di tessuti ed organi sani in grado di sostituire quelli malati»⁴⁸, in particolare a mezzo dell'impiego di cellule staminali dello stesso paziente⁴⁹, inopinabilmente utile ad evitare la stessa insorgenza di tutte le problematiche tipicamente connesse agli interventi di carattere trapiantologico, compresi gli xenotrapianti.

Tuttavia, ad oggi, è parimenti vero che, se da un lato i nuovi scenari appena disegnati rappresentano delle semplici, sia pur auspicabili, possibilità

44 Su cui, M. Pennacchini, *op. cit.*, pp. 18ss.

45 Al riguardo, *ivi*, pp. 19ss.

46 Sul punto, si rinvia ancora a M. Pennacchini, *op. cit.*, pp. 21ss.

47 Da anni, ad esempio, è pienamente entrata nella pratica clinica quella forma di xenotrapianto che prevede l'uso di valvole cardiache provenienti da bovini o suini, così come ricorda E. Cozzi, immunologo clinico dell'Azienda Ospedaliera di Padova, in un articolo a firma di R. Villa, *La ricerca italiana salvata dall'Europa*, reperibile sul sito www.scienzaonline.it/contenuto/articolo/roberta-villa/ricerca-italiana-salvata-dalleuropa/maggio-2016.

48 Un auspicio di tal tipo è presente già nel documento stilato, oramai anni fa, dal Comitato Nazionale per la Biosicurezza e le Biotecnologie, Gruppo di Lavoro sugli Xenotrapianti, *Linee guida per la sperimentazione clinica degli xenotrapianti*, cit., p. 7.

49 Già nel 2008, in un saggio da loro scritto, delle ricercatrici del Laboratorio di Biologia Cellulare e Xenotrapianto dell'Istituto Mario Negri di Bergamo, a proposito delle metodiche utili ad evitare i problemi di diversa natura connessi al ricorso ai trapianti, avvertivano di «un approccio completamente nuovo e ancora agli albori», «costituito dall'ingegneria dei tessuti che si prefigge di ricreare in laboratorio tessuti o organi mediante l'utilizzo di cellule che derivano dallo stesso paziente»; così M. Morigi, B. Imberti, *Cellule staminali e ricostruzione d'organo*, reperibile sul sito www.marionegri.it. Proprio quest'anno, poi, ed a riprova che la rigenerazione di tessuti ed interi organi a partire dalle cellule staminali è una delle frontiere più promettenti della biomedicina, altresì al fine di superare i problemi legati alla trapiantologia, un gruppo di ricerca inglese dell'Università di Newcastle è riuscita a creare in laboratorio la prima cornea realizzata interamente con cellule staminali (la notizia è reperibile sul sito www.blastingnews.com).

delle quali è ancora quantomeno dubbio l'impiego in funzione alternativa, se non addirittura sostitutiva, al trapianto tradizionale ovvero allo xenotrapianto, dall'altro anche quest'ultimo, come già evidenziato, non può affatto già definirsi una "realtà clinica", tale da rispondere sempre e comunque a quell'esigenza di superamento della cronica condizione di carenza di organi che ancora oggi si registra nel nostro, come in molti altri Paesi europei e non, ed a cui, invece, è naturalmente strumentale. Sicché, sotto tali profili, nella sua diffusione, la prassi degli xenotrapianti si attesta su percentuali tali, da risultare assolutamente stridenti con le ampie potenzialità di questo tipo di interventi.

A ciò si aggiunga che la serie successiva di allarmi alla salute collettiva ed individuale, registrasi a cavallo tra la fine degli anni '80 e gli inizi degli anni '90, a causa della diffusione di malattie quali l'HIV, la SARS, l'influenza aviaria, e, più recentemente, l'encefalopatia spongiforme bovina (meglio nota come "morbo della mucca pazza") non soltanto ha fortemente condizionato l'opinione pubblica, *quid est* l'accettazione sociale degli xenotrapianti, ma ha chiaramente influenzato altresì le stesse istituzioni, provocando, sia a livello internazionale⁵⁰ e sovranazionale, oltre che interno⁵¹, tutta una serie di interventi contrari a possibili sviluppi della sperimentazione in tale ambito. In questo senso, basterebbe ricordare anche solo la Raccomandazione dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa n. 1399 del 1999⁵². Con essa, infatti, rovesciando sue pregresse posizioni di sostanziale avallo della ricerca in materia, sia pur secondo una logica prudenziale⁵³,

50 Si ricordi, al riguardo, la Raccomandazione dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio n. 1399 del 29 gennaio 1999, con la quale l'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa ha invitato gli Stati membri ad adottare una moratoria sugli xenotrapianti in attesa che le conoscenze scientifiche fossero in grado di documentare i rischi per la salute umana.

51 A livello interno, a seguito della Raccomandazione dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa n. 1399 del 29 gennaio 1999, si è espresso l'organo consultivo del Governo, palesando analoghe preoccupazioni. Si rinvia quindi a Comitato Nazionale per la Bioetica, *Parere sulla proposta di moratoria per la sperimentazione umana di xenotrapianti*, Roma 19 novembre 1999.

52 Raccomandazione dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa n. 1399 del 29 gennaio 1999. Per un'analisi dei contenuti di tale raccomandazione si rimanda ad A. Loreti Beghé, L. Marini, *Profili giuridici degli xenotrapianti*, in «Rivista Internazionale dei Diritti dell'Uomo», n. 1, 2000, pp. 170ss.

53 In effetti, il 30 settembre 1997 il Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa adotta una Raccomandazione, la n. *R(97)15*, con la quale invitava gli Stati membri a regolamentare alcuni aspetti degli xenotrapianti, quali la ricerca di base, e la sperimentazione clinica, la sorveglianza di lungo periodo dei soggetti riceventi e le condizioni di trattamento degli animali allevati ai fini dell'espanto. Nel contempo, pur auspicando che, in futuro, questo tipo di trapianti possa essere annoverato

l'Assemblea si è infine pronunciata a favore di una moratoria in tema, sul presupposto che i rischi conseguenti al ricorso agli xenotrapianti fossero enormi, e che il livello di incertezza degli studi in materia fosse ancora tale da mettere in discussione la salute del singolo e della collettività, causa la possibile trasmissione di agenti patogeni dall'animale all'uomo⁵⁴. Uguali preoccupazioni vengono quindi espresse da molti comitati etici dei singoli Stati⁵⁵ cui la Raccomandazione è indirizzata, e, tra questi, per quel che concerne il nostro Paese, dal Comitato Nazionale per la Bioetica che, pur riconoscendo l'importanza che la ricerca scientifica riveste in tale ambito, e pur incoraggiandola in ragione delle sue positive ricadute sulla conoscenza medica e sulla utilizzazione industriale, condivide le motivazioni che ispirano la richiesta di moratoria ed aderisce alla stessa⁵⁶. Analogamente, nello

tra gli interventi terapeutici praticabile, il Comitato dei Ministri raccomandava agli stessi Stati di limitare al massimo i rischi di trasmissione di infezioni xenogene, conosciute e non, a danno della collettività.

- 54 Come più attentamente ci ricordano A. Loreti Beghé, L. Marini, *Profili giuridici degli xenotrapianti*, cit., p. 174: «Tale Raccomandazione invita il Comitato dei ministri ad operare affinché gli Stati membri dell'organizzazione adottino una moratoria degli xenotrapianti giuridicamente vincolante, in attesa che il progresso delle conoscenze scientifiche consenta di documentare con maggiore affidabilità i rischi per la salute umana da essi derivanti. La Raccomandazione in parola invita, inoltre, il Comitato dei ministri ad adottare le misure necessarie per trasformare la moratoria auspicata in un vero e proprio accordo internazionale, nonché ad esaminare l'opportunità di elaborare, in materia, un Protocollo addizionale alla Convenzione di Oviedo. Da ultimo, la Raccomandazione invita due organi sussidiari del Consiglio d'Europa (il Comitato direttivo per la bioetica ed il Comitato europeo per la sanità pubblica) a definire una strategia intesa ad equilibrare gli aspetti sanitari, etici e giuridici degli xenotrapianti, in base alla quale la comunità scientifica internazionale sia formalmente autorizzata ad avviare studi clinici in materia».
- 55 Sempre nel 1999, in argomento, si pronuncia anche il Comité Consultatif d'Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé, con l'*Avis* n. 61. In esso, il CCNE francese, pur senza negare l'importanza che gli xenotrapianti rivestono al fine di superare la cronica carenza di organi, afferma che i rischi di possibili infezioni conseguenti a tali innesti è tale da consigliare, almeno momentaneamente, un freno all'avvio della fase clinica, a prescindere dalla possibilità di far fronte ai problemi di rigetto.
- 56 Cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, *Parere sulla proposta di moratoria per la sperimentazione umana di xenotrapianti*, cit. Tra l'altro, come riconosciuto dallo stesso CNB, il parere che, nell'occasione, viene espresso, è perfettamente coerente «con gli orientamenti espressi in altri documenti». Sotto tale profilo, si rimanda, quindi, agli orientamenti espressi in *Donazione d'organo ai fini di trapianto*, 7 ottobre 1991; *Trapianti di organi nell'infanzia*, 21 gennaio 2014; *Sperimentazione sugli animali e salute dei viventi*, 17 aprile 1997; *Il problema bioetico del trapianto di rene da vivente non consanguineo*, 17 ottobre 1997. Sulle stesse posizioni del CNB si pone, peraltro, anche il Comitato Nazionale

stesso lasso temporale, a livello sovranazionale, la Commissione Europea è resa partecipe dalla *European Commission Health & Consumer Protection Directorate-General* non solo degli sviluppi registrati nel campo degli xenotrapianti, ma soprattutto delle preoccupazioni, di ordine propriamente scientifico, oltre che etico, da essi sollevati, avendo riguardo a tutti i soggetti coinvolti nella sperimentazione, compresi i viventi non umani.

Peraltro, a dimostrazione che, specie in questo ambito, la scelta a favore di una moratoria trova la propria *ratio* non solo nell'incertezza che circonda la prassi clinica degli xenotrapianti, ma nell'assenza di un canale comunicativo che consenta ai cittadini di affrancarsi dalle molte delle false paure che spesso circondano il ricorso a tali interventi, è significativo notare come, in maniera ricorrente, a quella stessa scelta le menzionate istituzioni affianchino l'invito ad «incentivare tutte le occasioni di dibattito pubblico al fine di diffondere la conoscenza su tali temi e di promuovere la consapevolezza etica di tutti i soggetti coinvolti, affinché si proceda ad una reale verifica del consenso sociale in merito»⁵⁷. In effetti, tale invito, che sottolinea la diversa natura degli ostacoli che si frappongono alla sperimentazione umana degli xenotrapianti, e che in certa misura svela il sviluppo quasi inestricabile che tra essi si crea, evidenzia la peculiare rilevanza che, in tale ambito, anche in prospettiva di una sua regolamentazione, assume l'incertezza che, sia in senso oggettivo, *quid est* scientifico, sia in senso soggettivo, conseguente cioè alla percezione sociale della portata di questi interventi, accompagna il ricorso alla tipologia di trapianti in esame.

3. Nuovi orizzonti della trapiantologia e diritto pubblico: per una riflessione sugli xenotrapianti in prospettiva costituzionale

Indiscutibilmente distanti dagli interessi propri dei giuristi ed in particolare dei costituzionalisti, già da sempre riottosi nell'occuparsi delle questioni di diritto poste dai nuovi scenari della trapiantologia⁵⁸, gli aspetti fin

per la Biosicurezza e le Biotecnologie, Gruppo di Lavoro sugli Xenotrapianti, *Linee guida per la sperimentazione clinica degli xenotrapianti*, cit., p. 8, che, infatti, «condivide la richiesta, avanzata sia dal Consiglio d'Europa (la Raccomandazione 1399 del 29 Gennaio 1999) sia dal Comitato Nazionale di Bioetica, di una moratoria riguardo agli interventi di xenotrapianti sull'uomo».

57 *Ibid.*

58 La trascuratezza dei giuristi nei riguardi del tema è stata sottolineata già molti anni fa da F. Giunta, *Prudenza nella scienza versus prudenza della scienza? In margine alla disciplina dei trapianti e degli xenotrapianti*, cit., p. 158.

qui considerati rivestono in realtà un'enorme importanza sul piano strettamente giuridico. E non solo per la loro idoneità a confutare i dubbi, propri di certa dottrina⁵⁹, in ordine alla rilevanza pubblicistica della tematica. Piuttosto, essi rilevano per la capacità che hanno, laddove fatti oggetto di più attenta riflessione, di consentire una più efficace e diretta comprensione delle specifiche problematiche che, nel confronto con quelle sollevate dalla trapiantologia in genere, sono poste dagli xenotrapianti, in ragione delle interrelazioni tra le diverse specie che con essi si realizzano.

Sotto tale profilo, infatti, non può negarsi che, sebbene dal punto di vista medico trapianti e xenotrapianti presentino indubbie affinità, «consistendo entrambi in pratiche terapeutiche ispirate al principio della beneficiabilità»⁶⁰, sul piano giuridico, invece, la connotazione ancora oggi per lo più sperimentale degli xenotrapianti non ne rende possibile un'assimilazione ai primi, che sono invece correntemente riconosciuti e qualificati come «pratica medica diffusa se non addirittura di *routine*»⁶¹. In effetti, molti sono gli elementi che, ad oggi, segnano in maniera netta la distanza che separa dai trattamenti medici *strictu sensu* intesi tali nuovi portati della chirurgia sostitutiva. Si consideri l'incertezza della prospettiva medico/chirurgica che, attualmente, ancora in molti casi governa interventi di questa natura. Ancor più significativa, però, è la portata attuale delle conoscenze scientifiche, tuttora incapace di pervenire a delle conclusioni certe ed univoche sia in relazione alle reazioni di rigetto del materiale organico trapiantato sia rispetto al pericolo di trasmissione di infezioni dall'animale all'uomo. Conseguentemente, a fungere da discriminare è soprattutto l'impossibilità di valutare *ex ante* i rischi connessi all'utilizzo di tali nuove tecniche biomediche e biotecnologiche, sia per il ricevente che per l'intera collettività.

Peraltro, gli stessi elementi che concorrono a qualificare questo tipo di interventi in termini sperimentali chiariscono altresì la portata delle molte questioni di diritto strettamente conseguenti al ricorso a tal genere di trapianti. Essi, infatti, finiscono, quasi inevitabilmente, per richiamare l'attenzione del giurista, ed in particolare del giuspubblicista, non soltanto sull'esigenza di tutelare, nella sua singolarità, la persona umana interessata

59 Trattando, infatti, dei profili costituzionali degli xenotrapianti, anni fa G. Cordini, *Xenotrapianti: i profili costituzionali*, in «Rassegna Amministrativa della Sanità», 2001, pp. 5ss., nell'*incipit* del suo saggio scriveva: «La prima questione da porre potrebbe essere così formulata: il tema degli xenotrapianti [...] propone riflessioni d'ordine costituzionale e in quale misura?».

60 Così, F. Giunta, *Prudenza nella scienza versus prudenza della scienza? In margine alla disciplina dei trapianti e degli xenotrapianti*, cit., p. 157.

61 *Ibid.*

da questo tipo di trapianto, il suo benessere psico/fisico e la sua dignità, ma anche sulla necessità di salvaguardare la salute pubblica, a mezzo di un adeguato apprezzamento dei rischi cui è esposta.

Tuttavia, proprio in relazione agli aspetti qui considerati, l'armamentario giuridico "classico" mostra in pieno la limitatezza degli strumenti da sempre utilizzati per la tutela di beni, quali quelli sopra evidenziati, di indiscussa rilevanza costituzionale. *In primis*, infatti, pare fin da subito dubbia l'adeguatezza della tradizionale garanzia offerta dal consenso informato al trattamento medico⁶²; così come controversa sembra l'applicabilità in ambito del principio di precauzione⁶³. Analogamente, assai problematica risulta la predisposizione di meccanismi in grado di consentire un monitoraggio pubblico, a fini di interesse generale, dello stato di salute dei singoli che si sono sottoposti ad uno xenotrapianto, in considerazione dei molti dubbi che ciò alimenterebbe riguardo alla «reale utilità della biotecnologia in parola (anche in termini di efficace allocazione delle risorse)»⁶⁴, oltre che in ragione del rischio di «una sensibile limitazione dei rapporti sociali dei soggetti riceventi»⁶⁵, che potrebbe addirittura condurre a «forme di restrizione della libertà personale di tali soggetti e dei terzi con cui i soggetti riceventi entrino in contatto»⁶⁶.

62 Sul punto, cfr. A. Loreti Beghé, L. Marini, *op. cit.*, p. 171; nonché, P. Sobbrío, *op. cit.*, p. 531.

63 Sull'«invocazione del principio di precauzione» in materia, cfr. F. Giunta, *Prudenza nella scienza versus prudenza della scienza? In margine alla disciplina dei trapianti e degli xenotrapianti*, *cit.*, pp. 162ss.

64 A. Loreti Beghé, L. Marini, *op. cit.*, p. 171.

65 *Ibid.* Ma, su tale profilo, si leggano altresì le considerazioni svolte da P. Sobbrío, *op. cit.*, pp. 531ss.

66 In questi termini, A. Loreti Beghé, L. Marini, *op. cit.*, p. 171. In maniera ancora più puntuale, P. Sobbrío, *op. cit.*, pp. 531ss., che, al riguardo, osserva: «Il paziente [...] posto davanti ad una prospettiva di morte certa, spesso si dichiara pronto [...] ad accettare un organo proveniente da maiale e anche ad accettare limitazioni nella sua vita personale fino ad abdicare ad alcuni tra i suoi più importanti diritti fondamentali. Questa scelta del paziente, che deriva dall'espressione della sua autonomia, comporta un riassetto totale anche dei rapporti familiari, o affettivi più in generale. Infatti, anche se il paziente rinuncia ad alcuni suoi diritti fondamentali questa scelta sarebbe priva di efficacia se anche coloro con i quali ha contatti più stretti non facessero altrettanto. I nodi che si presentano sono [...] difficili da sciogliere, in primis perché nessuno scienziato, ricercatore e/o esperto può dire, allo stato attuale delle conoscenze, quando, se e come il *virus* si manifesterà. Da ciò deriva una situazione d'incertezza che incide sui diritti del paziente e di chi lo circonda. Proprio per questo motivo, bisogna chiedersi se si può pensare di imporre, anche in seguito ad una scelta autonoma, per un tempo indefinito, non solo al paziente ma a quanti gli stanno vicino, di non avere più contatti sociali, di adottare determinate precauzioni e di rinunciare ad alcuni diritti fondamentali».

Sotto altro profilo, l'accento che, con sempre maggiore incisività, nel corso degli anni, è stato posto dagli studiosi sul carattere necessitato degli xenotrapianti, in ragione della scarsità delle risorse disponibili⁶⁷, non soltanto evidenzia l'insufficiente capacità di risposta che, per molto tempo, è stata dimostrata dal sistema normativo rispetto alla continua richiesta di favorire una maggiore disponibilità, attraverso il meccanismo delle donazioni, di organi e tessuti umani a fini di trapianto⁶⁸, ma, in una prospettiva di più ampio respiro, richiama altresì l'attenzione sull'importanza che, in tale ambito, riveste la ricerca di soluzioni condivise a livello sovranazionale ed internazionale⁶⁹. E ciò non soltanto allo scopo di garantire «un livello omogeneo di tutela dei diritti individuali e della dignità umana (anche con riferimento agli aspetti c.d. intergenerazionali), eque condizioni di accesso alla tecnologia in parola, nonché la giusta ripartizione, tra i membri della Comunità internazionale, dei benefici di natura non solo clinica derivanti dallo sviluppo delle tecniche di xenotrapianto, in linea con le esigenze formalizzate nel 1997 dalla Dichiarazione universale dell'Unesco sul genoma umano e i diritti dell'uomo, che proclama simbolicamente il genoma umano “patrimonio comune

Allo stesso tempo la studiosa si interroga altresì su quali diritti riconoscere «a coloro che, pur non avendo contatti diretti, né con il paziente né con chi gli vive vicino, potrebbero rischiare di contrarre il/i virus».

67 Sugli xenotrapianti come risposta ad un bisogno conseguente alla scarsità di organi e tessuti umani da trapiantare, cfr. M. Pennacchini, *Il trapianto eterologo. Storia, problemi etici e impatto psicologico nei pazienti in lista di attesa*, cit., pp. 9ss.

68 Si tratta di una circostanza attestata dal Centro Nazionale Trapianti, che, tuttavia, da ultimo registra un'importante inversione di tendenza. Secondo i dati raccolti, infatti, nel 2017 in Italia i donatori di organi sono aumentati del 18% rispetto all'anno precedente, raggiungendo la quota del 28,7 per milione di popolazione (rispetto al 24,3 del 2016). Tra l'altro, questi stessi dati attestano che il nostro Paese è sopra la media europea (Europa a 28 Stati: 18,4 donatori per milione di popolazione). Parallelamente, crescono anche i donatori utilizzati, con un + 11,7% sul 2016 (il 2017 si chiuderebbe con 23,9 donatori utilizzati per milione di popolazione contro il 21,4 dello scorso anno). Secondo il Centro Nazionale Trapianti si tratterebbe di una crescita mai registrata in Italia e che coinvolge sia la fase del *procurement* che gli interventi eseguiti. A beneficiare di questo incremento sono i pazienti in lista di attesa che, per il secondo anno consecutivo, registrano un calo. Su questo scenario positivo influisce anche il dato sulle opposizioni alla donazione che si attesterebbe al 28% per il 2017 contro il 32% di tutti gli accertamenti di morte del 2016. In termini di numeri assoluti, questa riduzione è pari al 15% in meno rispetto allo scorso anno. I dati *de quibus*, e ulteriori più specifiche notizie sulla situazione attuale in termini di donazioni di organi a fini di trapianti sono consultabili sul sito www.trapianti.salute.gov.it.

69 Tale auspicio, in realtà, è oramai risalente. Lo si ritrova, infatti, già in G. Cordini, *Xenotrapianti: i profili costituzionali*, cit., p. 6.

dell'umanità»⁷⁰. Ugualmente rilevante, infatti, è parso il diverso obiettivo di assicurare una migliore salvaguardia del benessere degli animali utilizzati a scopo di trapianto, da realizzare attraverso un delicato e pur necessario bilanciamento con le esigenze di sviluppo delle conoscenze scientifiche.

D'altro canto, le profonde divisioni che, sul piano dell'accettazione sociale, si registrano nei riguardi di tali pratiche, nel nostro, come in molti altri Paesi, non soltanto del contesto europeo⁷¹, interrogano i giuristi, oltreché sulle modalità di sensibilizzazione della società civile rispetto al tema degli xenotrapianti, altresì sui meccanismi di consultazione e di coinvolgimento del pubblico nell'elaborazione delle relative scelte politiche; il tutto con evidenti ed indubbi riflessi sia sul piano della scelta tra i diversi modelli di regolazione utili a normare la materia, sia su quello della caratterizzazione democratica del sistema, sempre più chiaramente pensata in termini partecipativi, e destrutturata, invece, nella sua originaria connotazione rappresentativa⁷².

Approcciato, dunque, dal punto di vista strettamente giuridico, ed anzi squisitamente pubblicistico, il tema degli xenotrapianti finisce insomma per intersecare una pluralità di piani di ricerca da sempre oggetto di interesse proprio dei costituzionalisti, la cui attenzione viene, infatti, di volta in volta richiamata sulla tutela della salute umana, nella sua diversa dimensione individuale e collettiva, e secondo le diverse modalità che impone il carattere terapeutico oppure sperimentale dell'intervento praticato, ovvero sulla salvaguardia del benessere degli animali. Quindi, viene attratta sulla necessità di bilanciamento di tali giuste pretese di garanzia con le altrettanto fondate esigenze di promozione e di sviluppo della ricerca in ambito, o anche sulle diverse problematiche connesse all'allocazione delle risorse

70 Così, A. Loreti Beghé, L. Marini, *op. cit.*, pp. 172-173.

71 Sul punto, il rinvio è a M. Tallacchini, F. Terragni, *Le biotecnologie. Aspetti etici, sociali, e ambientali*, Mondadori, Milano 2004, p. 94, che, studiando «gli approcci maggiormente innovativi in tema di regolazione di rischi», con uno sguardo ai Paesi d'oltreoceano, ricordano che: «A partire da 1999 il governo canadese ha avviato estese attività di informazione, sensibilizzazione e consultazione della società civile sul tema degli xenotrapianti. La campagna informativa si è articolata in una serie di incontri con il pubblico, organizzati in tutte le principali città canadesi, in forma di *town meeting*, nella costante pubblicazione di documenti ufficiali e di commento sugli xenotrapianti, in collegamenti via email di aggiornamento sui programmi di governo».

72 E ciò sempre che non si voglia concludere, come fa P. Sobbrío, *op. cit.*, p. 533, nel senso della tardività degli esercizi di democrazia partecipativa sugli xenotrapianti rispetto all'avanzare dei progressi fatti in campo «cellulare», «tanto che viene il dubbio che più che di partecipazione si possa parlare di forme di richiesta di legittimazione per poter effettuare le sperimentazioni».

disponibili, alla ricerca di soluzioni che, nel segno dell'equità, consentano di superare i problemi di scarsità. E viene altresì sollecitata a riflettere sull'importanza che, specie in tale contesto, riveste l'accettazione sociale delle politiche di carattere tecnico-scientifico. Il tutto, nella consapevolezza dell'uguale rimando da parte di ciascuna di tali specifiche problematiche all'unico interrogativo concernente l'ammissibilità degli xenotrapianti.

4. Sulle molte "criticità" del divieto di ogni sperimentazione finalizzata, a mezzo dell'impiego di animali, alle ricerche sugli xenotrapianti, nella diversa prospettiva interna ed europea

La ricerca di una risposta a tale quesito sposta oggi l'analisi sui contenuti del D.Lgs. 4 marzo 2014 n. 26⁷³, di recepimento, all'interno del nostro sistema ordinamentale, della direttiva 2010/63 sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici⁷⁴. È in sede di trasposizione dell'atto

73 D.Lgs. 4 marzo 2014 n. 26, inerente all'«Attuazione della direttiva 2010/63/UE sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici», adottato sulla base della L. 6 agosto 2013, n. 96, avente ad oggetto «Delega al Governo per il recepimento delle direttive europee e l'attuazione di altri atti dell'Unione europea – Legge di delegazione europea 2013», entrata in vigore il 4 settembre 2013. In effetti, tale decreto includeva, tra le direttive oggetto di recepimento di cui all'Allegato B, anche la direttiva 2010/63.

74 Si tratta della direttiva 2010/63/UE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 22 settembre 2010, sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici. Una disamina critica dei contenuti di tale direttiva è data dai contributi di R. Forastiero, *La tutela giuridica degli animali da esperimento: riflessioni sull'attuazione in Italia della direttiva 2010/63/UE*, in «Studi sull'integrazione europea», 2014, pp. 565ss.; e P. Puoti, *L'attuazione della direttiva 2010/63/UE sulla protezione degli animali da sperimentazione nel contesto dell'armonizzazione del mercato interno e il futuro della ricerca in Italia*, in «Studi sull'integrazione europea», 2016, pp. 301ss. Anzitutto, però, a tale direttiva, ed ai diversi profili di interesse sia teorico sia applicativo che essa presenta, è stato dedicato il volume a cura di A. Manciocco, E. Romano, F. Zoratto, I. Branchi, A. Berry, *Sperimentazione animale: aspetti teorici, normativi e applicativi della nuova Direttiva europea 2010/13*, Rapporti ISTISAN 11/39, Istituto Superiore della Sanità, Roma 2011, a cui si rimanda, segnalando in particolare i contributi di G. Panzini, *La nuova Direttiva europea 2010/63*; A. Dionisi, *Percorso della nuova Direttiva 2010/63/UE per l'Italia e scenario europeo*; G. Botta, *Significato e conseguenza della Direttiva europea 2010/63/UE per l'Italia*; G. Perretta, *Uso dei primati nella ricerca scientifica alla luce della nuova Direttiva*; M. Kuan, *Associazioni protezionistiche e nuova legislazione*, A. Vitale, *Evoluzione del principio delle 3R*; G. Calamandrei, *Progetto EATRIS: il benessere animale nella prospettiva della ricerca traslazionale*; A. Criado, A. Ferrara, *Criteri di severità delle procedure sperimentali nella nuova*

europeo, infatti, che tale *vexata quaestio* viene da ultimo definita a mezzo di una disposizione, tra le più controverse del dettato normativo *de quo*. Specie, infatti, nella formulazione originariamente proposta, il divieto in essa introdotto sembra fin da subito tradire in pieno la realizzazione di quegli obblighi di risultato imposti dalla stessa direttiva di cui pure vorrebbe garantire l'attuazione nell'ordinamento interno. Ancor più, però, il veto opposto ad ogni tipo di sperimentazione altresì finalizzata, a mezzo dell'impiego di animali, alle ricerche sugli xenotrapianti, qui intesi non solo come trapianti di "organi" ma anche di cellule e tessuti tra specie diverse, pare contraddire in pieno il rilievo fondamentale che, sia in ambito sovranazionale che a livello costituzionale interno, viene attribuito ai diversi beni ed interessi rilevanti in ambito.

In particolare, sotto tale ultimo profilo, risulta immediatamente evidente come tale divieto, unitamente ai limiti opposti alle ricerche sulle sostanze d'abuso, ugualmente previsto all'interno della trama normativa in questione, sacrifichi irragionevolmente le esigenze proprie della ricerca, impedita nella prosecuzione degli studi finalizzati alla cura di importanti patologie⁷⁵. Soprattutto, è palese come esso discrimini ingiustamente l'industria ad essa legata, di cui mortifica pure gli interessi, causa la perdita di competitività che, nel confronto con i soggetti stabiliti in altri Paesi, si registra sul mercato a danno dell'impresa italiana, ostacolata nella possibilità di partecipazione a bandi europei che prevedano l'utilizzo di tecniche di sperimentazione animale per xenotrapianti, ma anche per ricerche sulle sostanze d'abuso⁷⁶.

Al tempo stesso, risulta altrettanto semplice notare come, in prospettiva europea, il divieto *de quo*, valutato anche alla luce del complessivo disposto normativo in cui è calato, finisca per produrre «un forte impatto negativo sul corretto funzionamento del mercato interno, dovuto ai maggiori svantaggi che ne derivano per i ricercatori o le imprese, stabiliti o che intendano stabilirsi in Italia, in violazione dei principi fondamentali del diritto dell'Unione, quali il divieto di discriminazione, la parità di condizioni di concorrenza tra le imprese (art. 3, par. 3, TFUE), la libertà di ricerca scientifica (art. 179 TFUE), la libertà di stabilimento di ricercatori e

Direttiva europea 2010/63/UE; E. Cesana, Direttiva 2010/63 e impatto su allevamento e produzione degli animali da laboratorio.

75 Sul punto, ampiamente, P. Puoti, *op. cit.*, p. 319. Sempre a tal riguardo sia inoltre consentito il rinvio a F. Meola, *La tutela degli animali da sperimentazione nel contesto europeo*, in «Rivista di diritto comparato ed europeo», n. 2, 2019, p. 397.

76 Il profilo è attentamente analizzato da P. Puoti, *op. cit.*, pp. 319ss. Anche su tale profilo, sia altresì consentito il rinvio a F. Meola, *op. cit.*, p. 398.

imprese (art. 49 TFUE), la libera circolazione degli scienziati e dei ricercatori (art. 45 TFUE), la libera prestazione dei servizi connessi con le attività vietate (art. 56 TFUE)»⁷⁷. Il tutto, senza dimenticare il grave pregiudizio arrecato altresì a quell'esigenza di un'adeguata protezione della salute che ugualmente si impone alle istituzioni europee nell'esercizio delle competenze loro assegnate, ed ai singoli Stati membri in sede di attuazione delle misure adottate dalle prime (art. 9 TFUE).

Per gli aspetti qui considerati, quindi, anche a tacere dell'indubbia contrarietà di queste stesse disposizioni a prescrizioni di rango fondamentale in tema di diritti e libertà, oggi contenute nella Carta di Nizza⁷⁸ e già previste nella nostra Costituzione⁷⁹, è impossibile, per quanto qui interessa, negare evidenza all'aperto contrasto delle disposizioni *de quibus* con il «dovere di corretta e uniforme trasposizione che il diritto dell'UE impone a tutti gli Stati membri»⁸⁰, oltre che con l'obbligo di risultato, prescritto dalla direttiva, «di armonizzare le normative nazionali degli Stati membri in materia di protezione degli animali per fini scientifici, al fine di correggere le distorsioni del mercato interno derivanti dalla diversità delle legislazioni nazionali in materia di protezione degli animali utilizzato a fini scientifici, e in tal modo rimuovere gli ostacoli agli scambi prodotti e sostanze ottenuti ricorrendo alla sperimentazione»⁸¹.

È questa, infatti, la finalità che, a dispetto del titolo e degli obiettivi «di protezione degli animali utilizzati a fini scientifici» in esso fissati, la direttiva *de qua* assume effettivamente come propria, ad essa informando i contenuti delle disposizioni di cui si compone. Anzi, già l'art. 114⁸² in

77 Così, P. Puoti, *op. cit.*, p. 321.

78 Al riguardo cfr. *ibid.*

79 Sotto tale profilo, infatti, non può non rilevarsi che «si tratta di diritti e libertà, quali la libertà di ricerca scientifica, la libertà di impresa e il diritto alla salute, garantiti anche dalla Costituzione italiana (nell'ordine: articoli 9, 41 e 33 Cost.)»; così P. Puoti, *ibid.*

80 Così P. Puoti, *op. cit.*, p. 305.

81 In tal senso, *ivi*, p. 319. In argomento, si rinvia inoltre a F. Meola, *op. cit.*, p. 399.

82 Come è noto, tale articolo costituisce la base giuridica per l'adozione, a livello europeo, di atti normativi volti al riavvicinamento delle disposizioni legislative, regolamentari e amministrative degli Stati membri utili all'instaurazione, ovvero al funzionamento del mercato interno. In particolare, il ricorso agli atti di armonizzazione è assai diffuso nella prassi europea tutte le volte in cui il mantenimento delle normative nazionali in un determinato settore, pur oggetto di mutuo riconoscimento da parte di ogni singolo Stato membro, non basta a garantire l'eliminazione degli ostacoli alla libera circolazione dei beni e delle merci secondo le logiche proprie del mercato interno. Di fatto, l'adozione di una misura di armonizzazione riduce il divario esistente fra le diverse legislazioni nazionali in un determinato settore a mezzo della

cui essa si radica dimostra come scopo primo dell'atto normativo *de quo* sia proprio quello di neutralizzare il divario esistente tra i singoli Stati membri quanto alla disciplina attuativa della precedente direttiva⁸³ cui essa si sostituisce, ugualmente finalizzata al «riavvicinamento delle disposizioni legislative, regolamentari e amministrative degli Stati membri relative alla protezione degli animali utilizzati a fini sperimentali o ad altri fini specifici», in quanto di ostacolo al funzionamento del mercato interno⁸⁴. *Rectius*, a correggere le distorsioni registratesi nella fase attuativa delle prescrizioni in essa contenute, causa la dubbia portata interpre-

fissazione di *standards* ai quali tutte le normative nazionali dovranno conformarsi. Essa, inoltre, comporta che l'ambito materiale in cui la misura *de qua* è adottata non può più formare oggetto di autonoma regolazione da parte degli Stati membri, i quali, peraltro, non potranno neppure più far valere la possibilità di ricorso alle deroghe di cui all'art. 36 TFUE (in forza del quale la libera circolazione delle merci può subire intralcio in ragione della possibilità per i singoli Stati di opporvi «i divieti e le restrizioni all'importazione, all'esportazione e al transito giustificati da motivi di moralità pubblica, di ordine pubblico, di pubblica sicurezza, di tutela della salute e della vita delle persone e degli animali o di preservazione dei vegetali, di protezione del patrimonio artistico, storico o archeologico nazionale, o di tutela della proprietà industriale e commerciale»). Analogamente, essi non potranno neanche applicare misure nazionali più restrittive giustificate da «esigenze imperative», secondo quanto sancito dalla giurisprudenza della Corte europea nel caso *Cassis de Dijon* (sentenza 20 febbraio 1979, causa 120/78, *Rewe-Zentral c. Bundes monopolverwaltung für Branntwein*, punto 6). E ciò perché, in base a quanto statuito dalla Corte di Giustizia (sentenza 23 maggio 1996, causa C-5/94, *Hedley Lomas*, punto 8), l'adozione delle predette misure è esclusa in presenza di direttive che prevedano l'armonizzazione delle misure necessarie alla realizzazione dello specifico obiettivo perseguito. In questa ipotesi, infatti, devono essere adottate misure di protezione nell'ambito definito dalla direttiva di armonizzazione. Il sistema così delineato, dunque, palesa la chiara volontà del legislatore sovranazionale di escludere, in linea di principio, la possibilità di mantenere o introdurre misure statali derogatorie alla disciplina armonizzata. Tuttavia, lo stesso sistema consente di derogare a tali limiti, ma solo a mezzo di misure autorizzate dalle stesse Istituzioni UE, ai sensi delle clausole di salvaguardia previste dall'art. 114, paragrafi 4 e 5 TFUE, ovvero quando si tratti di misure consentite da clausola di deroga e/o salvaguardia inserite nell'atto armonizzato.

83 Si tratta della direttiva 86/609/CEE del Consiglio, del 24 novembre 1986, concernente il «Riavvicinamento delle disposizioni legislative, regolamentari e amministrative degli Stati membri relative alla protezione degli animali utilizzati a fini sperimentali o ad altri fini specifici». Tale direttiva è stata a suo tempo recepita con il D.Lgs. 27 gennaio 1992, n. 116, espressamente finalizzato all'«Attuazione della direttiva n. 86/609/CEE in materia di protezione degli animali utilizzati a fini sperimentali o ad altri fini scientifici».

84 L'atto *de quo*, infatti, aveva per base giuridica l'ex art. 100 del Trattato istitutivo della CEE, poi divenuto art. 95 TCE, e, in conseguenza dell'approvazione del Trattato di Lisbona, tradottosi nell'art. 114.

tativa di alcune di esse⁸⁵. D'altro canto, a marcare tale sua specifica vocazione è l'esplicita finalizzazione dell'atto *de quo* all'adozione di norme più dettagliate rispetto a quelle già predisposte allo stesso scopo dalla direttiva 86/609/CEE, quale risulta dai contenuti del 1° *Considerando*, che ne ribadisce altresì la strumentalità al funzionamento del mercato interno⁸⁶. Né, a diverse conclusioni potrebbe indurre il richiamo fatto dal 2° *Considerando* all'art. 13 TFUE⁸⁷, che espressamente assume le esigenze di tutela del benessere degli animali come assolutamente irrinunciabili nella formulazione nonché nell'attuazione delle politiche dell'Unione in settori strategici della sua azione. È indubbio, infatti, che, correttamente inteso⁸⁸, il richiamo alla necessità, per l'Unione e i singoli Stati che

85 Sulla dubbio portata interpretativa delle prescrizioni *de quibus*, R. Forastiero, *op. cit.*, p. 570.

86 In seno al 1° *Considerando* si ricorda infatti che: «Il 24 novembre 1986 il Consiglio ha adottato la direttiva 86/609/CEE volta a eliminare le disparità tra le disposizioni legislative, regolamentari e amministrative degli Stati membri relative alla protezione degli animali utilizzati a fini sperimentali o ad altri fini scientifici. Dall'adozione di tale direttiva sono emerse ulteriori divergenze tra gli Stati membri. Alcuni Stati membri hanno adottato misure nazionali di attuazione che garantiscono un elevato livello di protezione degli animali utilizzati a fini scientifici, mentre altri si limitano ad applicare i requisiti minimi stabiliti dalla direttiva 86/609/CEE. Tali disparità rischiano di costituire degli ostacoli agli scambi di prodotti e sostanze per lo sviluppo dei quali sono effettuati esperimenti su animali. Di conseguenza, è opportuno che la presente direttiva preveda norme più dettagliate al fine di ridurre tali disparità ravvicinando le norme applicabili in tale settore e al fine di garantire il corretto funzionamento del mercato interno». Si tratta di una puntualizzazione importante, anzitutto dal punto di vista formale, in quanto consente di definire l'atto in questione in termini di direttiva dettagliata. Non minore, però, ne è la rilevanza sul piano contenutistico. Su tale piano, infatti, essa chiarisce, in maniera assolutamente inequivoca, come la necessità di armonizzare le normative nazionali degli Stati membri in materia di protezione degli animali per fini scientifici non sia mai stata dettata dal fine principale di protezione degli animali, bensì da quello di correggere le distorsioni nel mercato interno derivanti dalla diversità delle legislazioni nazionali in materia di protezione degli animali utilizzati a fini scientifici. Per un approfondimento di tali profili, cfr. P. Puoti, *op. cit.*, pp. 307ss.

87 Art. 13 TFUE: «Nella formulazione e nell'attuazione delle politiche dell'Unione nei settori dell'agricoltura della pesca, dei trasporti, del mercato interno, della ricerca e dello sviluppo tecnologico e dello spazio, l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettano nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale».

88 Per una ricostruzione dell'esatta portata di tale rinvio, si rimanda a F. Meola, *op. cit.*, pp. 385ss.

ne sono parte, di «tenere pienamente conto delle esigenze in materie di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, nella formulazione e nell'attuazione delle politiche dell'Unione», anche nei settori qui rilevanti del mercato interno, della ricerca e dello sviluppo scientifico, deve essere inteso come bisogno di temperamento tra le esigenze proprie dell'armonizzazione e quelle del bilanciamento. E, in questa prospettiva, debba essere interpretato nel senso che «l'atto di armonizzazione deve assicurare il giusto temperamento tra opposte esigenze, quali la protezione degli animali da esperimento da una parte; e la necessità di garantire uguali condizioni tra le imprese e gli enti di ricerca degli Stati membri, al fine dello sviluppo di sostanze o prodotti da immettere e far circolare liberamente nel mercato interno, dall'altra»⁸⁹. In questa stessa direzione, del resto, rileva la chiara subordinazione della possibilità, pure riconosciuta agli Stati, di mantenere misure nazionali più rigorose, ovvero in grado di assicurare una maggiore protezione degli animali oggetto della disciplina armonizzata⁹⁰, all'assenza di ogni pregiudizio a danno del corretto funzionamento del mercato interno⁹¹, oltre che al rispetto di ben definiti limiti temporali⁹² e precise prescrizioni di carattere procedurale⁹³. Essa, infatti, rimarca in maniera ancor più significativa la rilevanza che, anche nell'ambito considerato, il legislatore europeo accorda alle esigenze proprie delle imprese e dei ricercatori. A dare infine pienamente ragione della bontà della chiave di lettura proposta è il disposto del 6° e del 10° *Considerando*, che, pur auspicando il ricorso a metodi alternativi, chiarisce in modo incontrovertibile come l'impiego

89 Così, P. Puoti, *op. cit.*, p. 307.

90 Sulla possibilità per gli Stati di conservare misure nazionali più rigorose, cfr. art. 2 della direttiva 2010/63/UE, cit.

91 Significativo, sotto questo profilo, è altresì il contenuto del 7° *Considerando*, che, pur ritenendo «opportuno consentire agli Stati membri una certa flessibilità nel mantenere le norme nazionali miranti ad una protezione più estesa degli animali», oltre a finalizzare il tutto all'interesse degli animali, subordina comunque tale possibilità alla circostanza che «ciò non pregiudichi il funzionamento del mercato interno».

92 Sotto tale profilo, si ricordi che, all'art. 2, la direttiva 2010/63/UE, cit., consente il mantenimento delle sole disposizioni interne già vigenti alla data del 09 novembre 2010; giorno, questo, precedente il termine finale concesso agli Stati per l'adozione delle «disposizioni legislative, regolamentari e amministrative necessarie per conformarsi alla [...] direttiva» (art. 61).

93 Al riguardo, si tenga conto, che, sempre in base a quanto stabilito al tempo dall'art. 2 della direttiva 2010/63/UE, cit., la deroga concessa agli Stati a favore del mantenimento della norma nazionale più rigorosa è ammessa solo nella misura in cui venga comunicata alla Commissione entro il 1° gennaio 2013.

di animali vivi a fini scientifici sia e continui ad essere «necessario per tutelare la salute umana e animale e l'ambiente»⁹⁴.

Alla luce della portata complessiva delle disposizioni appena menzionate appare dunque evidente come la direttiva in esame non neghi affatto la necessità di utilizzo di animali a fini scientifici⁹⁵. Piuttosto, nella consapevolezza di tale necessità, ed in vista del pur auspicato «obiettivo finale della completa sostituzione delle procedure su animali vivi a fini scientifici ed educativi non appena ciò sia scientificamente possibile»⁹⁶, essa si propone, espressamente ed esclusivamente, di migliorare «il benessere degli animali utilizzati nelle procedure scientifiche»⁹⁷, e di garantirne «un elevato livello di protezione»⁹⁸. E ciò a mezzo di una serie di disposizioni assolutamente espressive di una maggiore attenzione oggi rivolta dal legislatore sovranazionale nei riguardi della sofferenza degli animali utilizzati nelle procedure sperimentali, contrastata o comunque attutita grazie al ricorso ad una metodica sperimentale certamente meglio rispondente a tali necessità, nonché a mezzo dell'applicazione di misure, preventive ovvero successive, di contrasto di eventuali abusi⁹⁹. Tuttavia, nel

94 In forza del 10° *Considerando*: «Benché sia auspicabile sostituire nelle procedure l'uso di animali vivi con altri metodi che ne prevedano l'uso, l'impiego di animali vivi continua ad essere necessario per tutelare la salute umana e animale e l'ambiente. Tuttavia, la presente direttiva rappresenta un passo importante verso il conseguimento dell'obiettivo finale della completa sostituzione delle procedure su animali vivi a fini scientifici ed educativi non appena ciò sia scientificamente possibile. A tal fine, essa cerca di agevolare e di promuovere lo sviluppo di approcci alternativi. Essa cerca altresì di garantire un elevato livello di protezione degli animali il cui impiego nelle procedure continua ad essere necessario. La presente direttiva dovrebbe essere rivista periodicamente alla luce dell'evoluzione delle conoscenze scientifiche e delle misure di protezione degli animali».

95 «Essa, anzi, si basa su tale presupposto; significativamente rimarcato, tra l'altro, dall'assenza di qualunque divieto opposto agli Stati membri per quel che riguarda l'allevamento di animali a soli fini di sperimentazione»; sul punto, e nei termini *de quibus* si rinvia a F. Meola, *op. cit.*, in cui, alla nota n. 86, p. 387, si ricorda come si tratti di una conclusione che P. Puoti, *op. cit.*, pp. 311-312, trae direttamente dal testo della direttiva, e specificamente dal dettato dell'art. 10.

96 *Ibid.*

97 *Ibid.*

98 Al 6° *Considerando* si legge: «Sono disponibili nuove conoscenze scientifiche con riguardo ai fattori che influenzano il benessere degli animali nonché alla loro capacità di provare ed esprimere dolore, sofferenza, angoscia e danno prolungato. Per tale motivo è necessario migliorare il benessere degli animali utilizzato nelle procedure scientifiche rafforzando le norme minime per la loro tutela in linea con i più recenti sviluppi scientifici».

99 Sul punto, e per una disamina critica delle disposizioni in questione, sia nuovamente consentito rinviare a F. Meola, *op. cit.*, pp. 388-389.

loro insieme, tali disposizioni possono ragionevolmente intendersi quale semplice «tentativo, in parte riuscito, di innalzare il livello di protezione degli animali sperimentali rispetto alla normativa previgente all'interno dell'Unione»¹⁰⁰. Sarebbe, invece, di certo «fuorviante» concludere che «il livello di tutela degli animali ed, in particolare, degli animali da esperimento raggiunto sia il più alto possibile e non abbia bisogno di ulteriori aggiustamenti»¹⁰¹. «Anzi, ancor prima, sarebbe assolutamente opinabile indicare in tali finalità quelle, proprie e/o prioritarie, del legislatore europeo che norma la materia»¹⁰².

In ragione di ciò, allora, la possibilità di spiegare la rigidità delle scelte del legislatore interno in tema di xenotrapianti, e più in generale di sperimentazione animale, alla luce del quadro normativo europeo risulta operazione inopinabilmente priva di qualsiasi pregio. Essa, infatti, si scontra contro l'evidente mancanza, nel testo e nella *ratio* della direttiva in esame, «di qualunque appiglio utile ad intendere le determinazioni del regolatore pubblico sovranazionale riguardo alla salvaguardia degli animali impiegati a fini scientifici come espressive di un disegno politico volto all'affermazione dell'assoluta primazia degli interessi dei viventi non umani, quando non addirittura al riconoscimento di una loro qualche soggettività, in grado di neutralizzare la rilevanza ugualmente accordata, a livello sovranazionale, ai diversi interessi della sperimentazione e del mercato, e di garantire invece una tutela massima degli animali»¹⁰³.

Piuttosto, riguardata in questa prospettiva, la pretesa del legislatore italiano ad una maggiore tutela dei viventi non umani pone subito non pochi dubbi di legittimità¹⁰⁴, oltre che per contrasto con gli obblighi di risultato imposti dalla stessa direttiva di cui pure vorrebbe realizzare la trasposizione, altresì per violazione delle norme preposte dal nostro stesso ordinamento all'adat-

100 Così, R. Forastiero, *op. cit.*, p. 573.

101 *Ibid.*

102 Così, F. Meola, *op. cit.*, p. 390, a cui si rinvia per un tentativo di ricostruzione della *ratio* sottesa a tale erronea interpretazione del testo della direttiva in esame.

103 Al riguardo, cfr. *ivi*, pp. 391-392.

104 In realtà, prima ancora che sul decreto infine approvato dal Governo, è sull'art. 13 della legge di delegazione europea 2013 (legge n. 96 del 06 agosto 2013, entrata in vigore il 04 novembre 2013, avente ad oggetto la «Delega al Governo per il recepimento delle direttive europee e l'attuazione di altri atti dell'Unione europea – Legge di delegazione europea 2013»), contenente i «Criteri di delega al Governo per il recepimento della direttiva 2010/63/UE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 22 settembre 2010, sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici», che si attagliano molti dubbi da parte della dottrina. Sul punto, e per un approfondimento delle questioni di legittimità di cui qui si fa cenno, si rinvia a F. Meola, *La tutela degli animali da sperimentazione nel contesto europeo*, cit., pp. 395ss.

tamento al diritto europeo¹⁰⁵, ed in particolare di quelle che presiedono al recepimento delle direttive, e che al riguardo stabiliscono un chiaro divieto per il legislatore italiano di introdurre o mantenere negli atti di recepimento «livelli di regolazione superiori a quelli minimi richiesti dalle direttive»¹⁰⁶.

Tuttavia, ancor più che per i profili appena evidenziati, quella stessa pretesa solleva prontamente più di una perplessità quanto alla rispondenza di molte delle scelte che il legislatore interno va al tempo formulando ad un criterio di ragionevole bilanciamento dei diversi beni/interessi rilevanti in ambito.

In particolare, il sentito appello ad una correzione del decreto sulla sperimentazione animale, prima ed a prescindere dalle necessità poste dalla procedura di infrazione avviata ai danni del nostro Paese¹⁰⁷, evidenzia, in maniera assolutamente paradigmatica, come quelle stesse scelte vengano immediatamente percepite, specie dagli operatori del settore, come fortemente frustanti gli interessi della ricerca scientifica in ambito, in quanto in grado di ostacolare o comunque rallentare tutta una serie di studi dalle notevoli potenzialità benefiche a favore del miglioramento delle condizioni di vita e di salute di chi risulti affetto da patologie allo stato non curabili a mezzo dell'impiego degli strumenti propri della medicina tradizionale¹⁰⁸.

Indiscutibilmente, a fronte di ciò, la postilla che, in conseguenza di quello stesso appello, viene da ultimo aggiunta al decreto, e che oggi circonda la

105 Si tratta della legge 24 dicembre 2012, n. 234, contenente «Norme generali sulla partecipazione dell'Italia alla formazione e all'attuazione della normativa e delle politiche dell'Unione europea».

106 In effetti, la legge 24 dicembre 2012, n. 234, cit., all'art. 32, richiama gli articoli 24-bis, 24-ter e 24-quater della l. 246/2005 (*Semplificazione e riassetto normativo per l'anno 2005*) relativi all'analisi di impatto della regolazione (AIR) nei casi di norme interne di recepimento delle direttive, stabilendo che «gli atti di recepimento di direttive dell'Unione europea non possono prevedere l'introduzione o il mantenimento di livelli di regolazione superiori a quelli minimi richiesti dalle direttive».

107 Al riguardo, si ricordi che, dopo una prima procedura di infrazione avviata ai danni dell'Italia per ritardo nell'adempimento a seguito della scadenza del termine di trasposizione della direttiva *de qua*, fissata per il 10 novembre 2012 (su cui ci si permette di rinviare a F. Meola, *op. cit.*, p. 394 ed ivi alla ricostruzione della vicenda contenuta nella nota n. 115), nel 2016 la Commissione europea ha avviato una nuova procedura di infrazione ai danni del nostro Paese, questa volta per il non corretto recepimento della direttiva 2010/63, stante il carattere eccessivamente restrittivo della normativa interna di trasposizione (n. 2016/2013). In particolare, dopo aver inviato all'Italia una lettera di messa in mora con la quale ha dato avvio alla fase precontenziosa della procedura di infrazione ex art. 258 TFUE, come da comunicato stampa del 24 aprile 2016, la Commissione ha fatto a ciò seguire un parere motivato ex art. 258 TFUE.

108 Tali preoccupazioni sono efficacemente espresse da E. Cozzi, l'immunologo clinico dell'Azienda Ospedaliera di Padova, intervistato da R. Villa, *La ricerca italiana salvata dall'Europa*, cit., p. 1.

portata degli xenotrapianti oggetto di divieto riferendola ai soli trapianti di organi tra specie diverse, e non anche a quelli di cellule e tessuti¹⁰⁹, di fatto consentiti, permette, fin da subito, di evitare molte delle pesanti conseguenze naturalmente connesse alla rigidità iniziale del divieto in discussione.

Tuttavia, l'auspicio da ultimo formulato da parte di molti degli addetti ai lavori a favore di un subitaneo e significativo intervento sanzionatorio da parte dell'autorità europea¹¹⁰ ai danni del nostro Paese, che valga a sollecitare una correzione del decreto infine approvato, attesta, in termini inequivocabili, come, anche così emendato, il dettato normativo in esame continui ad avere delle ricadute assolutamente importanti ancora in molti settori della ricerca¹¹¹, ma anche sulle aspettative di benessere di chi è sempre in attesa di trapianto, come dimostra, ad esempio, l'incidenza in negativo esercitata sulle condizioni di salute e sulle prospettive di vita del malato dall'inibizione di ogni ricerca finalizzata a comprendere, a mezzo degli xenotrapianti, quale sia la risposta immunitaria responsabile del rigetto del trapianto da uomo a uomo¹¹².

Al tempo stesso, se valutato in questa prospettiva, l'auspicio *de quo* tradisce altresì i molti dubbi che fin da subito il testo normativo solleva in ordine al *balancing test* ad esso sotteso, ed alla sua ragionevolezza. In questo senso, quindi, esso richiama l'attenzione sulle molte altre criticità sotto tale profilo presenti all'interno della trama normativa tessuta dal legislatore italiano, che di fatto consegna infine all'interprete un quadro normativo dai contenuti ogget-

109 In effetti, nella formulazione in ultimo approvata, l'art. 5, comma 2, lett. d), D.Lgs. 4 marzo 2014 n. 26, cit., richiama l'art. 3, comma 1, lettera q) del predetto decreto. Ed è proprio in forza di tale richiamo che, oggi, il divieto di xenotrapianti deve essere interpretato come limitato ai trapianti di "organi" tra specie diverse, con esclusione, quindi, dei trapianti di sole cellule o tessuti, che devono pertanto ritenersi consentiti.

110 «L'Italia deve correggere il decreto che fa male ai pazienti e agli animali, non solo alla ricerca»; sono queste le parole con cui si apre l'articolo di R. Villa, *La ricerca italiana salvata dall'Europa*, cit., p. 1, che, unitamente al titolo, sottolineano non solo l'urgenza di un intervento correttivo della normativa italiana, D.Lgs. 4 marzo 2014 n. 26, cit., di recepimento della direttiva 2010/63/UE sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici, ma l'importanza del ruolo al riguardo svolto all'autorità europea, il cui intervento, a mezzo della procedura di infrazione, viene chiaramente considerato essenziale ai fini del salvataggio della ricerca italiana, e non solo. «La procedura di infrazione da parte dell'Europa», infatti, giusto quanto sottolineato nell'articolo a p. 2, «restituisce ai pazienti che ne avranno bisogno in futuro la speranza di migliori prospettive».

111 Su tali ricadute, E. Cozzi, nell'intervista condotta R. Villa, *La ricerca italiana salvata dall'Europa*, cit., p. 2.

112 Su cui, nuovamente, E. Cozzi, in R. Villa, *La ricerca italiana salvata dall'Europa*, cit., p. 2. Sul punto, e per un approfondimento, si rimanda alle ulteriori osservazioni svolte sempre da E. Cozzi, *Uso degli animali nella ricerca medica: gli xenotrapianti*, in www.lincci.it.

tivamente poco lineari, se non addirittura contraddittori¹¹³. Paradigmatiche, in questo senso, sono le disposizioni che, nel loro insieme, definiscono possibilità e condizioni di allevamento degli animali destinati ad essere utilizzati nelle procedure di sperimentazione, altresì in quelle finalizzate alle ricerche sugli xenotrapianti. A fronte di un più generico e generale principio contenuto nella direttiva, che obbliga ad utilizzare le specie elencate nell'apposito allegato solo per le procedure per le quali sono state allevate, senza riconoscere alcuna possibilità in capo agli Stati membri di vietare l'allevamento degli animali da sperimentazione, e nulla prevedendo nello specifico riguardo all'allevamento degli animali geneticamente modificati¹¹⁴, il decreto adottato dal Governo italiano, in forza del relativo criterio di delega¹¹⁵, stabilisce norme assolutamente più restrittive. E ciò sia per quel che concerne l'allevamento di animali geneticamente modificati, consentito solo «previa valutazione del rapporto tra danno e beneficio, della effettiva necessità della manipolazione, del possibile impatto che potrebbe avere sul benessere degli animali e dei potenziali rischi per la salute umana, animale e per l'ambiente»¹¹⁶, sia per quanto riguarda l'allevamento nel territorio nazionale di cani, gatti e primati non umani destinati alla sperimentazione, categoricamente vietato¹¹⁷. Ebbene, è indubbio che tali prescrizioni, ed in particolare quelle concernenti il trattamento degli animali transgenici, oltre che discriminatorie a danno dei ricercatori e degli enti di ricerca stanziati sul territorio nazionale, e violative della libertà di ricerca, comportino un maggior spreco di risorse economiche, stante la necessità per gli addetti ai lavori di procurare tali animali in altri Paesi, in cui il loro allevamento è consentito. Ma, per quel che rileva, è soprattutto inopinabile che quelle stesse prescrizioni determinino infine un peggioramento delle condizioni di benessere degli stessi animali, soggetti al trasporto da altri luoghi, ovvero all'acquisizione da allevamenti extraeuropei non in linea con i criteri di cura e protezione vigenti nel vecchio continente¹¹⁸. Per tali profili, quindi, oltre che contraddittorie con il quadro normativo europeo, e specificamente con quel principio di tutela del benessere degli animali in esso accolto, nonché violative di taluni diritti e libertà fondanti l'ordinamento sovranazionale, quali la libertà di impresa, il diritto di esercitare un lavoro o un'attività professionale e il diritto di stabilimento, le

113 Anche ai fini di una disamina complessiva delle molte contraddittorietà insite nella normativa italiana di recepimento della direttiva 2010/63/UE si rinvia a F. Meola, *op. cit.*, pp. 393ss.

114 Art. 10, comma 4, D.Lgs. 4 marzo 2014 n. 26, cit.

115 Art. 13, comma 1, lett. e), della L. 6 agosto 2013, n. 96, cit.

116 Art. 10, comma 4, D.Lgs. 4 marzo 2014 n. 26, cit.

117 Art. 10, comma 5, D.Lgs. 4 marzo 2014 n. 26, cit.

118 Su tali aspetti P. Puoti, *op. cit.*, p. 324.

disposizioni *de quibus* si palesano assolutamente confliggenti con le finalità assunte come proprie dal legislatore italiano in sede di recepimento della direttiva in esame. Alla scelta di questi di innalzare il livello di protezione degli animali, migliorandone le condizioni di benessere, fa, infatti, da contraltare un disposto normativo che, in realtà, ne peggiora sensibilmente la situazione. D'altra parte, anche il divieto assoluto di allevamento di cani, gatti e primati, in quanto *ex novo* introdotto dal legislatore italiano, non solo fa emergere in pieno il contrasto tra la normativa interna e la direttiva europea, ma mette altresì chiaramente in luce la contraddittorietà intrinseca della prima, in cui il divieto *de quo* convive con la piena legittimità dell'impiego di tali animali nella ricerca.

5. “Compromesso” politico e “(non) senso” giuridico nella normativa italiana di «Attuazione della direttiva 2010/63/UE sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici»: osservazioni critiche conclusive

Quid ergo? A fronte di un divieto e, più genericamente, di un testo normativo chiaramente contrario, per molti profili, agli interessi della ricerca, poco attento nei riguardi delle prospettive di cura a vantaggio dei malati, conseguenti ai possibili sviluppi delle conoscenze scientifiche in materia, ed altresì contraddittorio rispetto alle finalità, pur inopinabilmente perseguite, di salvaguardia del benessere dei viventi non umani sottoposti alle procedure sperimentali, è indubbia la centralità che assume la ricerca, al fondo di tale normativa, di una qualche *ratio legis*.

Proiettata in questa prospettiva, però, l'analisi finisce per spostarsi, o meglio per scivolare, quasi naturalmente, su un piano squisitamente politico. È su questo piano, infatti, che sia i profili di illegittimità costituzionale che possono sollevarsi con riferimento al dettato legislativo interno in ragione della non corretta trasposizione della direttiva in esame¹¹⁹, sia le concrete conseguenze di carattere istituzionale comunque derivate dalla non perfetta aderenza della normativa interna alle prescrizioni europee¹²⁰ «rintracciano una matrice sostanzialmente unitaria»¹²¹.

119 Per un maggiore approfondimento di tale profilo, pure più volte accennato nel corpo del testo, sia consentito nuovamente il rinvio a F. Meola, *op. cit.*

120 Qui, il riferimento è, in particolare, alla nuova procedura di infrazione avviata dalla Commissione europea ai danni del nostro Paese, nel 2016, questa volta per il non corretto recepimento della direttiva 2010/63. Su tale nuova procedura di infrazione vedi *supra*, nota n. 107. Sul punto, inoltre, per un approfondimento, si rimanda nuovamente a F. Meola, *op. cit.*, pp. 395 e 403 ed *ivi*, rispettivamente note n. 117 e 159.

121 Così, F. Meola, *op. cit.*, p. 403.

Al riguardo, riflettendo sul tema in una prospettiva più ampia, in grado di cogliere l'approccio complessivo del legislatore italiano rispetto alla problematica concernente l'impiego degli animali in sede sperimentale, si è già scritto di quanto sia difficile

negare che la dubbia tenuta dell'impianto normativo infine prodotto dal Governo rispetto ad un pluralità di parametri costituzionali, oltre che alle norme che disciplinano l'adattamento del nostro ordinamento al diritto europeo, ed ancor prima l'evidente contrarietà del dettato legislativo alle corrispondenti prescrizioni della direttiva oggetto di recepimento, siano conseguenza di un difficile e pur necessario compromesso cui le forze politiche sono state chiamate a fronte delle resistenze opposte dalle associazioni a difesa degli animali avverso la pretesa, propria del mondo scientifico e della ricerca, al pieno rispetto degli obblighi di risultato imposti dalla direttiva. Un compromesso, quindi, tra le esigenze di sviluppo del sapere biomedico e delle sue applicazioni, cui è ancora certamente strumentale l'impiego in laboratorio degli animali, e le opposte richieste di piena tutela di questi, a mezzo dell'abolizione del loro uso a fini sperimentali. Ovvero, tra questo tipo di richieste e gli interessi di natura altresì economica delle imprese che investono nel settore.¹²²

Si tratta di conclusioni ovviamente riferibili altresì, nello specifico, al divieto, fissato infine dal legislatore italiano, di ogni sperimentazione finalizzata, a mezzo dell'impiego di animali, alle ricerche sugli xenotrapianti, nell'accezione sopra specificata. In certa misura, anzi, proprio il distinguo che il legislatore opera nella formulazione della disposizione in commento, e che definisce in ultimo la portata del divieto *de quo*, svela, forse meglio di ogni altro elemento si offra in questo senso alla valutazione dell'interprete, la natura compromissoria della scelta governativa.

Diversamente, la possibilità di ravvisare a base di tale scelta ragioni di carattere squisitamente scientifico è destinata ad essere immediatamente sconsigliata dall'assoluta indisponibilità di metodi alternativi in grado di consentire la messa al bando della sperimentazione animale. Allo stesso tempo, a fronte di ciò, e del convincimento, oramai diffuso e condiviso, circa la necessità di impiego di animali vivi a fini scientifici, in funzione di tutela della salute umana e animale oltretutto dell'ambiente, nonché a proposito della strumentalità degli xenotrapianti al progresso in molte aree della ricerca, anche la possibilità di intendere tale scelta come conseguente a stringenti motivazioni di tipo etico risulta sempre più complessa. Mancano, infatti, argomentazioni contrarie a tali possibili impieghi dei viventi non umani che non siano semplicemente frutto di un qualche pregiudizio o anche di certo fanatismo.

122 In questi termini, F. Meola, *op. cit.*

Tuttavia, riconoscere il carattere compromissorio delle scelte positivizzate a livello ordinamentale nazionale non vale a sciogliere i molti dubbi e a risolvere le tante contraddizioni che quello stesso testo pone sul piano strettamente giuridico.

Sotto tale profilo, però, è facile ipotizzare che l'intervento sanzionatorio da parte dell'Europa sarà presto seguito da un diverso e più incisivo controllo di carattere interno, che costringerà a riscrivere i contenuti del decreto in esame, per adeguarli alle conferenti prescrizioni sovranazionali, nonché per conformarli a quel complesso di regole che, nel nostro sistema ordinamentale, sono preposte ad assicurare l'adeguamento di questo al diritto europeo, ma soprattutto per garantirne la rispondenza ai valori costituzionali rilevanti in ambito.

Altrettanto facile, peraltro, è prevedere che difficilmente la strada allo scopo percorsa sarà quella parlamentare. Ma, come in tutti i casi in cui finalità di questo tipo vengano perseguite *ex post* e al di fuori delle aule di rappresentanza della volontà popolare, anche nell'ambito considerato l'ipotesi formulata risulta fortemente problematica, almeno quanto lo è la riscrittura, per quel che qui interessa, del decreto in esame.

GAETANO DI PALMA

QUALE TIPO DI DOMINIO UMANO SULL'AMBIENTE?

Riflessioni su alcuni riferimenti biblici

La tradizione ebraico-cristiana, che ha il suo fondamento nei due Testamenti da cui è composta la Bibbia, è stata messa sul banco degli imputati nel recente passato con l'accusa di aver fornito un supporto ideologico-religioso all'intenso e sistematico sfruttamento – per alcuni un “saccheggio” vero e proprio – ambientale imposto dagli esseri umani, soprattutto a cominciare dalla Rivoluzione industriale¹. Le radici di tale atteggiamento sono state individuate nel celebre racconto della creazione contenuto nel capitolo primo della Genesi, dove ai vv. 26 e 28 si legge:

²⁶E Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e *domini* (*w'yirdû*) sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra” [...]. ²⁸Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; *soggiogate* (*wekibšuhā*) e *dominate* (*ûr'dû*) sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra”.

Il lettore resta colpito dalla ricorrenza di due verbi, “dominare” e “soggiogare”, che in ebraico suonano rispettivamente così: *kābaš* e *rādāh*. Proponiamo, pertanto, nella prima parte di questo contributo un excursus sul significato di questi due verbi. Nella seconda parte, invece, presenteremo

1 Su tale questione cfr. in particolare R. Vinci, *La relazione tra creatore, creazione e creature. Aspetti etici e pastorali*, Regione Basilicata, Rionero in Vulture (Potenza) 2012. Bisogna aggiungere che se l'economia capitalista è stata, e continua a essere, molto “aggressiva” nei confronti dell'ambiente, l'economia socialista non è stata da meno. Basti pensare al disastro ambientale del lago d'Aral, prosciugato per il 75% durante il periodo dell'Unione Sovietica, poiché erano stati deviati due fiumi immissari per intensificare la coltivazione del cotone. Nell'ultimo ventennio il Kazakistan si è impegnato a salvare il lago, ottenendo buoni, per quanto ancora parziali, risultati. Inoltre, è noto l'altissimo livello dell'inquinamento dell'aria e delle acque nella Repubblica Popolare Cinese, nonché una lunga serie di interventi sull'ambiente per incrementare l'industrializzazione, specialmente quella detta “pesante”.

brevemente il modo di considerare gli animali nel mondo biblico. Tireremo, infine, qualche conclusione che, a nostro parere, riscattando il pensiero biblico dall'accusa di cui si diceva, non ne fa tecnicamente una fonte di diritto ambientale ma almeno un ispiratore.

1. I verbi “dominare” e “soggiogare”

Iniziamo in questo primo paragrafo a discutere il senso dei due verbi ebraici contenuti in *Gen* 1,26-28, per tentare di comprendere meglio la *mens* dell'autore biblico. Occorre, però, riservare qualche pagina alla descrizione di *Gen* 1,1-2,4a, nel cui ambito essi sono situati.

1.1. Il racconto sacerdotale della creazione

La Bibbia si apre con il racconto della creazione proveniente dalla tradizione sacerdotale. Il racconto comincia in *Gen* 1,1 per terminare in *Gen* 2,4a, ed è scandito da un ritornello, che segna la divisione delle opere nelle varie giornate: «E fu sera e fu mattina», seguito dalla numerazione dei giorni (cfr. *Gen* 1,5.8.13.19.23.31). La creazione dell'uomo, cioè di *'ādām*, è collocata nel sesto giorno, l'ultimo dedicato da Dio al lavoro, di cui si parla nei vv. 24-31 di questo capitolo. Il nostro obiettivo, partendo dal dato espresso dal racconto genesiaco, è cercare di cogliere quale tipo di dominio s'intende che debba esercitare l'essere umano sull'ambiente secondo la tradizione biblica.

1.2. La struttura di *Gen* 1,24-31.

Il primo passo da compiere consiste nell'esplorazione del brano genesiaco. Per fare questo, occorre affrontare esegeticamente il testo, concentrandosi poi sulla parte che interessa maggiormente. Abbiamo delimitato la porzione di testo, corrispondente alla sesta giornata della creazione, che inizia nel v. 24. L'attività di questa giornata è descritta fino al v. 31a ed è articolata in tre momenti introdotti dalla frase «Dio disse»². Il primo (A),

2 Rileviamo, inoltre, altri due elementi: alla fine del v. 24, dopo aver disposto che cosa la terra debba produrre, e alla fine del v. 30, dopo aver stabilito il tipo di cibo per gli esseri viventi, si legge la frase «e così avvenne»; similmente, al termine del v. 25, con cui si conclude il primo momento (A), e al v. 31, nel terzo momento (C), prima della formula con cui si chiude ogni descrizione del lavoro compiuto nella giornata, troviamo l'approvazione di quanto è stato fatto,

composto dai vv. 24-25, riguarda la creazione degli animali; il secondo (B), comprendente i vv. 26-28, tratta la creazione dell'uomo e il compito affidatogli in rapporto agli animali; il terzo (A'), includente i vv. 29-31a, concerne l'assegnazione del cibo, l'erba verde, a uomini e animali. Nel v. 31b c'è il tipico ritornello che segna anche la conclusione della sesta e ultima giornata di lavoro³.

Ognuna delle tre parti dev'essere, poi, esaminata separatamente, per riscontrare altri elementi stilistici che aiutino a penetrarne il senso. I vv. 24-25 presentano una struttura nella quale si distinguono tre momenti: nel v. 24 la manifestazione del proposito divino (*a*); nel v. 25a l'esecuzione concreta (*b*); nel v. 25b la valutazione (*c*). Si noti l'insistenza sul vocabolo *mîn*, "specie", ripetuto cinque volte nell'espressione *l'mînāh*, per dire che ciascuna delle tre categorie di animali è stata creata "secondo la loro specie". La struttura è questa:

- | | | | |
|-------|----------|--|---|
| v. 24 | <i>a</i> | Dio disse: "La terra produca
esseri viventi
bestiame, rettili e bestie selvatiche
E così avvenne: | <i>secondo la loro specie:
secondo la loro specie".</i> |
| v. 25 | <i>b</i> | Dio fece le bestie selvatiche
e il bestiame
e tutti i rettili del suolo | <i>secondo la loro specie
secondo la propria specie
secondo la loro specie.</i> |
| | <i>c</i> | E Dio vide che era cosa buona. | |

Nella terza parte, invece, si trova la duplicazione del comando circa la questione del cibo: nel v. 29 Dio si rivolge agli esseri umani per indicare loro come cibo i vegetali (*a*); nel v. 30 egli assegna anche agli altri esseri viventi i vegetali quale cibo (*b*); infine, nel v. 31a la valutazione (*c*). Con il v. 31b si dichiara il completamento del senario, in quanto è terminato il lavoro (*d*). Ecco lo schema:

dichiarandolo "buono/bello" con l'aggettivo ebraico *tôb*. Questi due elementi non sono presenti nel secondo momento (B).

3 Cfr. A.E. Steinmann, *A Note on the Refrain in Genesis 1: Evening, Morning, and Day as Chronological Summary*, in *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament* 5, n. 2, 2016-2017, pp. 125-140.

- | | | | |
|-------|--|--|-------------------------|
| v. 27 | Dio creò l'uomo
maschio e femmina | <i>a sua immagine;</i>
<i>a immagine</i> di Dio | creò lui;
creò loro. |
| v. 28 | Dio li benedisse e disse loro:
«Siate fecondi e moltiplicatevi,
riempite la terra;
<i>soggiogatela e dominate</i>
sui pesci del mare
e sugli uccelli del cielo
e su ogni essere vivente,
che striscia sulla terra». | | |

Ci bastino queste considerazioni, rimandando alla fine della discussione sui verbi “dominare” e “soggiogare” le relative conclusioni⁵.

1.3. *Il verbo rādāh*

Nel testo corrispondente della versione dei Settanta esso viene tradotto con il verbo ἄρχω: nel v. 26 *jirdû* (iussivo) con ἀρχέτωσαν (imperativo aoristo), nel v. 28 *ʿdû* (imperativo) con ἄρχετε (imperativo presente). Il significato del verbo ἄρχω nella Settanta è “essere superiore”, “essere il primo”, “comandare”⁶.

La Vulgata, a sua volta, rende al v. 26 *praesit*, composto del verbo *sum*, che vuol dire “essere a capo”, “presiedere”, “governare”, ma anche “proteggere”⁷, e al v. 28 *dominamini*, imperativo del verbo deponente *dominor*, connesso con il vocabolo *dominus*, il “signore”, il “padrone”.

Sull'etimologia di quest'ultimo termine è opportuno soffermarsi. Un grammatico romano del II secolo d.C., Sesto Pompeo Festo, nell'epitome di un'opera di un grammatico di epoca augustea, Verrio Flacco, scrive

5 Per ulteriori approfondimenti, cfr. pure R.H. Hiers, *Reverence for Life and Environmental Ethics in Biblical Law and Covenant*, in *Journal of Law and Religion* n. 13, 1996, pp. 127-188, in particolare pp. 129-134.

6 Secondo G. Semerano, *Le origini della cultura europea. II. Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua greca*, Leo S. Olschki, Firenze 1994, p. 39 in ἄρχω ci sarebbe un'interferenza dei verbi accadici *arāhu* ("essere rapido") e *šarāhu* ("essere a capo").

7 Come quando si parla dei Lari in P. Ovidius Naso, *Fasti* V, 135: Ovid, *Fasti*, a cura di J.G. Frazer, Harvard University Press-W. Heinemann, Cambridge (Ma) – London 1959, 270: «Stant quoque pro nobis et praesunt moenibus Urbis».

così: «*dubenus apud antiquos dicebatur qui nunc dominus*»⁸. Secondo Giovanni Semerano la voce *dubenus* deriva dall'accadico *dābinu*, "potente", "dominatore"⁹, Non c'è, dunque, alcun rapporto con *domus*, "casa", risalente al sumerico *dú*, "costruire", e all'accadico *dadmū*, "abitazioni", da cui deriva anche il greco δόμος.

Nel 19th *International Colloquium on Latin Linguistics* (Monaco, 24-28 aprile 2017), è stata proposta un'altra etimologia, secondo la quale *dubenus/dominus* deriva da una forma base *du-*, che significa "dare", a cui si aggiunge un suffisso *-ēno-*, indicante una relazione con una realtà. Quindi, *dubenus/dominus* proviene da un originario significato legato al "dare", comparabile con l'antico *duenos*, da cui *duonus* che evolve in *bonus*, pure derivante dalla forma *du-ēno-*, "provvisto di doni". Questo potrebbe essere ritenuto un relitto linguistico di un sistema ideologico di origine indo-europea, nel quale lo status sociale era determinato dallo scambio di doni, una sorta di cerimonia¹⁰. Il *dominus*, allora, con il verbo *dominor*, sarebbe "colui che dà". Naturalmente, non è facile decidere quale delle due etimologie sia quella esatta, perché dovremmo inoltrarci in discussioni che ci allontanerebbero molto dal nostro obiettivo; tuttavia, esiste un comune denominatore: la potenza e il comando dipendono da una capacità di esercitare autorità e da una disponibilità anche di carattere economico.

Tornando all'ebraico *rādāh*, non si può fare a meno di far notare che tale verbo è adoperato con il senso di "dominare" circa 24 volte nell'Antico Testamento, avendo come soggetto l'uomo e, solitamente, quale oggetto, introdotto dalla preposizione *bē*, persone o popoli¹¹. Infatti, esso è usato nel contesto del linguaggio regale per indicare la supremazia, a cui si unisce talvolta l'esercizio della forza (cfr. ad esempio *1Re* 5,30; 9,23). In realtà, l'esercizio del dominio non deve essere

8 Sesto Pompeo Festo, *De verborum significatione* IV, 12. Quest'opera, a sua volta, fu riassunta nell'VIII secolo da Paolo Diacono, *Excerpta ex libris Pompeii Festi de significatione verborum*, dove in 59L è riportata questa frase di Festo.

9 Cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea. II. Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Leo S. Olschki, Firenze 1994, p. 387.

10 Cfr. L. Rigobianco, *Latin dubenus "dominus": An Attempt at Etymology*, nel libro degli *abstract* di questo Colloquio alle pp. 121-122 [www.academia.edu/34597988/Huennius_hostrea_and_the_German_Voices_of_Vindolanda_a_Case_Study_of_Initial_h, visitato il 16-11-2018].

11 Per tali considerazioni, cfr. H.-J. Zobel, *rādāh*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., 2008, VIII, coll. 214-223. Esso indica anche il "calpestare", il "pigiare l'uva".

sempre associato all'uso ingiusto della forza. Non è un caso se in *Lv* 25,43.46.53 si prescrive al padrone di non “dominare” il suo schiavo con durezza. Infatti, per specificare meglio il senso di questo dominio violento, si aggiunge il complemento *bʿferek*.

Rileviamo, pertanto, che l'autore ha scelto calcolatamente *rādāh* al posto del più usato ed esplicito *māšal*, volendo richiamare evidentemente un tipo diverso di dominio. Confrontando l'ebraico *rādāh* con l'accadico *redū*, “accompagnare”, “scortare”, si ricava un'idea di un dominio moderato, inteso nel senso di “controllare”, “sovrintendere” e “influire”¹².

In *Gen* 1,26.28 si verifica poi una situazione particolare: oggetto del dominio non sono le persone, bensì i pesci, gli uccelli e gli altri animali. Inoltre, tale dominio è assegnato all'*ādām*, creato a immagine e secondo la somiglianza di Dio nel v. 26 e con la benedizione divina all'uomo declinata in primo luogo nella fertilità, nella crescita numerica degli individui che devono occupare la terra e, infine, nel dominio sugli animali. Bisogna, allora, comprendere il senso del verbo nel contesto in cui è collocato.

1.4. *Il verbo kābaš*

Esaminiamo, perciò, anche l'altro verbo in questione, *kābaš*, ricorrente 14 volte nella Bibbia ebraica e corrispondente al significato di “sottomettere”, “soggiogare”¹³. Alcune volte esso, accompagnato dal complemento oggetto *'et-hā'āreš*, “la terra”, è usato in testi dove emerge la cosiddetta “teologia del dono e della conquista della terra” (cfr. *Nm* 32,22; *Gs* 18,1; *ICr* 22,18). In tal senso, non si deve pensare a una sottomissione di carattere esclusivamente militare, bensì come a un atto di presa di possesso di un territorio sotto il profilo abitativo, lavorativo, economico e culturale.

A questi casi va iscritto anche *Gen* 1,28, dove *kābaš* ha come oggetto la terra ed è in correlazione con *rādāh*, al fine di esprimere l'idea dell'essere umano quale signore del mondo, ma non del dominio dell'uomo sull'uomo. Il verbo *kābaš* indica in ogni caso una sottomissione ottenuta con l'impiego della forza ed è «in fin dei conti come derivata da Dio, oppure almeno da lui permessa, occasionalmente addirittura eseguita da Dio stesso attraverso

12 Cfr. E. Pentiuc, “Holding Sway in Companionship”: *Genesis 1:26 Revisited*, in «Greek Orthodox Theological Review», a. 56, n. 1-4, 2011, pp. 221-238. Cfr. l'interpretazione opposta in N. Habel, *The Birth, the Curse and the Greening of Earth. An Ecological Reading of Genesis 1-11*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, pp. 39-40.

13 Cfr. S. Wagner, *kābaš*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., 2004, IV, coll. 221-228.

l'opera dell'uomo, tollerata – in certi limiti e regole – da Dio (diritto di schiavitù) ma punita se questi limiti sono trasgrediti e le regole vietate»¹⁴.

Nella versione dei Settanta lo troviamo tradotto con κατακυριεύσατε, da κατακυριεύω, designante «quasi esclusivamente il dominio di uno straniero»¹⁵. Nella Vulgata leggiamo *subicite*, imperativo di *subicio*, quindi “sottomettere”.

1.5. Una valutazione alla luce del contesto

Abbiamo già accennato ad alcuni elementi che suggeriscono di interpretare in maniera più corretta e rispettosa del senso generale del testo i verbi in questione. In primo luogo, abbiamo il v. 26, nel quale, prima di parlare del dominio sulle altre creature, Dio decide di creare «l'uomo a sua immagine e secondo la sua somiglianza». Si tratta della dignità dell'uomo e del suo ruolo nei confronti della creazione¹⁶. In secondo luogo, al v. 28 Dio si rivolge all'umanità appena creata, benedicendola e dandole innanzitutto il compito di “crescere” – il verbo *pārāh* è impiegato per indicare “essere fruttuosi” –, di “moltiplicarsi” (*rābāh*) e di “riempire la terra” (*mālē*): questi sono tre verbi che, in parallelismo, esprimono bene il concetto di “benedizione”, che implica la fecondità e l'abbondanza. Solo alla fine è enunciato il comando di “soggiogare la terra” e “dominare” sulle altre forme di esseri viventi. Aggiungiamo che, dopo aver assegnato a uomini e animali quale nutrimento “ogni erba” (cfr. vv. 29-30), Dio “vide”, ossia contemplò ciò che aveva fatto, considerandolo *tôb mē'od*, “cosa molto buona”, espressione comprendente anche il senso di “molto bella”.

In uno sguardo complessivo, dunque, abbiamo almeno due chiavi per illuminare il testo. La prima è la concezione di dominio tipica della mentalità antico-vicino-orientale, per la quale «il re è personalmente responsabile del benessere e della prosperità di coloro di cui è signore. Il suo dominio deve servire al bene dei suoi sudditi; così è inteso qui il dominio dell'uomo sulle altre creature»¹⁷.

14 Ivi, col. 226.

15 W. Foerster, κατακυριεύω, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1969, V, col. 1497. Cfr. nella Settanta Sir 17,4; Sal 118,133; Gs 24,33b; in Ger 3,14 si parla del dominio di Dio.

16 Cfr. sull'argomento il nostro «Troppo caro sarebbe il riscatto di una vita: non sarà mai sufficiente» (Sal 49,9). *Ragioni bibliche per una nuova visione della persona*, in G. Di Palma – P. Giustiniani (curr.), *Teologia e modernità. Percorsi tra ragione e fede*, Verbum ferens, Napoli 2010, 69-86.

17 C. Westermann, *Genesi. Commentario*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1995, p. 25.

La seconda chiave è nell'atto stesso del "benedire", che vuol dire "donare". Infatti, il modo di benedire da parte di Dio corrisponde al donare all'uomo i beni e quant'altro occorra per il suo benessere. Rileggendo il v. 28, si può constatare che la benedizione divina contiene il dono della fecondità, della terra da riempire con la propria discendenza e, infine, quello del dominio sugli altri esseri viventi. Si tratta, perciò, di un dono, una concessione divina, non di un dominio assoluto, che invece implica lo sfruttamento indiscriminato delle risorse e degli altri esseri¹⁸.

L'umanità, quindi, deve trattare la creazione come fa il suo artefice, Dio. Perciò, concludiamo con le parole di un commentatore ebraico medievale molto apprezzato, Rashi di Troyes, che gioca con la doppia possibile vocalizzazione dell'ebraico: «*Domini sui pesci del mare* – Questa espressione ha sia il senso di dominare [*we-yirdu*] che di discendere [*we-yardu*]: l'uomo, se ne sarà degno, "dominerà" sulle fiere e sul bestiame; se invece non ne sarà degno, "discenderà" più in basso delle fiere, sicché esse domineranno su di lui»¹⁹.

2. *Quale considerazione degli animali nella Bibbia?*

Il quesito posto non è di facile e rapida soluzione, per cui, da parte nostra, possiamo avviare soltanto una riflessione su alcuni dati. Certamente, bisogna rendersi conto che siamo eredi di un'impostazione antropocentrica che ci condiziona. Tuttavia, "antropocentrismo" non vuol dire automaticamente ridurre gli altri esseri viventi a servizio esclusivo degli umani, per soddisfare le loro varie necessità: alimentari, lavorative, di vestiario e, in taluni casi, perfino culturali. Sarebbe interessante a questo punto entrare in dialogo con quei filosofi che si sono occupati del problema, ad esempio, Martin Heidegger, Hans Jonas, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Felice Cimatti. Per costoro, il problema da evitare non è soltanto l'antropocentrismo, bensì l'"antropomorfismo". Per liberarsi di questa forma di condizionamento

18 In tal senso non sono pochi gli esegeti secondo i quali tale dominio non preveda per l'uomo di alimentarsi degli animali, poiché i rapporti di tutti gli esseri viventi sono improntati alla pace, all'armonia e alla fiducia reciproca: cfr. per esempio il recente articolo di R.P. McLaughlin, *A Meatless Dominion: Genesis 1 and the Ideal of Vegetarianism*, in «Biblical Theology Bulletin», a. 47, fasc. 3, 2017, pp. 144-154.

19 Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, a cura di P. De Benedetti e L. Cattani, Marietti 1820, Genova 1985, p. 13. Il nome Rashi è acronimo di Rabbi Shlomo Yitzhaqi, nato nel 1040 a Troyes, importante città situata a 150 km a est di Parigi, e morto ivi nel 1105. Fu riconosciuto come grande maestro e commentatore della Bibbia.

occorre tentare «di pensare l'essere degli animali nei termini propri degli animali stessi»²⁰. Viene da chiedersi, però, se ciò sia non solo necessario, ma addirittura possibile, in quanto anche l'uomo riflette sulla vita in una doppia posizione: quella di osservatore di un oggetto, dal di fuori, ma anche di un vivente, che esperisce dal di dentro, come autocosciente, la vita stessa²¹. Ad ogni modo, una fortunata definizione del decostruttivista Derrida riassume quello che di solito pensiamo degli animali, descrivendoli in negativo:

L'animale è quel vivente privo di qualcosa: di volta in volta, linguaggio, ragione, capacità di ridere, pollice opponibile, arte, mano, possibilità di morire e così via.²²

L'animale, che parola! L'animale è una parola che gli uomini si sono arrogati il diritto di dare [...]. Si sono dati la parola per raggruppare un gran numero di viventi sotto un solo concetto: l'Animale, dicono loro. E si sono dati questa parola, accordandosi nello stesso tempo tra loro per riservare a se stessi il diritto alla parola, al nome, al verbo, all'attributo, al linguaggio delle parole e in breve a tutto ciò di cui sono privi gli altri in questione, quelli che vengono raggruppati nel gran territorio della bestia: l'Animale.²³

Di per sé, per questo filosofo, come sintetizza in un recentissimo saggio Pietro Li Causi, dedicato a tale argomento, il termine “animale” è «un'entità priva di referenza», un iperonimo che «rimanda a una nozione generica e priva di consistenza ontologica, una nozione che di fatto annulla tutte le singole differenze, individuali e di specie, e finisce per allontanare dalla concreta determinatezza dei singoli soggetti esistenti»²⁴.

2.1. *Gli animali nel mondo greco e romano*

C'è da chiedersi, però, che cosa pensassero gli antichi degli animali. Dai presocratici in poi entrò nell'uso l'espressione *ἄνθρωπος καὶ τ' ἄλλα ζῷα*,

20 F. Michelini, *Filosofia dell'animalità: una risposta biofilosofica*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», a. 17, n. 3, 2015, pp. 205-215, qui 214. Cfr. il dibattito sollevato da F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Bari-Roma 2013.

21 Cfr. F. Michelini, *Filosofia dell'animalità: una risposta biofilosofica*, 215, con le osservazioni critiche di Jonas e Humberto Maturana.

22 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 12. Cfr. pure M.T. Speranza, *L'animale che dunque sono. Intorno a Derrida per una genealogia del rapporto uomo-animale*, in «Scienza e Filosofia», a. 7, 2012, pp. 95-114.

23 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 71.

24 P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 14-15. Seguiamo a grandi linee quanto scrive quest'autore nel primo capitolo.

dove per ζῷον s'intende genericamente chi è fornito di ζωή, includendo perfino le piante. Per Platone gli ζῷα includono gli uomini, gli dei e quegli esseri viventi che noi definiamo animali. Noto è quanto sostiene Aristotele nel *De anima* circa la triplice tipologia di anima – vegetativa, sensitiva e razionale – laddove la seconda, degli animali non umani, comprende la prima, delle piante, e la terza, degli uomini, le due precedenti. Tuttavia, per lo Stagirita l'uomo, pur superiore agli altri esseri per il *logos*, risulta inferiore per le altre facoltà, di cui risulta meno dotato.

Fin qui, però, si tratta della riflessione di carattere biologico, per la quale *natura non facit saltus*. Appena si giunge all'ambito etico e politico, la questione cambia aspetto, perché è sul versante della "cultura" che l'uomo si differenzia dagli altri ζῷα, cioè dalla "natura". Infatti, se per Aristotele anche le formiche e le api possono essere considerati animali "politici", soltanto gli esseri umani lo sono in pienezza in quanto forniti di λόγος e di capacità di scegliere, ossia di προαίρεσις. Saranno poi gli stoici ad affermare l'uso dell'aggettivo ἄλογον per gli esseri viventi non umani.

Analogamente, nel mondo romano sia gli uomini sia gli altri esseri si possono chiamare *animal* e *animans*, ossia muniti di *anima*, il soffio, il respiro, per mezzo del quale si vive. Dal punto di vista biologico, dunque, anche a Roma si parla di *homo et cetera animalia*, mentre in sede etico-politica *animal* può diventare un'offesa se unito ad aggettivi quali *perfidiosus* e *importunus*, come avviene nel linguaggio di Cicerone quando arringa contro il corrotto propretore della Sicilia Gaio Licinio Verre, oppure essere unito a qualità positive per descrivere l'uomo dotato di ragione, di virtù, della *notitia dei* e, non ultima, della *dicendi facultas*. Pertanto, la contrapposizione è tra l'uomo, fornito di *ratio* e di *oratio*, e i *muta* e, talvolta, perfino *bruta animalia*.

2.2. *Gli animali nel mondo biblico*

Naturalmente non è stato possibile in maniera esauriente presentare tutti gli aspetti della questione: basti pensare alla questione del cibarsi di animali, oppure dei sacrifici animali, del loro uso nelle attività lavorative. Adesso, comunque, è il momento di concentrarci sul mondo biblico²⁵.

a. *L'Antico Testamento*. Tornando al racconto della creazione, nel quinto giorno (cfr. *Gen* 1,20-23) vengono creati gli animali che popolano il mare

25 Cfr. come punto di partenza H. Ringgren, *hayāh*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., 2002, II, coll. 926-950, in particolare coll. 947-950.

e il cielo. Il testo suona così: *yīšrēšû hammayim šereš nefeš hayyāh wē'ôf yē'ôfēf 'al-hā'āreš 'al-pēnē rēqīyā' hasšāmāyim*; letteralmente «brulichino le acque di bestie, esseri viventi, e gli uccelli volino sulla terra, davanti al firmamento del cielo». Con *nefeš hayyāh*, a cui si aggiunge l'onnicomprendivo *kol* nel v. 21, s'intende in questo caso il complesso di quegli esseri viventi che noi chiamiamo animali; in altri contesti sono compresi pure gli uomini. Ad esempio, in *Gen* 9,9-10 si legge: «Quanto a me, ecco io stabilisco la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi, con ogni essere vivente (*kol-nefeš haḥayyāh*) che è con voi, uccelli, bestiame e animali selvatici...» (cfr. anche vv. 12, 15 e 16, *Lv* 11,10.46).

Come per il greco ζῷον e il latino *animal*, quindi, anche in ebraico gli animali sono annoverati a pieno titolo tra gli esseri viventi e chiamati genericamente *hayyāh*, almeno in 18 passi. Poi ci sono varie specificazioni: *hayyāh hā'āreš* o *hassādeh*, per i cosiddetti “animali selvatici” (grossomodo il greco θηρίον e il latino *fera*), oppure solo *hayyāh* perché in contrapposizione a *bēhēmāh*, ossia gli “animali domestici” in genere. Quest'ultimo termine ricorre almeno 185 nella Bibbia ebraica²⁶. In questa sede possiamo accennare agli studi di Richard Whitekettle, il quale si è occupato a più riprese dello studio riguardante la zoologia biblica, ivi compresa la classificazione degli animali²⁷.

È opportuno ricordare che finora abbiamo discusso sui testi provenienti dalla tradizione sacerdotale, a cui si riferiscono appunto i capitoli 1,1-2,4a e 9 della Genesi. Questo implica delle conseguenze nel rapporto che i sacerdoti hanno avuto con il mondo animale, giacché pure il culto ebraico si basava in maniera consistente sui sacrifici animali: quegli animali destinati al sacrificio, perché dotati di determinati requisiti, erano considerati sacri²⁸.

26 Cfr. G.J. Botterweck, *bēhēmāh*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1988, I, coll. 1054-1082.

27 Circa la classificazione zoologica, cfr. per esempio R. Whitekettle, *Where The Wild Things Are: Primary Level Taxa In Israelite Zoological Thought*, in «Journal for the Study of the Old Testament», a. 93, 2001, pp. 17-37; Id., *Bugs, Bunny, or Boar? Identifying the Zif Animals of Psalms 50 and 80*, in «The Catholic Biblical Quarterly», a. 67, 2005, pp. 250-264; Id., *Taming the Shrew, Shrike, and Shrimp: The Form and Function of Zoological Classification in Psalm 8*, in «Journal of Biblical Literature», a. 125, n. 4, 2006, pp. 749-795; Id., *Forensic Zoology: Animal Taxonomy and Rhetorical Persuasion in Psalm 1*, in «Vetus Testamentum», a. 58, n. 3, 2008, pp. 404-419.

28 La bibliografia in proposito è sterminata. Qui proponiamo alcuni tra gli studi più recenti: J.W. Watts, *Olah: the rhetoric of burnt offerings*, in «Vetus Testamentum», a. 56, n. 1, 2006, pp. 125-137; S. Romerowski, *Old Testament Sacrifices And Reconciliation*, in «European Journal of Theology», a. 16, n. 1, 2006, pp. 13-24; R.E. DeMaris, *Sacrifice, an Ancient Mediterranean Ritual*, in «Biblical Theology Bulletin», a. 43,

Inoltre, si distingue accuratamente tra animali puri e impuri, commestibili e non commestibili e il divieto di mangiarne il sangue, perché in esso vi è contenuto il *nefes*²⁹. La stima per gli animali emerge, comunque, non solo nella tradizione sacerdotale, ma anche nella più antica tradizione jahvista. Infatti, in *Gen* 2,18-20 essi vengono creati affinché siano “un aiuto corrispondente” all'uomo. Possono, quindi, fungere da “compagni” dell'uomo, benché non al punto da essere considerati “pari”.

Nella Bibbia spesso uomini e animali condividono la buona e la cattiva sorte, come nel caso delle piaghe d'Egitto e negli annunci di salvezza indirizzati a Giuda e Gerusalemme. Sono presenti ampiamente nel simbolismo detto “teriomorfo” nella letteratura apocalittica³⁰. Gli animali, poi, sono destinatari della speciale provvidenza divina. Tra i vari riferimenti, segnaliamo il *Sal* 104, mentre nel *Sal* 148 perfino essi devono unirsi alla lode a JHWH.

Riteniamo molto significativo, inoltre, che in alcuni testi, parlando di un'epoca futura in cui dominerà la pace e l'armonia, ci si serva della descrizione della fine del conflitto tra uomini e animali e dell'ammansirsi degli animali feroci, non più aggressive verso gli animali mansueti³¹:

Os 2,20: In quel tempo farò per loro un'alleanza
con le bestie della terra
e gli uccelli del cielo
e con i rettili del suolo;
arco e spada e guerra
eliminerò dal paese;
e li farò riposare tranquilli.

-
- n. 2, 2013, pp. 60-73; N.S. Meshel, *Toward a Grammar of Sacrifice: Hierarchic Patterns in the Israelite Sacrificial System*, in «Journal of Biblical Literature», a. 132, n. 3, 2013, pp. 543-567; D. Ullucci, *Sacrifice in the Ancient Mediterranean: Recent and Current Research*, in «Currents in Biblical Research», a. 13, n. 3, 2015, pp. 388-439.
- 29 Cfr. R. Whitekettle, *A Study in Scarlet: The Physiology and Treatment of Blood, Breath, and Fish in Ancient Israel*, in «Journal of Biblical Literature», a. 135, n. 4, 2016, pp. 685-704.
- 30 Cfr. ad esempio nel libro di Daniele la “visione delle quattro bestie” nel capitolo settimo, vv. 2-8. Pure negli apocrifi dell'Antico Testamento vi sono molti casi del genere. Cfr. L. Gore-Jones, *Animals, Humans, Angels and God: Animal Symbolism in the Historiography of the 'Animal Apocalypse' of 1 Enoch*, in «Journal for the Study of the Pseudepigrapha», a. 24, n. 4, 2015, pp. 268-287.
- 31 Cfr. ad esempio R. Whitekettle, *Freedom from Fear and Bloodshed: Hosea 2.20 (Eng. 18) and the End of Human/Animal Conflict*, in «Journal for the Study of the Old Testament», a. 37, n. 2, 2012, pp. 219-236; Ph. Le Moigne, «Le bestiaire et l'expression de la réconciliation dans Ésaïe (LXX)», in M. Cutino I. Iribarren F. Vinel (edd.), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux?*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 4-35.

Is 11,6-8: ⁶ Il lupo dimorerà insieme con l'agnello,
la pantera si sdraierà accanto al capretto;
il vitello e il leoncello pascoleranno insieme
e un fanciullo li guiderà.

⁷ La vacca e l'orsa pascoleranno insieme;
si sdraieranno insieme i loro piccoli.

Il leone si ciberà di paglia, come il bue.

⁸ Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide;
il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi.

Is 65,25: "Il lupo e l'agnello pascoleranno insieme,
il leone mangerà la paglia come un bue,
ma il serpente mangerà la polvere,
non faranno né male né danno
in tutto il mio santo monte". Dice il Signore.

b. *Il Nuovo Testamento*. Fin qui abbiamo parlato dell'Antico Testamento, il quale, per la sua vastità, offre maggiori opportunità di trattare temi del genere. Tuttavia, pure dal Nuovo Testamento possiamo inferire non pochi particolari per arricchire la nostra riflessione. Cominciamo da uno dei modi in cui Gesù è identificato: ci riferiamo all'appellativo con cui viene chiamato da Giovanni il Battista, "agnello di Dio" (ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ) in *Gv* 1,29 e 36³², mentre in *At* 8,32 si riporta la profezia di *Is* 53,7-8, dove il Servo è definito πρόβατον e ἀμνός; così anche in *1Pt* 1,19, mentre in *Ap* 5,6 si usa il termine ἀρνίον³³.

Nella sua predicazione, Gesù definisce in maniera affettuosa, e comunque legata alla tradizione biblica (cfr. il discorso ai pastori d'Israele in *Ez* 34), il popolo che lo segue con l'appellativo di "pecore", delle quali egli è il "bel pastore" (ὁ ποιμὴν ὁ καλός), come in *Gv* 10³⁴. Il compito di pascere

32 Cfr. R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi (Perugia) 1979, pp. 77-86. Secondo qualche studioso, per il Quarto Evangelista l'immagine dell'agnello riferita a Gesù non rimanda alla sofferenza e alla morte, bensì alla sua obbedienza al Padre: cfr. M.H. de Lang, *John 1.29, 36: The Meaning of Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ and John's Soteriology*, in «The Bible Translator», a. 68, n. 2, 2017, pp. 148-163.

33 Questo termine è tipico dell'Apocalisse, dove viene adoperato 29 volte (sulle 30 nel Nuovo Testamento) riferendolo a Cristo per richiamare la sua qualità di Figlio di Dio che, pur sacrificato, è vivo, è risorto e regna accanto al Padre: cfr. U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Dehoniane, Bologna 1988, pp. 165-192; R. Morton, *Glory to God and to the Lamb: John's Use of Jewish and Hellenistic/Roman Themes in Formatting his Theology in Revelation 4-5*, in «Journal for the Study of the New Testament», a. 83, 2001, pp. 89-109.

34 Cfr. i numerosi commentari al testo giovanneo. Cfr. pure la parabola della pecorella smarrita in *Mt* 18,12-14 e *Lc* 15,3-7. Inoltre, *Mc* 6,34 e *Mt* 9,36; *Mc* 14,27; *Eb* 13,20; *1Pt* 2,25.

le pecore dopo la sua ascesa al cielo è affidato all'apostolo Pietro in *Gv* 21,1-19. I riferimenti agli animali, al loro valore e al loro comportamento, da cui poter trarre qualche insegnamento sono frequenti: cfr. gli uccelli nella parabola del seminatore (*Mc* 4,4; *Lc* 8,5; *Mt* 13,4); sono oggetto della provvidenza del Padre (*Lc* 12,24; *Mt* 6,26); uccelli e volpi hanno nidi e tane a differenza del Figlio dell'uomo (*Lc* 9,58; *Mt* 8,20); uccelli fanno il nido tra i rami dell'albero venuto fuori dal granello di senape (*Mc* 4,32; *Lc* 13,19; *Mt* 13,32); in *Mt* 25,31-46, nella descrizione del giudizio finale, la platea viene distinta in pecore e capri. Una parola particolare è meritata dal cane, il quale, secondo non pochi studiosi, era ritenuto avere una cattiva considerazione nel mondo biblico. Invece, tale animale è stato "riabilitato": benché "cane" e "cani" vengano usati come offesa in alcune circostanze (cfr. *ISam* 17,43; *2Sam* 3,8 e 16,9; *2Re* 8,13; *Pr* 26,11; *Sir* 26,25; *Is* 56,11; *Mt* 7,6; *Fil* 3,2; *2Pt* 2,22; *Ap* 22,15), se ne riconosce e apprezza il valore positivo come guardiani del gregge, compagni di viaggio e animali domestici (cfr. *Gb* 30,1; *Sal* 22,21; *Gdt* 11,19; *Tb* 6,1 e 11,4)³⁵. D'altronde, sono esclusivamente i cani a offrire sollievo leccando le piaghe al povero Lazzaro, che siede ignorato presso la porta di casa del ricco epulone (cfr. *Lc* 16,21).

Durante la sua vita, Gesù è stato a contatto con gli animali, come nel deserto al termine del digiuno di quaranta giorni e delle tentazioni, significando che con lui si inaugura il tempo nel quale si giungerà all'armonia tra animali e umanità, come nel paradiso (cfr. *Mc* 1,13). D'altra parte, egli si ribella alla compravendita degli animali nel tempio (cfr. *Gv* 2,14.15). Infine, Gesù entra a Gerusalemme in groppa a un asino, animale ritenuto cavalcatura per il Messia, a imitazione degli antichi re d'Israele (cfr. *Mc* 11,2.4.5.7; *Lc* 19,30.33; *Mt* 21,2.5.7)³⁶.

3. Conclusione

Nel Nuovo Testamento vi sono pochi altri riferimenti agli animali. Ricordiamo ancora due casi, per giungere così alle conclusioni. Il primo riguarda un particolare aspetto del simbolismo teriomorfo di cui si parla nel libro dell'Apocalisse, ossia le celebri due "bestie", che sono realtà "sfigurate" rappresentanti l'idolatria dovuta al potere rappresentato dall'imperatore e

35 Cfr. G.D. Miller, *Attitudes toward Dogs in Ancient Israel: A Reassessment*, in «Journal for the Study of the Old Testament», a. 32, n. 4, 2008, pp. 487-500.

36 Cfr. G. Di Palma, *Sei tu il Cristo? Tra gesuologia e messianicità*, Herder-Miscellanea Francescana, Roma 2005, pp. 79-106; K.C. Way, *Donkey Domain: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics*, in «Journal of Biblical Literature», a. 199, n. 1, 2010, pp. 105-114.

organizzato a livello locale con forme di culto³⁷. Il secondo concerne la questione dei sacrifici animali, praticati nel culto dell'antica alleanza che Gesù ha portato a compimento in se stesso, rendendo inutile l'ulteriore versamento del sangue di tori, capri e altre bestie. La questione è, come si può immaginare, molto complessa e articolata, per cui rimandiamo a studi specifici³⁸. Dal punto di vista attuale, ad ogni modo, è senz'altro positivo che gli animali non siano più "sfruttati" per ragioni culturali nel cristianesimo e nel giudaismo. Tuttavia, in quest'ultimo permane ancora la consuetudine, regolata dalle prescrizioni per il Seder pasquale, di mangiare l'agnello. Bisogna, però, ricordare che viene ordinato di fare bene il calcolo «secondo quanto ciò che ognuno può mangiarne» (*Es* 12,4), quindi prendendo soltanto lo stretto necessario.

Questa pur non esaustiva rassegna dimostra che il mondo degli animali riceve nel complesso un'attenzione positiva nel contesto biblico. Come dicevamo all'inizio, non si può parlare di una vera e propria fondazione di diritti. Purtuttavia, ci preme segnalare qualche norma del libro dell'Esodo, dove si legge: «Quando vedrai l'asino del tuo nemico accasciarsi sotto il carico, non abbandonarlo a se stesso: mettili con lui ad aiutarlo» (*Es* 23,5); e «Per sei giorni farai i tuoi lavori, ma nel settimo giorno farai riposo, perché possano goder quiete il tuo bue e il tuo asino e possano respirare i figli della tua schiava e il forestiero» (*Es* 23,12)³⁹.

Gesù stesso riconosce che perfino in giorno di sabato, consacrato al riposo, è lecito salvare un animale: «Ipocriti, non scioglie forse, di sabato, ciascuno di voi il bue o l'asino dalla mangiatoia, per condurlo ad abbeverarsi?» (*Lc* 13,15); cfr. pure *Mt* 12,11.12). Non nascondiamo anche i motivi pratici e utilitaristici che spingono a comportarsi "umanamente" con gli

37 Circa la bestia, cfr. *Ap* 11,7; 13,1.2.3.4.5.11.12.14.15.17.18; 14,9.11; 15,2; 16,2.10.13; 17,3.7.8.11.12.13.16.17; 18,2; 19,19.20; 20,4.10. Cfr. G. Biguzzi, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, in particolare pp. 271-272 e 303-306.

38 Cfr. almeno J.W. Thompson, *Hebrews 9 and Hellenistic Concepts of Sacrifice*, in «Journal of Biblical Literature», a. 98, 1979, pp. 567-578; H.W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico*, Libreria Editrice Vaticana 1999; C. Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005; G. Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Urbaniana University Press, Roma 2006. Le antiche religioni del Mediterraneo prevedevano ampiamente i sacrifici animali: cfr. ad esempio J. Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei romani*, Laterza, Roma-Bari 2011.

39 Cfr. pure il comandamento di osservare il sabato anche per il bestiame in *Es* 20,10. In *Dt* 5,14 si è più dettagliati del testo dell'Esodo, perché si precisa che il divieto di lavorare è esteso al bue, all'asino e al bestiame. In *Lv* 25,7 è previsto che il bestiame abbia diritto al cibo come gli esseri umani durante l'anno sabbatico. Cfr. A. Rahel Schafer, *Rest for the Animals? Nonhuman Sabbath Repose in Pentateuchal Law*, in «Bulletin for Biblical Research», a. 23, n. 2, 2013, pp. 167-186.

animali. Però, pure nella Bibbia è testimoniato l'amore che si può avere per questi esseri, come si racconta in *2Sam* 12,1-4 parlando della pecorella di un uomo povero, da lui considerata addirittura come una "figlia". Non di meno c'è da riflettere su *Mc* 1,13, quando si dice che Gesù stava nel deserto "con le fiere" (μετὰ τῶν θηρίων), anticipando la pace escatologica preannunciata in *Is* 11,6-8.

Della tradizione cristiana, poi, ci è gradito ricordare almeno tre rappresentanti: sant'Antonio abate patrono degli animali domestici; san Francesco d'Assisi patrono di tutti gli animali, anche i selvatici, cantore del creato e custode delle creature⁴⁰; san Francesco di Paola, che decise di non cibarsi mai della carne degli animali, ad alcuni dei quali aveva imposto un nome e che, in qualche caso, aveva perfino salvato dalle fauci ingorde di qualche buongustaio.

40 Cfr. C.B. Del Zotto, *Creato*, in E. Caroli (ed.), *Dizionario Francese*, Messaggero, Padova ²1995, coll. 321-340, in particolare coll. 333-337. Tommaso da Celano, *Vita Seconda di san Francesco d'Assisi* CXXIV, in *Fonti Francescane*, Messaggero, Padova ⁴1990, 750: «Raccoglie perfino dalla strada i piccoli vermi, perché non siano calpestati, e alle api vuole che si somministri del miele e ottimo vino, affinché non muoiano di inedia nel rigore dell'inverno. Chiama col nome di fratello tutti gli animali, quantunque in ogni specie prediliga quelli mansueti».

DIRITTI UMANI E DIRITTI DELL'AMBIENTE: DIRITTI DI PAURA O DIRITTI DI VERITÀ?

Risalta in modo evidente e macroscopico che oggi il tema dei diritti sia divenuto uno degli argomenti principali nel dibattito sociale, politico, ma anche scientifico e commerciale. Scriviamo commerciale perché molti marchi stanno facendo della loro attenzione a certe questioni ambientali e a certe questioni antropologiche, un loro punto di forza manifestando il loro brand sensibile ai temi che al momento sembrano dover toccare la coscienza collettiva. Se ciò avvenga a fini di sola propaganda o per reale interesse e comunque a partire dalla verità oggettiva di questi diritti, è opportuno sottoporlo ad un attento ed oggettivo discernimento.

Alla teologia morale appartiene (nell'orizzonte dell'insegnamento ecclesiale)¹ questo compito che oseremmo definire profetico, evidentemente di una profezia ordinaria, spettante peraltro a quanti, a vario titolo, sono ministri della parola. Malachia ricorda: «Infatti le labbra del sacerdote devono custodire la scienza e dalla sua bocca si ricerca insegnamento, perché egli è messaggero del Signore degli eserciti» (2,7)². Parafrasando

1 «La Sacra Scrittura, infatti, rimane la sorgente viva e feconda della dottrina morale della Chiesa, come ha ricordato il Concilio Vaticano II: “Il Vangelo ... fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale” (DV, 7) [*Scriptura enim Sacra semper Ecclesiae doctrinae moralis est fons vivus et felix, sicut sane meminit Concilium Vaticanum II: Evangelium est fons “omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae”*]», San Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, 6 agosto 1993, § 28: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), p. 1156.

2 È evidente che la scienza alla quale si allude, nell'arco di tutto l'Antico Testamento e soprattutto nei libri sapienziali, è conoscenza delle cose di Dio – che Dio stesso partecipa ai suoi messaggeri – (scienza, o conoscenza del Signore, dalla parola di origine semitica *jadah*) ed anche amore per lui. Spinoza scriveva: «nei *Proverbi* di Salomone dobbiamo soprattutto notare ciò che è detto al cap. 2, [...]. Così incomincia il v. 3 del medesimo capitolo; “poiché, se invocherai la prudenza e chiamerai l'intelligenza (ecc.), allora comprenderai il timore di Dio e troverai la scienza di Dio” (o piuttosto l'amore, dato che la parola ebraica *jadah* significa entrambe le cose); “infatti, Dio dà la sapienza: dalla sua bocca (emanano) scienza e prudenza”», B. Spinoza, *Trattato*

la voce di questo Profeta si potrebbe dire che anche le “penne”, oltre che le labbra dei teologi, devono custodire la scienza di Dio e delle sue cose. E il riferimento ultimo al Signore degli eserciti rende evidente che il suo messaggero [teologo o ministro della parola che sia] debba essere capace di illuminare la storia con la luce della verità rivelata. Questa missione è certamente dei Pastori della Chiesa, ma con essi anche dei teologi³.

Riteniamo che questo attento ed oggettivo discernimento si possa fare soltanto a partire da una Verità oggettiva, come la Chiesa sa di dover fare per una sua specifica missione⁴. E in tal senso, la teologia,

teologico-politico, in Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, p. 755. Circa i versetti di *Malachia* un autore commenta: «I sacerdoti sono inoltre accusati di abusi nell'impartire l'istruzione (*tôrâ*) e perché più in generale trascurano le vie di Dio. Il loro comportamento [...] viene contrapposto a quello retto di Levi, l'ideale antenato sacerdotale eponimo e, nel v. 7, alle aspettative che il popolo hai nei confronti dei sacerdoti come coloro che devono comunicare il pensiero e la volontà di Dio», A. Cody, *Malachia*, in R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (a cura di), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990², tr. it., *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002² (Edizione interamente rinnovata), pp. 467-470, qui pp. 468-469.

- 3 «“La Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede. Questa Tradizione, che trae origine dagli Apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo”. Nello Spirito la Chiesa accoglie e trasmette la Scrittura come testimonianza delle “grandi cose” che Dio opera nella storia (cfr. *Lc* 1,49), confessa per bocca dei Padri e dei Dottori la verità del Verbo fatto carne, ne mette in pratica i precetti e la carità nella vita dei Santi e delle Sante e nel sacrificio dei Martiri, ne celebra la speranza nella Liturgia: mediante la stessa Tradizione i cristiani ricevono “la viva voce del Vangelo”, come espressione fedele della sapienza e della volontà divina. [...] In particolare, poi, come afferma il Concilio, “*l'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo*”. In tal modo la Chiesa, nella sua vita e nel suo insegnamento, si presenta come “colonna e sostegno della verità” (*ITm* 3,15), anche della verità circa l'agire morale. Infatti, “è compito della Chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigano i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime”. Proprio sulle domande che caratterizzano oggi la discussione morale e intorno alle quali si sono sviluppate nuove tendenze e teorie, il Magistero, in fedeltà a Gesù Cristo e in continuità con la tradizione della Chiesa, sente più urgente il dovere di offrire il proprio discernimento e insegnamento, per aiutare l'uomo nel suo cammino verso la verità e la libertà», San Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, § 27: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), pp. 1154-1155.

- 4 «La maternità della Chiesa non può mai essere separata dalla sua missione di insegnamento, che essa deve compiere sempre come Sposa fedele di Cristo, la Verità in persona: “Come Maestra, essa non si stanca di proclamare la norma

nella misura in cui si lascia guidare dalla Verità rivelata, la cui pienezza è Cristo stesso, e la comprende alla luce dello Spirito Santo, ha un altissimo contributo da dare alla storia e agli uomini.

1. *Brevi annotazioni contestuali*

Di fatto coloro i quali ritengono di doversi interessare ai diritti umani come anche ai diritti ambientali, sono una quantità enorme di soggetti istituzionali e privati⁵. Ma il vero problema resta, anche se quasi mai appare, quello di determinare un criterio oggettivo e veritativo per delimitare il sorgere di questi diritti e soprattutto comprenderli nelle loro implicazioni morali. Infatti, quando si cerca un approfondimento di queste tematiche e si cerca di comprendere di cosa si stia parlando, cosa sia in gioco, quale l'essenza di questi diritti, quale la ragione della loro difesa e della loro diffusione, in realtà si percepisce che qualcosa di nebuloso avvolge questo ambito.

-
- morale... Di tale norma la Chiesa non è affatto né l'autrice né l'arbitra (*nec auctrix est nec arbitra*). In obbedienza alla verità, che è Cristo, la cui immagine si riflette nella natura e nella dignità della persona umana, la Chiesa interpreta la norma morale e la propone a tutti gli uomini di buona volontà, senza nascondere le esigenze di radicalità e di perfezione" (*Familiaris consortio*, 33)», ivi, § 95: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), p. 1208.
- 5 Anche la teologia in varie forme se ne sta interessando: cfr. B. Bignami, *Un'arca per la società liquida. La moralità nel cambiamento d'epoca*, EDB, Bologna 2016; Id., *Terra, aria, acqua e fuoco. Riscrivere l'etica ecologica*, EDB, Bologna 2012. Per avere una panoramica estesa anche ad altri domini scientifici cito alcune pubblicazioni che reputo emblematiche per percepire la posta in gioco nelle circostanze contemporanee: cfr. V. Angiolini, *Sulla rotta dei diritti: diritti, sovranità, culture*, Giappichelli, Torino 2016; A. Pisanò, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana (Studi di Diritto Pubblico e di Filosofia del Diritto e della Politica, 28)*, Giuffrè, Milano 2012. Nel contesto dei diritti ambientali si va affermando da lungo tempo la corrente dei diritti animali che stanno imponendo allo stesso linguaggio giuridico delle torsioni mai conosciute prima che pongono tutta una serie di problemi. La questione sorge con Henry. S. Salt (pubblicista e convinto sostenitore della causa animalista) e trova eco nel pensatore australiano Peter Singer autore dell'opera manifesto dell'animalismo moderno (*Animal liberation*, risalente al 1975) con la quale si dona "veste filosofica" alla "fondazione" di questi diritti: cfr. A. Pisanò, E. Leucci (a cura di), *I diritti degli animali (Humanitas)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2015; V. Possenti, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013 (scrive questo autore: «La negazione esplicita della differenza tra uomo e animale è sostenuta da P. Singer in *Liberazione animale*», ivi, p. 54, nota 14).

Non solo. Nell'ondata di “nuovi diritti” che si abbatte sulle nostre vite, pare montare più una minaccia all'ordine naturale, giuridico, culturale, filosofico, teologico edificato in secoli di storia, che un effettivo e congruo sviluppo di essi. La questione resta altamente delicata e meriterebbe grandi approfondimenti.

In ambito filosofico qualcuno ha paventato un'estensione dei diritti (quasi sempre svincolata da reali fondamenti) di tale portata da determinare un esito di *banalizzazione* dei diritti stessi se non anche l'annientamento vero e proprio dello stesso diritto in quanto tale⁶. Appare evidente, a tal proposito, come pochi, anzi pochissimi, si stiano ponendo il problema della *fondazione* di questi diritti (la verità naturale) e di un loro ancoraggio a quello che da sempre è apparso come l'unico corrispettivo possibile di un *diritto* ovvero il *dovere*. Poco si discute sulla ragione prima e dunque la radice dell'uno (*diritto*) e dell'altro (*dovere*): ciò che ne giustifica l'esistenza in termini di assoluta oggettività⁷.

Non riscontrando nel dibattito attuale l'intenzione autentica di porre la questione del fondamento dei molti *diritti* di cui giorno dopo giorno si accampa l'esistenza, questi autori, di recente, si sono occupati di denunciare una produzione *ipertrofica* e *arbitraria* di diritti che trascendono l'ambito della verità oggettiva della loro esistenza, e vengono rivendicati solamente sull'onda di una *volontà di potenza* sovente imposta con l'ausilio di potentati economici, mediatici, e di altro genere⁸.

6 V. Possenti, *Il nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2012.

7 Tra costoro vi è ancora il filosofo italiano Vittorio Possenti, il quale sulla scia della precedente riflessione sul *nichilismo giuridico* è tornato ad allertare le intelligenze e le coscienze con una nuova pubblicazione: V. Possenti, *Diritti umani. L'età delle pretese* (Saggi 374 – Filosofia), Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2017.

8 Attingiamo alcuni dati da una recensione al testo di Possenti (*Diritti umani. L'età delle pretese*), apparsa di recente: «L'autore ritiene necessario e urgente passare dalla prospettiva della mera *narrazione* della storia dei diritti umani ad una vera e propria *riflessione* sui fondamenti, senza la quale non si potrà frenare il fenomeno macroscopico di “elevazione insindacabile di semplici pretese soggettive a diritti” per la semplice ragione che si gode “di strumenti comuni che ci sono forniti dalla tecnica e dall'economia” (p. 9). A riguardo proprio questi due “potentati”, il potere economico e l'altro che gestisce le potenzialità tecnologiche, sembrano a livello mondiale avere incidenza anche in ordine allo sviluppo di una cultura *libertaria*, nella quale la rivendicazione del diritto individuale debba avvenire a scapito dei diritti dei più deboli, soprattutto gli indifesi, bambini, anziani. I tre nuclei teorici attorno ai quali si sviluppa la proposta di riflessione correttiva di Possenti sono: a) l'approfondimento del concetto di *natura umana* e dunque di persona; b) la revisione del

Riteniamo siano sufficienti queste brevi note contestuali, appena accennate e non approfondite, per comprendere quanto delicate siano le questioni trattate; quante implicazioni oggi abbiano i temi legati ai “diritti” in generale, se si considera l’accezione che questo termine va acquisendo; quanti problemi sorgano nella misura in cui non si trova un punto di ancoraggio oggettivo a partire dal quale riconoscere e discernere a quali *diritti* effettivamente si debba dare credito e quali vadano correddati degli appositi corrispettivi dei *doveri*. La questione *trascendente* che soggiace alle spalle di un tale problema, è evidente soprattutto in ambito teologico. Se in ambito filosofico si pone un problema di *fondamento* e di *fondazione*, in ambito teologico si pone un problema trascendente (sempre di ordine *fondativo*) di effettivo collegamento di questi diritti, ammesso che siano tali, ad una volontà superiore che è quella dello stesso autore della creazione: il Dio trinitario. Proprio a questo ambito ci limitiamo in questo contributo e alla luce della verità rivelata vorremmo entrare nel dibattito sui diritti con alcune osservazioni che ci sembrano, da un punto di vista teologico, per nulla trascurabili.

2. La questione trascendente della verità dei diritti

Porre la questione della *verità trascendente dei diritti* ci fa entrare immediatamente nell’ambito della rivelazione e dunque della fede, ma anche nell’ambito della morale e nel caso specifico della morale teologica. È evidente che l’uomo non essendo l’autore della creazione (e questa verità non serve che venga rivelata per essere accolta, essendo in potere della ragione umana risalire dalla creazione visibile al suo invisibile Autore)⁹, non possa

“fatale squilibrio”, tipicamente occidentale, tra l’esplosione incontrollata dei diritti a fronte dell’elusione dei *doveri*, proprio per una liquefazione dell’idea stessa di dovere/obbligazione; c) l’avanzamento pericoloso e indiscriminato delle biotecnologie, in un contesto di evidente *crisi intellettuale*, in contemporanea ad una rivendicazione *libertaria* che rischia di trovare le “coordinate” favorevoli per un affondamento non solo di una vera “questione dei diritti”, ma di tutta intera l’umana convivenza», R. Carrabetta, *Recensioni*, in «Asprenas», 65, 1-2, 2018, pp. 166-170, qui pp. 166-167.

9 Il libro della *Sapienza* (cc. 3-14) e *Rm* 1,18-32, in part. 19-21, affermano a chiare lettere che è in potere della ragione naturale conoscere alcune verità invisibili di Dio a partire dalla perfezione delle cose visibili da lui prodotte e create. San Tommaso d’Aquino commenta a proposito: «È perciò evidente che la scarsa conoscenza di Dio che si riscontra negli uomini non dipende dall’assenza del Verbo, perché “Egli era nel mondo”. Non dipende neppure dalla sua invisibilità,

essere neppure colui che usa di essa secondo il suo arbitrio. Come Tommaso ricorda nel suo commento a *Rm*: *Come un manufatto rivela l'arte dell'artefice, così il mondo altro non è che una riproduzione della sapienza divina concepita nella mente del Padre*.

Se il mondo altro non è che la *riproduzione della sapienza divina*, è evidente che la verità delle cose, degli uomini e di tutto intero il creato non può che trovarsi in Dio Padre e nella sua mente da cui la *creazione è stata concepita*. Questa verità non è verità meramente di fede. Essa è verità di natura e di ragione, al contempo, per quanto la rivelazione l'affermi e la sveli con indubitabile certezza¹⁰.

Ne deriva che, come qualunque uomo dinanzi alla *Pietà (di Michelangelo)* o ad un qualunque altro capolavoro si domanderebbe chi ne sia l'autore, la *creazione* ancor di più ed ancor prima svela qualcosa del suo Autore ed esige che questa domanda perfettamente *razionale* sia posta ed anche risolta. E ancora, come noi oggi mai negheremmo che l'autore dell'opera d'arte abbia dei *diritti* su di essa e in certo qual modo ne custodisca i *segreti*, sia esso un poeta, un letterato, un artista, uno scultore, un inventore, un qualunque genio; così non possiamo negare a Dio i *diritti* sulla sua creazione

o oscurità, perché ha compiuto un'opera, il mondo, in cui risalta con chiarezza la sua impronta. Infatti, come dice la *Sapienza* (13,5) “*dalla grandezza e dalla bellezza delle creature si può conoscere il loro Creatore*”. E san Paolo afferma (*Rm* 1,20) che “*gli attributi invisibili di Dio si possono arguire, con l'applicazione della mente attraverso le sue opere*”. [...] Come un manufatto rivela l'arte dell'artefice, così il mondo altro non è che una riproduzione della sapienza divina concepita nella mente del Padre [...] Dunque la scarsa conoscenza di Dio non è imputabile al Verbo, perché egli è efficace, essendo “*la luce vera*” [...] bensì al mondo, [...] ossia gli uomini che vivono nel mondo», S. Tommaso d'Aquino, *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*, c. I, l. 5, §§ 136-138 (testo latino e tr. it.: *Lettera ai Romani*, in Id., *Commento al Corpus Paulinum*, vol. 1, Ed. Studio Domenicano, Bologna 2005). Aggiunge un autore: «Tommaso ha ricevuto dalla Bibbia la certezza che Dio possiede una sua intellegibilità accessibile alla ragione umana, poiché secondo il libro della *Sapienza* (11,20), Dio “ha disposto tutto con misura, calcolo e peso”», J.P. Torrell, *La théologie catholique*, Paris 1994, tr. it. *La teologia cattolica*, Jaca Book, Milano 1998, p. 53.

- 10 Un autore ha di recente svolto riflessioni importanti nel rapporto tra *natura* e rivelazione, approfondendo la *lex naturae* in San Tommaso d'Aquino: «Se infatti la fede, la rivelazione del fine soprannaturale dell'uomo, la rivelazione di ciò che serve a conseguirlo, sono *necessarie* per entrare nel mistero della “morale rivelata” che unica è capace di realizzare l'ontologia della persona, automaticamente il problema della fede diviene un “problema” *tremendamente naturale*», R. Carra-betta, *Istanze cristologiche nella teoria della Lex naturae di Tommaso d'Aquino* (Tesi di Dottorato in Teologia – Estratti, 69), Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 2018, p. 66.

e neppure che egli ne custodisca nella sua sapienza eterna i segreti, ovvero le verità ontologiche e teleologiche.

Pertanto, il problema degli *abusi* sull'ambiente deve trovare soluzione a livello teologico e antropologico riportando l'uomo nel limite della sua verità naturale e nel limite di una moralità che a lui sono fatti conoscere in pienezza dalla rivelazione¹¹. Tale limite morale deve necessariamente riguardare anche le conoscenze e i "poteri" tecnologici da lui acquisiti¹². Possenti ha osservato a riguardo: «Se svanisce l'idea di un obbligo morale incondizionato verso il bene e l'altro, i diritti umani piegano verso il

11 Sull'importanza e la *necessità* del ruolo della *rivelazione* in ordine a questioni ontologiche e morali che riguardano la vita dell'uomo riteniamo che lo studio recente di un autore abbia segnato un punto di progresso irrinunciabile nella comprensione della teologia tommasiana e così anche della stessa teologia cattolica: «Tommaso dichiara esplicitamente fin dalle primissime righe della *Summa* l'assoluta necessità della rivelazione perché l'uomo conosca il fine della sua esistenza e riceva sempre per mezzo della rivelazione la conoscenza della via pratica da percorrere per arrivare al perseguimento del fine», *ivi*, p. 5, e ancora *cfr. ibi*, pp. 26ss., 129ss., 173ss.

12 La Congregazione per la Dottrina della Fede già sul finire degli anni Ottanta ammoniva: «Ciò che è tecnicamente possibile non è per ciò stesso moralmente ammissibile», Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Donum vitae*, 22 febbraio 1987, § 4. E di recente anche la filosofia ha posto il problema della relazione tra potenzialità tecnologiche e liceità morale: «L'innegabile tendenza della tecnoscienza a pensarsi come un potere universale che si impone dovrebbe renderci ancora più attenti a che non venga minacciata la realtà stessa della società politica quale comunità di liberi ed eguali, regolata da diritto e giustizia, e che non prevalga al suo posto una nuova forma di assolutismo: quello tecno-scientifico, la biocrazia di Comte, intesa come dominio sulla vita e insieme dominio dei tecnoscienziati sulla società. La connessione tra conoscenza e potere è andata oltre quanto preconizzato da Bacone. [...] Il carattere delle società moderne come insieme di sistemi funzionali relativamente autonomi e "autopoietici" non mette al riparo dal rischio di una subordinazione della politica e del diritto alla tecnoscienza, la quale procede ad autolegittimarsi in base alla novità e alla potenza delle sue applicazioni. Si vorrebbe che il diritto avallasse a priori quanto la tecnoscienza offre, procedendo a indebolire la sua propria autonomia sistemica rispetto a tecnoscienza e mercato. A questo esito concorre il nichilismo giuridico che smarrisce il senso del diritto, si espone a ricorrenti escursioni estranee, e si fa cedevole rispetto al mercato, al potere e alla volontà egemone in un determinato momento, [...] Costituendo un'istanza discernente in ordine al problema della vita nelle sue varie dimensioni, biopolitica e bioetica possono valere come un contropotere efficace dinanzi al peso del *biopower*. Col termine "efficace" su allude al pesante squilibrio tra il potere della tecnoscienza e quello dell'etica, che appare come un tenue suono di violino entro il frastuono di un'immensa stazione ferroviaria», V. Possenti, *La rivoluzione biopolitica*, cit., pp. 130-131.

relativismo e l'utilitarismo»¹³. E lo stesso autore denuncia questa *torsione libertaria* che, a livello mondiale, si sarebbe verificata nell'ambito dei diritti negli ultimi cinquant'anni¹⁴.

Lo squilibrio che si registra nell'ambito dei diritti umani, denunciato tra gli altri da Possenti, ma ormai evidente a chiunque voglia porsi con uno sguardo distaccato verso lo svolgersi della storia sotto i propri occhi, si sta riflettendo palesemente anche sull'ambiente, abusato e disturbato dall'uomo che usa dei suoi "diritti" senza calcolare le conseguenze del suo operato. Che la questione *ecologica* sia legata a doppio mandato alla questione *antropologica* è un dato ormai evidente¹⁵.

È perciò lecito sollevare la questione della *verità dei diritti* rivendicati, laddove si sta facendo palese a quanti osservano la storia per cercare di comprenderla secondo la sua oggettività, che il tema dei diritti oggi sia tema che con una certa cautela, si potrebbe ritenere *abusato*. Del resto, già la *Veritatis splendor* di San Giovanni Paolo II aveva ampiamente intuito questo sviluppo e lo aveva denunciato nel 1993:

Assistiamo non di rado al pauroso precipitare della persona umana in situazioni di autodistruzione progressiva. A voler ascoltare certe voci, sembra di non doversi più riconoscere l'indistruttibile assolutezza di alcun valore morale. Sono sotto gli occhi di tutti il disprezzo della vita umana già concepita e non ancora nata; la violazione permanente di fondamentali diritti della persona; l'iniqua distruzione dei beni necessari per una vita semplicemente umana. Anzi, qualcosa di più grave è accaduto: l'uomo non è più convinto che solo nella verità può trovare la salvezza. La forza salvifica del vero è contestata, affidando

13 V. Possenti, *Diritti umani. L'età delle pretese*, cit., p. 127.

14 Scrive Possenti: «A partire dagli anni '70 del secolo scorso la situazione mondiale dei diritti umani che si era abbastanza assestata dopo la Dichiarazione del 1948, ha subito una svolta con un'accelerazione quasi incontrollata ed esplosiva dei "diritti di libertà": aborto, eutanasia, procreazione artificiale, matrimonio omosessuale, diritto al figlio e al figlio sano, conseguente forte ripresa dell'eugenetica, potenziamento umano per ottenere un "uomo aumentato"», ivi, p. 14 (v. anche nota 2).

15 Scriveva un autore nel 2001: «La questione del destino della terra e della nostra responsabilità per la terra è [...] una delle grandi questioni del Novecento. Ed è facile supporre che sia agli inizi della sua storia, anche perché la questione della terra è legata alla grande questione della vita umana. Anzi, la vita della terra e la vita degli uomini sulla terra sono diventate questioni solidali; ormai si parla di un'etica della vita per indicare entrambe. [...] D'altra parte, non si possono certo risolvere tali questioni senza l'impiego, più o meno esplicito di una previa antropologia e di una previa cosmologia», C. Vigna, *Linee di un'etica dell'ambiente*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica* (Filosofia e morale), Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 181-209, qui p. 181.

alla sola libertà, sradicata da ogni obiettività, il compito di decidere autonomamente ciò che è bene e ciò che è male.¹⁶

È palese oggi una rivendicazione di diritti ai quali non corrisponde nell'orizzonte della giustizia una faccia speculare¹⁷. Ma ancor più nella mentalità corrente, se con onestà intellettuale si vuole dare ad ogni cosa il nome che corrisponde, si stanno verificando dei trapassi semantici e concettuali, che dovrebbero determinare un certo allarme sociale, ma anche intellettuale ed ecclesiale.

Sotto l'ascia di un *soggettivismo* esasperato, di un volontarismo, di una moralità che ha acquisito e sta acquisendo i contorni della flessibilità, dell'adattabilità, dell'elasticità, la nostra contemporaneità sempre più *secolarizzata* ma anche dogmaticamente atea, chiede con prepotenza che si abbandoni ogni verità oggettiva, ogni verità di natura, ogni verità soprannaturale dando all'uomo e alla sua coscienza e alla sua intelligenza *poteri* di determinazione del bene morale che in realtà non gli appartengono. Perdendo il senso della *oggettività*, l'uomo contemporaneo, pretende di farsi lui la propria verità¹⁸.

Questa premessa serve per dare l'idea di quanto sia difficile oggi confrontarsi su qualsivoglia tema di attualità. Bisognerebbe che ciascuno, secondo l'apporto della sua scienza, potesse fornire i *dati oggettivi* della sua conoscenza e il contributo rigoroso delle sue competenze dottrinali. Ma questo esige rigore nell'ascolto e rispetto delle altrui scienze laddove esse con onestà intellettuale offrono il proprio contributo di sapienza a partire da premesse oggettive e rispettando con scrupolosa onestà intellettuale il metodo che è proprio ad ogni scienza.

La *teologia morale* ha qualcosa da dire in ordine al tema che il Meeting di AmbiantaMente 2018 affronta (*Individual Rights and Environmental Rights*) ma più di tutte le scienze rischia un linciaggio "culturale" proprio per questo clima, ormai diffuso, di esasperato *soggettivismo*, non solo

16 San Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, § 84: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), p. 1200.

17 «La maggiore lacuna spirituale e civile in Occidente consiste nella dimenticanza dei doveri, in modo che il (preteso) diritto separato dalla responsabilità a esso inerente, diventa fattore di disgregazione e non di rado un'arma puntata contro l'altro», V. Possenti, *Diritti umani. L'età delle pretese*, cit., p. 8.

18 «I saperi moderni – salvo le dovute eccezioni – non *a-(p)rendono* (l'etimo latino è significativo: *apprehendere* composto di *ad* e *prehendere*) il reale né per esperienza né per indagine analogica né per rivelazione; i saperi moderni il reale lo producono o lo vorrebbero produrre», R. Carrabetta, *Istanze cristologiche nella teoria della Lex naturae di Tommaso d'Aquino*, cit., p. 3.

perché parte da un *fondamento oggettivo* che è la rivelazione¹⁹, ma anche perché partendo da esso chiama in causa una volontà, una luce, una verità che direttamente promana dal Creatore dell'universo e dell'uomo stesso e che pretende governare la storia, gli uomini, le cose e l'utilizzo di esse. La rivelazione contiene un insegnamento morale che dunque è sottratto alla coscienza e che s'impone ad ogni coscienza per il fatto di provenire dall'autore della creazione e dal custode della sua verità²⁰.

Ora, oggi, anche al Creatore e Signore dell'universo sono negati i *suoi diritti*: come è pensabile che si possano riconoscere i diritti della creazione e i veri diritti di ogni realtà esistente sulla terra? Sono temi che meriterebbero di essere dibattuti e non tacciati aprioristicamente e ideologicamente, di *fondamentalismo*, ma noi qui ci fermeremo ad un solo aspetto.

In questo nostro breve intervento, vorremmo sollevare la questione del *fondamento* in prospettiva teologica, ma anche mettere in evidenza il problema del *fine* per chiarire la relazione tra *diritti umani* e *diritti dell'ambiente*.

È possibile discutere di questi temi *secondo verità* o si deve discutere di questi temi solo *per paura* ovvero sotto la minaccia che la crisi ecologica si rivesta di dimensioni distruttive? Altra questione che merita di essere sollevata è se la crisi ecologica sia risolvibile senza risolvere la crisi morale che la genera. Prendiamo allora in esame i temi del *fondamento* e del *fine*.

19 Su questi aspetti la filosofia del Novecento, nei suoi esponenti aperti ad un orizzonte non solo metafisico e fondazionale, ma anche trascendente e teologico, ha postulato la necessità del ritorno all'apporto della rivelazione proprio per la tutela della dignità della persona e una salvaguardia dei diritti: «È un errore che perdura nel nostro tempo credere che si possa abbandonare una visione religiosa della realtà senza perdere anche qualcos'altro, qualcosa a cui non saremmo molto disposti a rinunciare», R. Spaemann, *La dignità dell'uomo e la natura umana*, in Id., *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*, Lindau, Torino 2011, pp. 47-70, qui p. 66. Chi ha introdotto un'altra sua opera assai nota nel panorama culturale italiano ha scritto: «L'abolizione dell'uomo» [...] oggi minacciata dalla universalizzazione dell'oggettivizzazione scientifica del mondo e dalla sua organizzazione reazionale-strumentale, il cui paradosso essenziale sta proprio nello scambiare i mezzi per i fini, mettendo in pericolo la stessa idea di dignità umana (ancor prima che quella di diritti umani), può essere contrastata soltanto riscoprendo un principio di trascendenza e il senso dell'assoluto», L. Allodi, *La trascendenza, "luogo" dell'umano*, in R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005, xiv-xv.

20 «La coscienza non è una fonte autonoma ed esclusiva per decidere ciò che è buono e ciò che è cattivo; invece, in essa è inscritto profondamente un principio di obbedienza nei riguardi della norma oggettiva, che fonda e condiziona la corrispondenza delle sue decisioni con i comandi e i divieti che sono alla base del comportamento umano»: San Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, § 60: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), p. 1181.

3. *Il problema del fondamento dei diritti*

La questione del *fondamento* per quanto concerne la teologia, non può che chiamare in causa direttamente l'Autore della creazione²¹, nel cui orizzonte va incluso evidentemente anche l'uomo.

Quando l'autore del libro della *Sapienza* rilegge l'opera compiuta da Dio in Egitto per la liberazione del suo popolo, vi scorge un *esercizio* di governo possibile solo all'Autore stesso della creazione. Il Dio Creatore si è mostrato anche il Dio Signore della creazione e l'autore sacro prorompe in questo grido:

Prevalere con la forza ti è sempre possibile; chi si opporrà alla potenza del tuo braccio? Tutto il mondo, infatti, davanti a te è come polvere sulla bilancia, come una stilla di rugiada mattutina caduta sulla terra. Hai compassione di tutti, perché tutto puoi, chiudi gli occhi sui peccati degli uomini, aspettando il loro pentimento. Tu infatti ami tutte le cose che esistono e non provi disgusto per nessuna delle cose che hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure formata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non l'avessi voluta? Potrebbe conservarsi ciò che da te non fu chiamato all'esistenza? Tu sei indulgente con tutte le cose, perché sono tue, Signore, amante della vita (*Sap* 11,21-26).²²

In questa sede, evidentemente, vorremmo insistere sull'onnipotenza creatrice di Dio. Può fare tutto perché Lui è il Signore di tutto. Di questo tutto fa parte l'uomo. Egli, per quanto con una dignità eminente, è creatura e appartiene alla creazione di cui Dio è l'Autore.

Non ci si può porre – ed è qui che interviene il contributo specifico della *teologia* – un problema dei *diritti* dell'uomo e dell'ambiente, senza porsi il problema della *volontà normativa* del suo Autore su ciascun elemento di essa²³. Ma a riguardo oggi pesa quell'immanentismo diffuso cui abbiamo

21 Richiamo solo pochi testi che hanno trattato questo aspetto: cfr. M.T. Pontara Pederiva, *La terra giustizia di Dio. Educare alla responsabilità per il creato*, EDB, Bologna 2013; dello stesso anno un testo significativo della Conferenza Episcopale Italiana, cfr. Servizio Nazionale per il Progetto culturale – Ufficio Nazionale per i problemi sociali e il lavoro (Edd.), *Custodire il creato. Teologia, etica, pastorale*, EDB, Bologna 2013.

22 Sugli aspetti creazionistici trattati in questo testo biblico: cfr. M.V. Fabbri, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza* (Studi di Teologia), Armando Editore, Roma 1998, in part. 21, 40, pp. 85ss.; O. Todisco, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del Medioevo francescano*, Messaggero, Padova 2006, p. 531.

23 Cfr. G. Witaszek, *La creazione ad immagine. Ermeneutica del dono divino e dell'impegno umano nella prospettiva profetica*, in «*Studia Moralia*», 48, 1, 2010,

accennato poco prima. Tuttavia, rimane il dato *oggettivo* che solo la sapienza, ovvero la rivelazione, può donare la *norma* rispettosa della creazione, perché il Creatore ha diritto di poter parlare alla creazione e anche al *custode* della creazione che è l'uomo.

La natura rispetta se stessa, ovvero agisce secondo lo scopo per cui è stata creata e secondo la legge che le è stata impressa. Essa non ha volontà, come l'uomo invece possiede (insieme agli angeli)²⁴. Dunque la natura, “per natura”, agisce già secondo il *diritto*, i comandi *del Creatore*. Chi rappresenta l'elemento di disturbo nella creazione è l'uomo. Dunque il problema del diritto diviene immediatamente problema radicalmente antropologico e teologico al contempo, e non può essere risolto al di fuori di questo orizzonte. Per il semplice fatto che colui che ha creato, è anche colui che svela la verità di ciò che è stato creato e la verità dell'uso che se ne può e se ne deve fare.

Ponendoci in quest'ottica, evidentemente usiamo il “registro” dell'*oggettività*. La *creazione* infatti, dimostra di obbedire solo alle *leggi* che il Creatore ha posto in essa. E se la *creazione* fosse lasciata “libera” di essere ciò che è stata fatta, tutto procederebbe armoniosamente.

Il disordine nella creazione è disordine *nel suo uso*, e tale uso falso è solo frutto del disordine che l'uomo apporta ad essa per la sua falsità ontologica, che è *per volontà*. Lui non si rispetta nella sua verità creaturale. Non rispettando la sua verità non rispetterà nessun'altra verità, stabilita per lui e per gli altri dalla volontà del Creatore. L'uomo sarà garante del diritto che Dio ha stabilito per lui e per la creazione con precise leggi, statuti, decreti *solo se* si lascerà fare vero della verità che Dio ha stabilito per lui.

pp. 5-29; R. Fabris, *Teologia biblica e l'etica che ne deriva*, in «Rivista di Teologia Morale», n. 42, 1, 2010, pp. 11-14; K. Golser, *La posizione dell'uomo in una teologia della creazione davanti alla sfida ecologica attuale*, in «Marcianum», n. 4, 2, 2008, pp. 385-399; B. Maggioni, *Appunti per una lettura biblica della creazione*, in «Communio», n. 100, 2, 1998, pp. 17-29.

24 Il teologo del secondo secolo, Ireneo di Lione, già scriveva con estrema limpidezza contestando le eresie gnostiche sul mistero della creazione e sulla libertà umana e angelica, come la creazione inferiore agli angeli e agli uomini non possa agire diversamente da come agisce. Essa per natura è “trascinata al bene” che non consiste in altro se non essere ciò che si è: «Ma – dice – non avrebbe dovuto creare gli angeli tali che potessero trasgredire il precetto né gli uomini perché fossero subito ingrati nei suoi confronti, poiché sono dotati di ragione e capaci di esaminare e di giudicare e non – come gli esseri privi di ragione e di vita che non possono far nulla per propria decisione ma sono trascinati al bene per necessità e costrizione – soggetti ad un'unica tendenza e ad un unico comportamento, inflessibili e senza capacità di giudicare, che non possono essere altro se non ciò che sono», Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 37,6, Jaca Book, Milano 1997, pp. 396-397.

4. *Il problema del fine della tutela dei diritti*

Alla luce di quanto precede e specularmente, va posto dunque un problema di *fine*. Si affronta la questione dei diritti dell'uomo e dell'ambiente *per paura* o *per verità*. Le due prospettive sono inconciliabili. Prendersi a cuore della questione dei diritti dell'uomo e dell'ambiente per cercarne una composizione e una relazione armoniosa *per paura* o per bisogno, risulterà assolutamente inefficace, perché non si interverrà sul cuore del problema: il peccato che alberga nell'uomo e che sottomette la creazione a grande sofferenza: «tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi» (Rm 8,22)²⁵.

Ma se lo si vuole affrontare *per verità* questo esige un percorso difficile, perché va negata alla mente dell'uomo la potestà, che egli si è arrogato per volontà ribelle, di produrre la verità delle cose, sino a cambiare la stessa verità della natura e donare alla creazione un fine che Dio non le ha dato. Il Vangelo di Marco risolverebbe il nostro problema con due versetti: «Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù andò nella Galilea, proclamando il vangelo di Dio, e diceva: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo"» (Mc 1,14-15).

Ma anche in materia di fede l'*oggettività* sta perdendo terreno e si sta passando alla coscienza; non solo, l'unicità redentiva di Cristo è sacrificata sull'altare della *non-differenza*, per cui Cristo non ha in realtà una prerogativa speciale e unica in ordine alla redenzione dell'uomo. Con questo semplice tema andiamo a toccare problemi di un'enorme entità non di semplice ecologia "terrestre" ma di ecologia "celeste".

E qui si potrebbe aprire un lungo discorso sulla verità. La verità è la vita dell'uomo. È vita dell'anima, dello spirito, del corpo. È vita della mente e degli occhi. È vita del passato, del presente, del futuro sulla terra. È vita dell'eternità. La nostra verità è Dio, che è la fonte della verità, della vita, della luce. Dio ci ha fatti ad immagine e a somiglianza di sé, di conseguenza ci ha fatti ad immagine e a somiglianza della sua verità. La verità è distinzione, differenza. Nella creazione abbiamo la verità dell'intera creazione.

Essa è stata fatta da Dio con la sua onnipotente Parola. Ma vi è la verità di ogni singolo elemento di essa. Ogni essere creato porta nella sua natura la sua verità. La verità dell'uomo non è la verità dell'animale. La verità di

25 Cfr. A. Severino, *Riflessioni sul tema della sofferenza a partire dal commento di San Tommaso a Rm 8,18-22*, in *Il biosistema tra tecnica e bioetica. Nuove questioni di bioetica ambientale*, F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 151-158.

Adamo non è la verità di Eva. Essere maschio ed essere femmina non è la stessa verità. La verità della natura è una. Ad immagine e somiglianza di Dio. La verità di Adamo è il suo essere maschio. La verità di Eva è il suo essere femmina. Anche nella Chiesa, la verità è una. Si è tutti corpo di Cristo. Differente è invece la verità di ogni persona in essa. La verità del papa è verità del papa, così dei vescovi, dei presbiteri, dei diaconi, dei cresimati, dei battezzati.

5. Conclusione

Alla fine del nostro breve percorso, appare evidente come per restituire all'uomo, e conseguentemente alla creazione e all'ambiente, la dignità che gli spetta secondo la verità della loro propria costituzione che è da Dio, serve che l'uomo ritorni nella sua verità. Credere di poter affrontare queste tematiche solo perché costretti da eventi e situazioni che potrebbero rischiare di essere irreversibili, è un grave errore che potrebbe cancellare ogni diritto: diritti umani e diritti dell'ambiente.

In tale prospettiva il problema si fa squisitamente antropologico e di Redenzione, dunque in modo radicale cristologico. Ma non è questa la sede dove affronteremo questo aspetto che rimandiamo ad altri contributi.

APPENDICE

AMBIENTAMENTE/7 (2018)

Isernia Statement on Individual Rights and Environmental Rights

I partecipanti al VII Meeting di Bioetica della biosfera (2018) di Isernia concordano quanto segue:

1. In ottica sistemica e integrale, va affermata la correlazione tra diritti individuali e diritti ambientali.

2. Lo stile di *AmbientaMente* va considerato una vera e propria *metodologia bioetico-ambientale*, in quanto riesce a correlare diritti individuali e diritti ambientali, con intenti informativi, di ricerca, di sollecitazione politico-sociale.

3. Va fatta prevalere la semantica etica, prima che giuridica, delle espressioni relative ai “diritti”: i singoli individui e le entità sociali si devono adeguare agli standard comportamentali propriamente etici e politici, implicati dalle espressioni “diritti individuali” e “diritti ambientali”.

4. Occorre approfondire le correlazioni tra *biosistemi e comunicazione*, nella società digitale e social, favorendo l’accesso alle informazioni concernenti l’ambiente, in vista della fruizione consapevole dei beni comuni.

5. Si ribadisce quanto previsto dall’articolo 12, secondo comma, lettera b) del “Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali” (1966): prendere misure idonee e condivise per “il miglioramento di tutti gli aspetti dell’igiene ambientale e industriale”.

6. Si ribadisce quanto previsto dall’articolo 29 della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni: i popoli indigeni e di natura hanno il diritto alla conservazione e protezione dell’ambiente e della capacità produttiva delle terre e risorse.

NOTIZIE SUGLI AUTORI

Curatori:

PASQUALE GIUSTINIANI è docente ordinario di Filosofia teoretica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Tommaso d'Aquino, in Napoli. Membro del Consiglio direttivo del Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica (CIRB), è autore di diverse pubblicazioni di carattere teoretico e bioetico. Tra i suoi più recenti scritti: prefazione e cura scientifica del volume: G. Chieffi, *Bioetica e complessità: il punto di vista di un biologo*, Mimesis, Milano 2019; traduzione e note a: R. Bellarmino, *Le virtù politiche di chi sta al potere. Uno scritto politico moderno*, Introduzione di Carmela Bianco, Artetetra, Capua 2019.

LORELLA PARENTE è Dottore in Sacra Teologia, docente di Ecclesiologia e Mariologia presso l'ISSR "San Matteo" di Salerno. Socia ATI (Associazione Teologica Italiana), collabora con diverse riviste e collane di teologia. Tiene seminari di studio in varie diocesi italiane e presso alcune comunità religiose della Sicilia. Tra le sue più recenti pubblicazioni: curatela, con G. Di Palma, di *Pregate così. Gesù Maestro di preghiera secondo Matteo*, PassionEducativa, Benevento 2019; *Il Nascondiglio di Cristo. La concezione del povero come sacramento nell'opera di Giacomo Cusmano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2019.

Autori contribuiti:

CARLO IANNELLO è professore associato di Istituzioni di Diritto Pubblico presso l'Università della Campania Luigi Vanvitelli dove insegna Diritto dell'ambiente, Biodiritto e Diritto pubblico dell'economia. Più volte «Professeur invité» in Francia, presso l'Université Pantheon Assas e l'Université Toulouse Capitole. Autore di numerosi saggi sui temi dell'ambiente, del biodiritto e del diritto pubblico dell'economia pubblicati su riviste nazionali e straniere.

CARMELA BIANCO è membro del comitato scientifico del CIRB e docente di Filosofia della Politica e Filosofia del Diritto presso la Pontificia Facoltà Teo-

logia dell'Italia Meridionale, sez S. Tommaso d'Aquino. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, FrancoAngeli, Milano 2017 (seconda edizione aggiornata); *In hoc tempore. Un approccio simbolico politico al De Regimine christiano di Giacomo da Viterbo*, FrancoAngeli, Milano 2017.

MARIA ANTONIETTA LA TORRE, filosofa e bioeticista, componente del Consiglio Direttivo dell'Istituto Italiano di Bioetica – Campania, ha insegnato in diverse Università meridionali; le sue ricerche sono rivolte alla filosofia morale contemporanea, con particolare riferimento alla bioetica, all'etica degli affari, all'etica ambientale e all'etica applicata in generale, settori nei quali ha pubblicato numerosi volumi e saggi, tra cui: *La questione ambientale tra sostenibilità, responsabilità e crescita economica*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova 2015.

FRANCA MEOLA, avvocato, è cultore delle materie pubblicistiche presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, nonché presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi della Campania "L. Vanvitelli", in cui collabora da anni con le relative cattedre, inclusa quella di Bioetica. Sui temi di Biodiritto ha pubblicato molti saggi in riviste e colletanee. Tra questi: *La diagnosi genetica preimpianto nell'ordinamento italiano: gli argomenti a favore*, in R. Fattibene (a cura di), *La diagnosi genetica preimpianto tra normativa e giurisprudenza*, Editoriale Scientifica, Napoli 2016.

GAETANO DI PALMA è professore ordinario di Scienze Bibliche (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli, di cui è stato vice-presidente). Tra i libri più recenti: *Pietro uomo nuovo in Cristo. Da pescatore ad apostolo: sondaggio nella letteratura lucana*, Città Nuova, Roma 2015; *Cristo e la gioia nei vangeli sinottici*, Sardini, Brescia 2016; [con P. Giustiniani] *Una Chiesa povera per i poveri? Profili biblici e storico-teologici di un'antica questione*, Aracne, Roma 2016; [con S. Infantino] «*Tu sei Pietro*». *Primo degli apostoli e roccia della Chiesa*, Artetetra, Capua (Caserta) 2019.

NICOLA ROTUNDO ha conseguito il Dottorato in Teologia Morale presso l'Accademia Alfonsiana in Roma ed è docente nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino in Napoli. Autore di numerose monografie e contributi in ambito teologico-morale, è socio ATISM, Membro del Consiglio Direttivo del CIRB, Condirettore della Collana Tra storia e religioni (Rubbettino), Membro del Comitato Scientifico Scienza fede e teologia: un dialogo necessario (Aracne). Il suo ultimo volume: *L'abito della libertà: le virtù teologali*, Cantagalli, Siena 2019.

QUADERNI DI BIOETICA

1. *Il bambino che viene dal freddo. Riflessioni bioetiche sulla fecondazione artificiale*, a cura di A. Nunziante Cesàro, Franco Angeli, Milano, 2000
2. *Etica della salute e "terapie non convenzionali"*, Atti del Convegno di Napoli (29/30 novembre e 1° dicembre 2000), a cura di L. Melillo, Quaderno n. 1, Giannini, Napoli, 2002
3. *Ricerche di bioetica*, a cura di M. Coltorti, Quaderno n. 2, Giannini, Napoli, 2004
4. *Medicina ed etica di fine vita*, Atti del Convegno di Napoli (22/24 aprile 2002), a cura di M. Coltorti, Quaderno n. 3, Giannini, Napoli, 2004
5. *Il multiculturalismo nel dibattito bioetico*, a cura di L. Chieffi, Quaderno n. 4, Giappichelli, Torino, 2005
6. *La cura delle donne*, Atti del Convegno di Napoli (27-29 ottobre 2004), a cura di R. Bonito Oliva, Quaderno n. 5, Meltemi, Roma, 2006
7. *Percorsi tra bioetica e diritto. Alla ricerca di un bilanciamento*, a cura di L. Chieffi e P. Giustiniani, Quaderno n. 6, Giappichelli, Torino, 2010
8. Interuniversity Center for Bioethics Research, *Bioethical issues*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2013

NUOVA SERIE

1. *Bioetica pratica e cause di esclusione sociale*, a cura di L. Chieffi, Quaderno n. 1, Mimesis, Milano, 2012
2. *Identità in dialogo. La liberté des mers*, a cura di R. Bonito Oliva, Quaderno n. 2, Mimesis, Milano, 2012
3. *Bioetica e cura. L'alleanza terapeutica oggi*, a cura di L. Chieffi e A. Postigliola, Quaderno n. 3, Mimesis, Milano, 2014
4. *Bioetica, ambiente e alimentazione*, a cura di F. Del Pizzo e P. Giustiniani, Quaderno n. 4, Mimesis, Milano, 2014
5. *Frontiere mobili. Implicazioni etiche della ricerca biotecnologica*, a cura di L. Chieffi, Quaderno n. 5, Mimesis, Milano, 2014
6. *Questioni di inizio vita. Italia e Spagna: esperienze in dialogo*, a cura di L. Chieffi e J.R. Salcedo Hernández, Quaderno n. 6, Mimesis, Milano, 2015
7. *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, a cura di L. Ferraro, F. Dicé, A. Postigliola, P. Valerio, Quaderno n. 7, Mimesis, Milano, 2016
8. *Biosfera, acqua, bellezza. Questioni di bioetica ambientale*, a cura di F. Del Pizzo e P. Giustiniani, Quaderno n. 8, Mimesis, Milano, 2017
9. *Terzo tempo, fair play*, a cura di G. Valerio, M. Clayssset, P. Valerio, Quaderno n. 9, Mimesis, Milano, 2017
10. *Dignità, libertà e ragione bioetica*, a cura di E. D'Antuono, Quaderno n. 10, Mimesis, Milano, 2018
11. *Tecniche procreative e nuovi modelli di genitorialità. Un dialogo italo-francese*, a cura di L. Chieffi, Quaderno n. 11, Mimesis, Milano, 2018

12. *Il biosistema tra tecnica ed etica. Nuove questioni di bioetica ambientale*, a cura di F. Del Pizzo e P. Giustiniani, Quaderno n. 12, Mimesis, Milano, 2018
13. Giovanni Chieffi, *Bioetica e complessità. Il punto di vista di un biologo*, a cura di P. Giustiniani e R. Prodomo, Quaderno n. 13, Mimesis, Milano, 2019
14. Francesco Paolo Casavola, *De hominis dignitate. Scritti di bioetica*, a cura di Lorenzo Chieffi e Francesco Lucrezi

*Finito di stampare
nel mese di marzo 2020
da STARlog – Asti (AT)*