

Salute, sicurezza alimentare, sviluppo sostenibile. Un percorso tra filosofia e diritto*

di Ulrico Agnati, Andrea Aguti e Damiano Bondi[†]

Sommario

In questo articolo ci proponiamo di esplorare la nozione di “sviluppo sostenibile”, strettamente connessa ai temi della salute in senso ampio e della salute alimentare in senso stretto. Adotteremo una prospettiva interdisciplinare tra filosofia e diritto, dapprima esponendo le problematiche etiche principali concernenti il tema in oggetto, poi esplorandone alcuni profili giuridici e, infine, proponendo un bilancio conclusivo, che speriamo sia utile per il dibattito e, perché no, per la pratica di vita.

Parole chiave: sviluppo sostenibile, salute alimentare, etica, diritto, filosofia.

Health, food security and sustainable development. A journey between philosophy and law

Abstract

In this article we aim at exploring the concept of “sustainable development”, for what concerns its connections with health in general and with food-related health in particular. We will take an interdisciplinary perspective pooling together philosophy and law, first describing the ethical issues at stake, then exploring law-related aspects and, finally, summarizing the main results that we hope will be useful for the current academic debate and, why not, for actual life practices.

Keywords: sustainable development, food health, ethics, law, philosophy.

* Noi tre autori condividiamo tutto quanto è scritto nel presente articolo, tuttavia ci assumiamo ognuno la specifica responsabilità per la redazione di una delle tre parti di cui è composto: Andrea Aguti per la prima parte, Ulrico Agnati per la seconda, Damiano Bondi per la terza.

[†] Dipartimento di Economia Società, Politica, Università di Urbino Carlo Bo. E-mail: ulrico.agnati@uniurb.it, andrea.aguti@uniurb.it, damiano.bondi@uniurb.it

1. Il profilo etico: considerazioni generali

1.1. L'atto del cibarsi tra natura e cultura

Affrontare dal punto di vista etico il tema della salute, collegandolo a quelli della sicurezza alimentare e della sostenibilità, significa entrare in un ambito di riflessione ampio e articolato che oggi si svolge per lo più all'interno della cosiddetta *food ethics*. Questa disciplina di studi si è affermata soprattutto nell'ultimo decennio nei paesi anglofoni, grazie ad una mole crescente di pubblicazioni,¹ e inizia anche da noi ad essere oggetto di attenzione.²

L'etica del cibo può essere considerata come una parte dell'etica ambientale, cioè di quella disciplina che studia la relazione etica fra gli esseri umani e l'ambiente. La discussione sull'attribuzione o meno di uno *status* morale agli animali, che sta spesso alla base degli argomenti a favore o contro un'alimentazione vegetariana e vegana, oppure sul contributo che un responsabile stile di vita alimentare può dare alla sostenibilità ambientale e ad affrontare la sfida dei cambiamenti climatici, sono le due principali tematiche di intersezione tra etica del cibo ed etica ambientale.

L'etica del cibo, tuttavia, non è semplicemente una parte dell'etica ambientale, perché essa ha a che fare con una molteplicità di questioni che attengono all'atto umano del cibarsi e al suo particolare significato. Nell'essere umano questo atto è motivato, come in tutte le forme viventi, dalla necessità della nutrizione per il mantenimento delle funzioni organiche e quindi della vita, e come tale implica uno scambio con l'ambiente, ma sarebbe riduttivo considerarlo soltanto in questa prospettiva. Nell'essere umano non c'è soltanto il "bisogno", ma anche il "desiderio" di mangiare. Se il bisogno scaturisce dalla struttura fisica e biologica dell'essere umano, il desiderio affonda le sue radici in quella psicologica, e questo è il motivo per cui, sin dalla filosofia antica, si è compreso che la "cura del sé" richiede un'attenzione rivolta a questo atto e quindi una sua regolazione di tipo morale. Il desiderio può infatti venir meno o, al contrario, divenire smodato con gravi conseguenze su quella che oggi chiamiamo la "qualità della vita" personale e sociale.

L'atto del cibarsi è "naturale" per l'essere umano, come per gli altri animali, ma esso, a differenza degli animali, è anche "culturale". Questo termine indica fondamentalmente la capacità dell'essere umano di

¹ A titolo esemplificativo cfr. soltanto M. Kaplan (ed.), 2012, A. Chignell-T. Cuneo-M. Halteman (eds.) 2016, A. Barnhill-M. Budolfson-T. Doggett (eds.), 2018.

² Cfr. Fabris, 2019.

trasformare ciò che trova in natura in vista di scopi che non sono esclusivamente vincolati dal punto di vista biologico. Mangiare carne cruda è nella maggior parte dei casi più nutriente, ma meno gustoso, rispetto a mangiare quella cotta. Consumare un'identica pietanza fa un effetto molto diverso se lo facciamo da soli o in compagnia, per quanto il suo apporto nutritivo sia identico. C'è una differenza tra l'essere qualcuno che mangia per sopravvivere, l'essere un ghiottone e l'essere un *gourmet* o un *foodie*.

Questo passaggio dalla natura alla cultura in ambito alimentare ha segnato tappe fondamentali della storia umana passata, come la nascita dell'agricoltura e dell'allevamento, ed è espressione di una più generale libertà di azione nei confronti dell'ambiente. Alcuni approcci ambientalisti radicali vedono in questa particolare capacità dell'essere umano di sfruttare per i propri fini ciò che lo circonda un pericolo letale e sono arrivati alla conclusione che la specie umana sia un inquinante naturale che sarebbe meglio sparisse dalla faccia della Terra.³

Questa conclusione, tuttavia, sembra ignorare che la specie umana è unica non soltanto nello sfruttare in misura così rilevante l'ambiente, ma anche nel sollevare domande di tipo etico sullo sfruttamento dell'ambiente. La domanda eticamente rilevante non è quindi quella se, per salvare l'ambiente, sia bene che la specie umana cessi di esistere oppure se sia doveroso affermare il superamento di ogni forma di "specismo" sulla base di un presunto "egualitarismo biosferico", ma quella su che cosa l'essere umano può e deve fare per stare nell'ambiente nel modo giusto. J. Passmore ha osservato giustamente che "voler 'abolire' l'inquinamento significherebbe porci un traguardo troppo lontano e forse per certi aspetti disastroso: sono pochissimi, se esistono, i problemi sociali che possono essere completamente eliminati una volta per tutte" (Passmore 1986, p. 59).

Una parte della risposta alla precedente domanda viene sicuramente anche dalla riflessione etica sull'atto del cibarsi, a patto che tenga conto dei molteplici significati che acquista nell'essere umano e che sono una conseguenza della complessità della sua natura.

1.2. Salute e alimentazione

La salute è un bene fondamentale di cui ci accorgiamo soprattutto quando viene a mancare o quando il rischio che venga a mancare, come accade oggi con la pandemia da Covid-19, è alto e diffuso. L'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), com'è noto, ha dato la

³ Cfr. Weigel 1995.

seguinte definizione di salute: “Uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale e non semplicemente l’assenza di malattia o infermità”.⁴ A ben vedere, non si tratta di una definizione descrittiva, ma normativa. Non dice che cosa è la salute, ma che cosa, secondo questa organizzazione, dovrebbe essere. Nessuno, infatti, gode di un completo benessere fisico, psicologico e sociale e quindi nessuno, secondo questa definizione, è in salute. Se nessuno è in salute, ne consegue che tutti hanno bisogno di essere curati.

La definizione dell’OMS è dunque funzionale a quel processo di “medicalizzazione della vita” umana su scala globale su cui Ivan Illich ha attirato l’attenzione già alcuni decenni fa (cfr. Illich, 1977) e al quale l’emergenza pandemica attuale rischia di dare, in modo diretto e indiretto, un nuovo, potente impulso. La medicalizzazione della vita ha come conseguenza, fra l’altro, quella che Illich ha chiamato “l’espropriazione della salute”, cioè l’alienazione del concetto intuitivo di salute che ognuno di noi possiede e la sua “regolazione eteronoma” sulla base di criteri scientifici. Le cose dai tempi in cui scriveva Illich sono perfino peggiorate, perché molti oggi pensano che la tecnica, anche quella medica, non debba semplicemente integrare a fini terapeutici ciò che è manchevole per natura, ma costruire una nuova natura. La conseguenza è che il concetto stesso di salute rischia di essere riformulato ogni volta sulla base degli standard di “completezza” fisica, psicologica e sociale veicolati dal progresso tecnico-scientifico.

In realtà, per capire che cosa è la salute dobbiamo ritornare al fatto che della salute non ci accorgiamo nel mentre c’è, ma soltanto quando viene a mancare. Michel de Montaigne ha osservato che «la perfetta salute la sentiamo meno della minima malattia» (de Montaigne 1966, p. 642) e lo storico e filosofo della scienza Georges Canguilhem, nei suoi scritti, cita spesso la definizione di salute del chirurgo francese René Leriche: «La salute è la vita nel silenzio degli organi» (Canguilhem 1998, p. 65). La salute è, in altri termini, la normalità delle funzioni fisiche o psichiche, l’ordine immanente che regola queste funzioni ovvero l’equilibrio armonico fra esse.

Questo non significa che la salute sia un ordine o un equilibrio statico. La salute è piuttosto un ordine dinamico e un “equilibrio fluente”⁵ che implica flessibilità, cioè capacità da parte dell’organismo di adattarsi a

⁴ La definizione risale al 1948 e non è stata mai modificata. Cfr. <http://www.who.int/suggestions/faq/en/>

⁵ Si tratta di un termine che H. Jonas, nella sua biologica filosofica, riprende dalla teoria dei sistemi per caratterizzare il sistema del vivente nella sua interazione con l’ambiente (cfr. Jonas 1999, p. 92).

nuove situazioni e di tollerare l'impatto dell'ambiente. In questo senso, lo stesso Canguilhem definisce la salute «un margine di tolleranza nei confronti delle infedeltà dell'ambiente» (ivi, p. 161) e a questa definizione fa eco quella di Illich, per il quale «la salute designa un processo di adattamento» (Illich 1977, p. 290). In questo contesto, la stessa malattia non deve essere considerata semplicemente come l'elemento contraddittorio della salute, bensì come quello contrario, che può condurre a un nuovo ordine o equilibrio. Come ancora afferma Canguilhem: «La malattia è una reazione generalizzata il cui scopo è la guarigione. L'organismo genera una malattia per guarirsi» (Canguilhem, 98, p. 16).

Nel rapporto con l'ambiente, salutare è quindi ciò che contribuisce a mantenere questo ordine o questo equilibrio, non salutare ciò che rischia di perturbarlo. Un cibo è salutare o non salutare esattamente nello stesso senso. L'alimentazione è una componente fondamentale del rapporto con l'ambiente, perché in essa una parte dell'ambiente viene introdotta nel nostro corpo e metabolizzata fino a divenire parte di noi stessi. Non è vero, come ha affermato Ludwig Feuerbach con una battuta divenuta famosa, che «l'uomo è ciò che mangia». Se fosse vero, mangiando soltanto lenticchie diverremo lenticchie. E non è vera nemmeno l'altrettanto famosa massima di Jean-Anthelme Brillat-Savarin, che recita: «Dimmi quello che mangi e ti dirò chi sei». Se fosse vera, l'alimentazione vegetariana, tradizionalmente associata a sentimenti di rispetto e di mitezza, avrebbe dovuto avere un qualche effetto su un convinto vegetariano come Hitler.

È vero invece che quello che mangiamo, assieme ad altre attività, concorre a determinare il nostro stato di salute. Se la salute è un bene, è certamente ragionevole conservare questo bene per mezzo dell'assunzione di cibi salutari, ma la salubrità dei cibi è l'unico criterio ammissibile? Il mangiare non è in sé un atto eticamente problematico, dal momento che determina la distruzione del suo oggetto? A chi ha la possibilità di scegliere la propria alimentazione, è lecito scegliere sulla base del gusto, del senso estetico, del desiderio di convivialità, o i criteri etici che regolano l'alimentazione devono essere indipendenti da tutti questi fattori? Chi mangia dovrebbe porsi il problema dell'alimentazione anche per gli altri, magari in prospettiva sistemica, globale e riferita alle future generazioni? Sono queste soltanto alcune delle domande dalle quali emerge il profilo etico dell'atto del cibarsi.

Consideriamo assieme le prime tre domande, lasciando l'ultima al prossimo paragrafo.

L'alimentarsi è certamente un atto volontario, come attesta il fatto che possiamo rifiutarci di farlo per una serie di ragioni. È dunque un atto libero che dimostra di essere tale anche nella possibilità che abbiamo di scegliere

la dieta (cfr. Kass 1994, p. 83 ss.). L'essere umano, infatti, non è solo frugivoro, erbivoro o carnivoro, è onnivoro. La storia evolutiva della specie *homo* è connotata, a seconda dei luoghi, dei tempi e delle culture da tipi diversi di alimentazione, ma potenzialmente l'essere umano può cibarsi di tutto.⁶ Il fatto che la dentatura della specie umana non presenti una specializzazione, come nella maggior parte degli altri mammiferi, è una conferma del fatto che l'essere umano è naturalmente orientato all'alimentazione onnivora.

Come tutti gli atti volontari e quindi liberi, l'atto del mangiare rischia tuttavia di abusare di questa libertà e per questo necessita di una regolazione. Il pensiero antico e medioevale, nel suo *mainstream*, ha considerato il problema all'interno di un'etica delle virtù che, com'è noto, adotta la regola del giusto mezzo. In questo contesto, la regolamentazione non riguarda il tipo di cibi che assumiamo, ma la nostra relazione con il cibo, che deve evitare gli estremi della mancanza e soprattutto dell'eccesso.

La temperanza è appunto la virtù, cioè la predisposizione stabile del carattere, che regola anche il comportamento alimentare. Essere virtuosi per gli antichi significava far prevalere la dimensione razionale su quella impulsiva o istintuale, pur senza rinnegare quest'ultima. La fame è un impulso, cioè qualcosa che insorge nel soggetto in modo indipendente dalla sua volontà, ma il mangiare è un'azione del soggetto su cui egli può e deve esercitare un controllo. Il "dovere" arriva qui dal fine del perfezionamento della propria natura, a cui un'alimentazione virtuosa contribuisce. Il perfezionamento della propria natura serve poi, in molte correnti filosofiche del pensiero antico, ad un fine più alto, che è quello della salvezza in senso metafisico e religioso, cioè, comunque essa sia intesa, del superamento della condizione di finitezza e mortalità dell'essere umano. Il termine latino *salus*, del resto, si traduce in italiano tanto con salute quanto con salvezza.

La salute a cui hanno mirato gli antichi non è, quindi, soltanto la salute del corpo, ma anche quella dell'anima. Questa preoccupazione per la salute dell'anima nel suo significato metafisico e religioso, com'è noto, si è molto attenuata nel corso della modernità, in conseguenza del processo di secolarizzazione. Ma l'esigenza di esercitare un controllo sull'atto del mangiare al fine di conseguire una vita buona è rimasta anche nella riflessione etica moderna. Oggi si è divenuti nuovamente consapevoli del fatto che il concetto di vita buona è olistico, si riferisce, cioè, tanto al benessere del corpo quanto a quello della mente. Anche la virtù antica della temperanza è tutt'altro che tramontata: la si ritrova sotto la veste

⁶ Per esempio, sembra che l'alimentazione dei neandertaliani sia stata in buona parte carnivora, mentre le cose sono cambiate con la comparsa di *Homo Sapiens*, cfr. Tattersall 2009, p. 112.

scientificizzata di prescrizioni dietetiche, con relative tabelle nutrizionali, che raccomandano porzioni moderate e varietà nella scelta dei cibi, prescrizioni, peraltro, di comune buon senso che anche un edonista può far proprie se è riflessivo, cioè se comprende che queste indicazioni sono il modo migliore per prevenire l'insorgere di malattie, prolungare il corso della vita e quindi l'uso dei piaceri.

Una preoccupazione etica riguardante non la nostra relazione con il cibo, ma il tipo di cibi che assumiamo ha piuttosto un'origine religiosa. Il vegetarianismo dei pitagorici nell'antichità o le prescrizioni alimentari ebraiche e islamiche, che distinguono tra cibi puri e impuri o subordinano la liceità del consumo di certi cibi a pratiche rituali definite (mediante le quali sono resi *kosher* o *halal*), possiedono un'origine religiosa, cioè riferita alla relazione con la divinità, o comunque dipendente, come nel caso dei pitagorici, da credenze religiose quali la metempsirosi. In Occidente, tuttavia, questo tipo di regolamentazione etico-religiosa è stata superata dal cristianesimo, che ha sostanzialmente abolito la distinzione ebraica tra cibi puri e impuri e non ha offerto alcuna ragione a favore del vegetarianismo (cfr. Douglas 1985). La dottrina della metempsirosi è stata infatti rigettata dalla teologia cristiana e quest'ultima, prevalentemente, non ha attribuito uno *status* morale agli animali (cfr. Allegri 2015, pp. 21 ss.). Questo non significa che essa abbia legittimato forme di crudeltà nei confronti degli animali o una semplice indifferenza a loro riguardo, ma non ha concepito gli animali come soggetti morali degni del rispetto che deve essere attribuito alle persone. È quindi intuibile perché le istanze del vegetarianismo abbiano potuto acquisire nuova legittimità in epoca moderna e contemporanea, in un contesto culturale e sociale dove l'influenza della religione cristiana è molto diminuita.

Nel dibattito contemporaneo l'opzione per un'alimentazione vegetariana o vegana viene per lo più giustificata nel contesto di un'etica animalista, che assegna agli animali uno *status* morale e considera il loro sfruttamento a fini alimentari come immorale, dal momento che procura loro sofferenza. Gli argomenti portati in proposito sono però deboli: il possedere o meno uno *status* morale dipende dal possedere o meno un certo tipo di coscienza e di consapevolezza di sé, che l'essere umano mediamente possiede, ma che non è affatto evidente negli animali, anche in quelli che più si avvicinano all'essere umano nella scala evolutiva. Del resto, la tipica accusa di "specismo" sollevata dai sostenitori dei diritti degli animali potrebbe essere ritorta nei loro confronti nel momento in cui essi attribuiscono chiaramente uno *status* morale ad alcune specie animali (scimmie, cani, gatti, cavalli ecc.), mentre sono reticenti su altre. Le vongole o le cozze hanno uno *status* morale? Le disinfestazioni dovrebbero

tener conto dello *status* morale dei ratti o delle zanzare? E poi, perché fermarsi agli animali nel sostenere la capacità di soffrire e la presenza di uno *status* morale? Perché i vegetali dovrebbero esserne privi? Il pansichismo non è una forse un'onorata concezione filosofica tornata oggi in auge (cfr. Nagel, 1986)? È chiaro che se si proseguisse su questa linea argomentativa, ne verrebbe il divieto ad alimentarsi di alcunché, un divieto che è palesemente assurdo.

In ogni caso, l'etica utilitaristica di autori come P. Singer, che ha offerto inizialmente la base per la difesa dei diritti degli animali, non sostiene che la capacità degli animali di provare dolore o di soffrire sia un impedimento morale alla loro uccisione a fini alimentari o allo sfruttamento dei loro prodotti, se assicuriamo ad essi condizioni di benessere nel corso della vita e se li uccidiamo in modo indolore. La somma totale del benessere a cui l'utilitarista mira può infatti comprendere un equo scambio tra il vantaggio dell'animale ad avere nell'allevamento decenti condizioni di vita, che prevedono cibo, cure e protezione da predatori, e il finire sulla tavola degli allevatori o dei consumatori. Se poi il pollo che così è stato allevato viene ucciso e sostituito da un altro, la somma totale del benessere rimane ancora una volta invariata.

L'attrazione contemporanea verso uno stile alimentare vegetariano o vegano non dipende quindi tanto da argomenti di questo tenore, né da una preoccupazione per la sostenibilità alimentare a livello globale nel lungo corso, bensì da un desiderio di purezza che in superficie ricerca soltanto la salute, ma in profondità presenta ancora una volta un significato etico-religioso. Recentemente alcuni studiosi hanno attirato l'attenzione sul fenomeno della cosiddetta ortoressia (cfr. Van Dyke, 2018), cioè di un comportamento alimentare che evita ossessivamente cibi considerati insalubri e verso i quali si nutre una vera e propria fobia. Chi è affetto da ortoressia esercita un rigido auto-controllo delle proprie pulsioni alimentari e ne riceve in cambio un senso di superiorità morale. Presente soprattutto nella popolazione maschile, a differenza di altre patologie alimentari come l'anoressia e la bulimia, che sono tipicamente femminili, l'ortoressia ha anche un risvolto di tipo religioso, perché affonda le sue radici nel tentativo di padroneggiare la paura dell'invecchiamento e della morte e in ultimo di superare queste ultime attraverso una dieta ideale rigorosa.

1.3. Sicurezza alimentare e sostenibilità

Il desiderio di purezza guida la ricerca di una *food safety*, giacché un cibo sano è anzitutto un cibo puro, privo di agenti patogeni o comunque

dannosi per la salute e non inquinato. Ma un cibo sano è anche un cibo sicuro, per quanto il concetto di *food security* abbia assunto oggi un significato assai più ampio, almeno secondo la definizione proposta ancora una volta dall’OMS. Per essa, infatti, la sicurezza alimentare indica la condizione in cui «tutti, in ogni momento, hanno accesso a un cibo sufficiente, sano, nutriente che consenta di mantenere una vita attiva e sana».⁷

Anche questa definizione, come quella precedente di salute, non è descrittiva, ma normativa e traccia anche in questo caso un programma d’azione che mira ad un obiettivo assai ambizioso. Da essa si evince che finché ci sarà qualcuno che non ha accesso, in ogni momento, «a un cibo sufficiente, sano, nutriente» non ci sarà sicurezza alimentare. Ora, poiché questa condizione su scala globale non si dà attualmente ed è probabile che nemmeno si dia in futuro, il risultato è che siamo e saremo destinati a versare in una perenne condizione di insicurezza alimentare. Ma questo non è del tutto vero: la sicurezza alimentare è un obiettivo realizzabile entro contesti locali, regionali, nazionali, mentre su scala globale è assai più difficilmente realizzabile. Quella di cancellare la fame dalla faccia della Terra, come quella di mettere tutti in una condizione di perfetta salute, appare un’utopia e ciononostante “dare da mangiare agli affamati” è un basilare precetto etico. In ultimo, come S. Weil ha affermato, «tutti si rappresentano il progresso come il passaggio a uno stato di società umana nel quale, prima di tutto, la gente non soffrirà la fame» (Weil 1980, p. 11).

La questione della sicurezza alimentare sia a livello globale che locale presenta un legame privilegiato con quella della sostenibilità. In un’accezione ampia, introdotta dal noto *Rapporto Brundtland* (1987), il concetto di sostenibilità si riferisce alla giustizia tra generazioni e indica la capacità da parte di una generazione di soddisfare i propri bisogni senza impedire alle successive generazioni di fare altrettanto. In senso ampio, la sostenibilità può quindi essere letta nei termini di un’etica della responsabilità inter-generazionale. In un senso più ristretto, essa indica invece una serie di pratiche che mirano allo stesso obiettivo finale, ma perseguendo scopi intermedi: in agricoltura, quindi, si riferisce a pratiche che intendono ridurre lo sfruttamento del terreno attraverso l’alternanza e la varietà delle colture, alla produzione biologica, all’adozione dei principi dell’agroecologia, all’uso di energie rinnovabili, ecc. (cfr. Viganò 2020). Queste pratiche sono considerate più sostenibili in senso ambientale e capaci di offrire prodotti più sicuri, cioè più sani dal punto di vista

⁷ La definizione è scaturita dal World Food Summit del 1996. Cfr. <http://www.who.int/trade/glossary/story029/en/>.

alimentare, ma rimane aperta la questione se e fino a che punto esse siano sostenibili anche dal punto di vista economico e sociale. La sostenibilità ambientale è quindi soltanto un aspetto di un concetto più generale di sostenibilità che presenta una molteplicità di aspetti. Tenerli assieme non è facile, sia perché implica un ripensamento complessivo della produzione e del consumo alimentare a livello globale, sia perché gli scopi intermedi della sostenibilità in senso ambientale possono entrare in tensione con l'obiettivo generale di uno sviluppo sostenibile nella sua accezione più ampia⁸.

Questa tensione, dal punto di vista etico, si esprime nella difficoltà a perseguire nello stesso tempo il fine della giustizia globale e quello della salvaguardia dell'ambiente e dell'ecosistema (cfr. Budolfson 2018). Per raggiungere lo scopo della sicurezza alimentare a livello globale, l'agricoltura intensiva, che fa uso di fertilizzanti chimici e pesticidi, e l'allevamento intensivo, che non rispetta il benessere degli animali, sono sicuramente più adatti di una su piccola scala. Lo stesso può dirsi per l'utilizzo degli OGM in agricoltura. Mangiare prodotti locali può essere una pratica facile in certi contesti, molto difficile o impossibile in altri. La quantità di terreni richiesta per l'agricoltura biologica è più grande rispetto a quella non biologica, con effetti ambientali anch'essi nocivi. Infine, se anche si ammettesse che, a causa della sofferenza animale prodotta dagli allevamenti intensivi, è immorale mangiare carne (cfr. Engel M., 2012), rimane il fatto che un'alimentazione a base di carne è mediamente più nutriente rispetto a una vegetale. Ridurre il consumo di carne è una regola valida per chi di carne ne può mangiare in abbondanza, non per chi è non ne ha o ne ha poca. A livello globale, la riduzione del consumo di carne potrebbe significare che chi adesso ne ha poca, non ne avrà per nulla.

Insomma, il raggiungimento dell'obiettivo della sostenibilità in senso ampio non dipende esclusivamente da quello della sostenibilità in senso ambientale, al contrario può opporsi ad esso. È chiaro che nel lungo termine fra i due non potrà esservi opposizione, perché una volta esaurito il "capitale" ambiente non avrà senso parlare di sostenibilità in generale, ma nel breve e medio termine la tensione fra queste due accezioni è ben visibile. Gestire questa tensione appare come una delle sfide più rilevanti del futuro e la sua riuscita dipenderà soprattutto dalla capacità di guardare ai problemi reali.

⁸ Per un'analisi di questo punto cfr. Peratoner 2008, pp. 401-433.

2. Osservazioni sulla nozione giuridica di “sostenibilità”

La sostenibilità è congiunta allo sviluppo nella nozione di “sviluppo sostenibile”, attualmente accettata a livello internazionale, ricorrendo in numerosi atti dell’Organizzazione delle Nazioni Unite e in documenti di conferenze intergovernative. A essa si fa riferimento nella legislazione nazionale e regionale.

In questa sede ci limiteremo a richiamare per minimi cenni il percorso politico e giuridico di tale nozione, considerando dapprima (§ 2.1) la dimensione internazionale (selezionando drasticamente fra trattati, convenzioni, protocolli, dichiarazioni e altri atti di diritto internazionale), venendo poi all’ambito europeo (§ 2.2) e, infine, al diritto vigente in Italia (§ 2.3), che rappresenta la dimensione dello Stato-nazione, con le sue articolazioni interne (in particolare il livello regionale). Estrapolate alcune caratteristiche e idee dai testi, si affronterà l’interconnessione dell’oggetto con altre discipline e la determinazione extra-giuridica delle strategie da attuare e degli equilibri da tutelare o conseguire (§ 2.4), per giungere, infine, a enucleare alcuni problemi di fondo che la sostenibilità dello sviluppo pone specificamente al giurista (§ 2.5).

2.1. Politica e diritto: la dimensione internazionale

Si può fare risalire al 1972 l’introduzione del concetto di nostro interesse, in occasione della prima conferenza ONU sull’ambiente, tenutasi a Stoccolma⁹. Ne risultò, fra l’altro, la *Declaration of the United Nations Conference on the Human Development* (16 giugno 1972) i cui 26 principi sin da allora riassumono i termini della questione. Nel dicembre dello stesso anno fu istituita l’UNEP (*United Nations Environment Programme*), agenzia con funzioni di coordinamento per l’azione ambientale, con lo scopo espresso di migliorare la qualità della vita delle generazioni presenti senza compromettere quella delle generazioni future.

Oltre dieci anni più tardi, nel 1983, fu istituita la *World Commission on Environment and Development* che, sotto la presidenza della norvegese Gro Harlem Brundtland, nel 1987 presentò il già citato rapporto *Our common*

⁹ Importante ricordare, nello stesso 1972, la pubblicazione del rapporto (commissionato dal Club di Roma a un *pool* di esperti del Massachusetts Institute of Technology) su *I limiti dello sviluppo*, noto anche come ‘rapporto Meadows’; alla luce dei dati demografici, dell’inquinamento, del consumo delle risorse naturali esso evidenziava i tempi brevi del raggiungimento dei limiti naturali dello sviluppo. Meadows, Meadows, Randers, Behrens III (1972).

future (conosciuto anche come “rapporto Brundtland”), nel quale emerge la corrente definizione di *sustainable development*: lo sviluppo che consente alla generazione attuale di soddisfare i propri bisogni senza compromettere la possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri¹⁰.

Una successiva conferenza si tenne nel 1992: *United Nations Conference on Environment and Development* (UNCED), svoltasi a Rio de Janeiro. Lo sviluppo economico e sociale venne allora affiancato, su un livello paritario, dalla tutela dell’ambiente; si può considerare questa la definitiva consacrazione dell’inscindibilità dello sviluppo dalla sostenibilità¹¹. Furono sottoscritti, inoltre, tre accordi non vincolanti a livello internazionale – l’*Agenda 21*, la *Dichiarazione di Rio*, la *Dichiarazione dei principi per la gestione sostenibile delle foreste* – e due convenzioni giuridicamente vincolanti: la *Convenzione quadro sui cambiamenti climatici* e la *Convenzione sulla diversità biologica*.

Per brevità segnalo soltanto alcuni profili. Fra le quattro sezioni dell’*Agenda 21* una riguarda la conservazione e gestione delle risorse per lo sviluppo. La *Dichiarazione di Rio* su ambiente e sviluppo riconosce tra i principi fondamentali quello di precauzione¹². La *Dichiarazione dei principi per la gestione sostenibile delle foreste* enuncia un modello di utilizzazione sostenibile delle risorse nello specifico settore delle foreste; ancora un settore specifico – quello dei gas a effetto serra – è affrontato in questa chiave dalla *Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici*¹³. Al fine di dare attuazione alle decisioni assunte è stata istituita la *UN-Commission on Sustainable Development* (CSD). A cinque anni dalla UNCED, tuttavia, la *Conferenza Rio+5* (New York, 1997) ebbe modo di verificare una forte carenza nell’attuazione delle decisioni assunte nel 1992.

Il *World Summit on Sustainable Development*, tenutosi a Johannesburg nel 2002, porta nella titolatura stessa lo sviluppo sostenibile; oltre alla

¹⁰ *Report of the World Commission on Environment and Development Our Common Future*: «3. Sustainable Development. 27. Humanity has the ability to make development sustainable to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs [...]».

¹¹ La scelta della sede, Rio de Janeiro, aveva anche un significato politico, in quanto metropoli di un grande paese che stava conoscendo un celere sviluppo; in tale occasione fu affermata, inoltre, una differente responsabilità in relazione alla diversa ricchezza dei Paesi.

¹² Esso è richiamato espressamente nella parte iniziale (n. 15) della *Dichiarazione*: «Al fine di proteggere l’ambiente, il principio di precauzione sarà ampiamente applicato dagli Stati secondo le rispettive capacità. Laddove vi siano minacce di danni seri o irreversibili, la mancanza di piene certezze scientifiche non potrà costruire un motivo per ritardare l’adozione di misure efficaci in termini di costi volte a prevenire il degrado ambientale».

¹³ Con il Protocollo di Kyoto (1997) saranno stabilite in modo giuridicamente vincolante le riduzioni delle emissioni dei gas a effetto serra.

Dichiarazione di Johannesburg, adottata alla conclusione del *summit*, documento politico con impegni inerenti allo sviluppo sostenibile, ricordiamo il *Johannesburg Plan of Implementation*, un piano pensato come riferimento per le attività governative, tuttavia non vincolante giuridicamente.

A distanza di quaranta anni da Stoccolma e a venti anni da Rio, si è tenuta la *Conferenza sullo sviluppo sostenibile Rio+20*. Nella dichiarazione conclusiva, *The Future We Want*, viene sottolineato un profilo sul quale torneremo (*infra* § 2.4), cioè la necessità di integrare ambiti di azione e correlate competenze. In essa si legge: «Noi quindi riconosciamo la necessità di integrare ulteriormente lo sviluppo sostenibile a tutti i livelli, integrando gli aspetti economici, sociali e ambientali e riconoscendo le loro interconnessioni, al fine di raggiungere lo sviluppo sostenibile in tutte le sue dimensioni»¹⁴. Oltre all'impegno per individuare gli obiettivi per uno sviluppo sostenibile (§ 245 ss.), va rilevato che tra i mezzi di attuazione (§ 252 ss.) si fa cenno al diritto (§ 252): «Noi riconosciamo che una buona governance e dello Stato di diritto a livello nazionale e internazionale sono essenziali per la sostenuta, inclusiva ed equa crescita economica, per lo sviluppo sostenibile e lo sradicamento della povertà e della fame». Il diritto, però, non compare tra i macroargomenti del documento, che sono Finanza (§ 253 ss.), Tecnologia (§ 269 ss.), Rafforzamento delle capacità (§ 277 ss.), Commercio (§ 281 ss.), Registro degli impegni (§ 283). Il diritto ricorre trasversalmente e incidentalmente; nel § 268 si legge che «al fine di promuovere lo sviluppo del settore privato, continueremo a perseguire un'appropriata politica nazionale e una struttura normativa in un modo coerente con le leggi nazionali per incoraggiare le iniziative pubbliche e private, anche a livello locale, per favorire un settore commerciale dinamico e ben funzionante, e per facilitare l'imprenditorialità e l'innovazione, anche tra le donne, i poveri e i vulnerabili»; si fa cenno, inoltre, alla protezione dei diritti del lavoro. A livello giuridico emerge la consapevolezza della rilevanza della normazione nazionale, riguardo alla sovranità e alla situazione concreta: «il ruolo appropriato del governo in relazione alla promozione e regolamentazione del settore privato cambi[a] da paese a paese a seconda delle circostanze nazionali». Trattando di Tecnologia (§ 269) si richiamano «le disposizioni in materia di trasferimento di tecnologie, finanza, accesso alle informazioni e diritti di proprietà intellettuale come concordato nel piano di attuazione di Johannesburg».

¹⁴ § 3; trad. it. di questo e dei seguenti passi a cura di L. Catalani, C. Falasca, T. Federico (Fondazione per lo Sviluppo sostenibile).

Segnaliamo, infine, *The 2030 Agenda for Sustainable Development*, adottata nel 2015 da tutti gli stati membri dell'ONU, contenente 17 *Sustainable Development Goals*, che contemperano la crescita con la lotta ai cambiamenti climatici e la conservazione di oceani e foreste¹⁵.

2.2. La dimensione europea

In esplicita connessione con questi ultimi obiettivi di sviluppo sostenibile delle Nazioni Unite, l'Unione europea si è attivata in relazione a numerosi profili, mirando a tutelare le generazioni future dalla compromissione delle risorse e dell'ambiente.

Tuttavia l'impegno dell'UE in tale ambito risale a un periodo anteriore. Lo sviluppo sostenibile ricorre nel *Preambolo del Trattato sull'Unione Europea*, come modificato nel 1997 dal *Trattato di Amsterdam*¹⁶: «determinati a promuovere il progresso economico e sociale dei loro popoli, tenendo conto del principio dello sviluppo sostenibile nel contesto della realizzazione del mercato interno e del rafforzamento della coesione e della protezione dell'ambiente, nonché ad attuare politiche volte a garantire che i progressi compiuti sulla via dell'integrazione economica si accompagnino a paralleli progressi in altri settori».

Stante la brevità della presente nota dobbiamo fermarci a questo riferimento a un documento la cui rilevanza è del tutto evidente.

2.3. La dimensione nazionale: la normativa italiana

Passando al livello nazionale, osserviamo che il c.d. *Codice dell'Ambiente* nella versione originaria del 2006 (D. lgs. 2006 n. 152¹⁷) si riferisce, enunciando gli obiettivi da perseguire, alla protezione dell'ambiente e allo sviluppo sostenibile¹⁸. Il decreto, lacunoso, palesava

¹⁵ Vd. sul tema del paragrafo Fois (2007).

¹⁶ Trattato di Amsterdam che modifica il trattato sull'Unione europea, i trattati che istituiscono le Comunità europee e alcuni atti connessi: GU C 340 del 10.11.1997. Si veda anche il Trattato sull'Unione europea, firmato a Maastricht il 7 febbraio 1992, che all'articolo B afferma: «L'Unione si prefigge i seguenti obiettivi: promuovere un progresso economico e sociale equilibrato e sostenibile...» (GU C 191 del 29.7.1992).

¹⁷ D. lgs. 2006, n. 152 'Norme in materia ambientale' pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 88 del 14.4.2006 - Supplemento Ordinario n. 96.

¹⁸ D. lgs. 2006 n. 152, art. 4 (contenuti e obiettivi): «[...] 2) contribuire all'integrazione di considerazioni ambientali nelle fasi di elaborazione, di adozione e di approvazione di determinati piani e programmi al fine di promuovere lo sviluppo sostenibile; 3) promuovere

l'asistematicità del riferimento al principio di sostenibilità in relazione alle discipline di settore.

La sostenibilità è divenuta il criterio ermeneutico del Codice dell'Ambiente con il D. lgs. 2008 n. 4, intervenuto sul provvedimento precedente¹⁹. Richiamando la Costituzione e il TUE (veduto *supra* § 2.3) sono stati posti i principi sulla produzione del diritto ambientale (Art. 3-*bis*. *Principi sulla produzione del diritto ambientale*) ed è stato esplicitato che la tutela dell'ambiente, degli ecosistemi naturali e del patrimonio culturale «deve essere garantita da tutti gli enti pubblici e privati e dalle persone fisiche e giuridiche pubbliche o private, mediante una adeguata azione che sia informata ai principi della precauzione, dell'azione preventiva, della correzione, in via prioritaria alla fonte, dei danni causati all'ambiente, nonché al principio 'chi inquina paga'»²⁰. Si afferma, inoltre, il principio dello sviluppo sostenibile (Art. 3-*quater*): «Ogni attività umana giuridicamente rilevante ai sensi del presente codice deve conformarsi al principio dello sviluppo sostenibile, al fine di garantire che il soddisfacimento dei bisogni delle generazioni attuali non possa compromettere la qualità della vita e le possibilità delle generazioni future».

Il testo indica la centralità del principio dello sviluppo sostenibile, sebbene permanga una nozione non univocamente scolpita, specialmente in ragione della grande flessibilità dei suoi confini, che si estendono o restringono a seconda degli ambiti di riferimento. Al fondo il concetto corrisponde a quanto stabilito a livello internazionale ed europeo, come pure il ruolo che tale principio è chiamato a svolgere nell'orientare ogni

l'utilizzo della valutazione ambientale nella stesura dei piani e dei programmi statali, regionali e sovracomunali; 4) assicurare che venga comunque effettuata la valutazione ambientale dei piani e programmi che possono avere effetti significativi sull'ambiente; [...]». Anche nell'art. 24, trattando della valutazione di impatto ambientale, torna in rilievo, nel punto a) lo sviluppo sostenibile. D. lgs. 2006 n. 152, art. 24 (finalità della via): «1. La procedura di valutazione di impatto ambientale deve assicurare che: a) nei processi di formazione delle decisioni relative alla realizzazione di progetti individuati negli Allegati alla parte seconda del presente decreto siano considerati gli obiettivi di proteggere la salute e di migliorare la qualità della vita umana, al fine di contribuire con un migliore ambiente alla qualità della vita, provvedere al mantenimento della varietà delle specie e conservare la capacità di riproduzione dell'ecosistema in quanto risorsa essenziale di vita, nonché gli obiettivi di garantire l'uso plurimo delle risorse naturali, dei beni pubblici destinati alla fruizione collettiva, e di assicurare lo sviluppo sostenibile; [...]».

¹⁹ D. lgs. 2008, n. 4 'Ulteriori disposizioni correttive ed integrative del decreto legislativo 3.4.2006, n. 152, recante norme in materia ambientale', pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 24 del 29.1.2008 - Suppl. Ordinario n. 24/L.

²⁰ Art. 3-*ter*. *Principio dell'azione ambientale*. Vd. *amplius* Paganetto (2018).

attività umana sul piano giuridico, investendo in tal modo sia l'ambito pubblico sia quello privato.

2.4. *Questioni interdisciplinari ed extra-giuridiche*

Sono evidenti le forti connessioni con il profilo morale, con l'etica, con la religione²¹, con il dover essere, che spesso si è risolto nell'enunciare buone intenzioni. Rispetto a questo momento il diritto si pone variamente, e ne illustrerò due modalità. Si basa su di esso, in quanto il sostrato morale e valoriale è l'*humus* delle norme che predispone alla loro condivisione e osservanza, anche al di là dell'imposizione e dell'obbligo. E, insieme, il diritto è chiamato a superare questo momento, ponendo binari evidenti alle condotte da tenere e garantendo la prevedibilità delle conseguenze giuridiche del proprio comportamento.

Si deve brevemente considerare, inoltre, che la sostenibilità non configura un concetto statico, non è certamente mera preservazione o "musealizzazione" dell'ambiente e delle risorse; richiede un'attività intensa e, in larga misura, preventiva ai fini di un utilizzo di queste ultime – in particolare quando 'sostenibile' diviene l'aggettivo caratterizzante lo sviluppo, concetto a sua volta implicante una variazione intesa (comunemente e non sempre correttamente) come crescita. La correttezza dello sviluppo inteso come crescita sta nell'armoniosità di quest'ultima, per cui una crescita squilibrata può richiedere una decrescita di certi profili, insieme al cambiamento, all'innovazione, a differenti approcci e soluzioni.

Lo sviluppo sostenibile si pone all'intersezione fra sistema ecologico e sistema antropico, investendo una pluralità di mondi e discipline specialistiche, oltre che di interessi individuali e collettivi, che devono essere portati a convergere sugli obiettivi.

Si consideri, soltanto per cenni, lo studio dei sistemi ecologici e delle connesse proprietà (tra cui la possibilità di autoregolazione, capacità di carico, resilienza e resistenza) per garantire l'equilibrio e dunque la stabilità dell'ecosistema. Queste specializzazioni dettano anche i tempi degli interventi; in particolare gli specialisti segnalano l'urgenza di attivarsi a fronte dell'imminente raggiungimento di valori soglia della capacità di carico del sistema, ciò che porterebbe alterazioni non reversibili dell'equilibrio del sistema ambientale.

²¹ Si pensi, ad esempio, all'Enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco (2015); il documento pontificio ha dato risonanza mondiale anche ad altre voci che già si erano levate nell'ambiente cattolico; tra esse Échivard (2012).

I profili economici e sociali vengono anch'essi in rilievo, in relazione a numerosi temi, di concerto con lo sviluppo tecnologico (dalla digitalizzazione alle energie rinnovabili)²². E numerose sono le feconde intersezioni tra le discipline; un campo d'azione fra i tanti, come il riciclo dei rifiuti, coinvolge numerosi profili e specializzazioni, diritto incluso²³.

Non mancano, peraltro, dirette contestazioni all'idea stessa di "sviluppo sostenibile" che, nell'uso corrente, è percepita come una locuzione portatrice di un significato che non può che riscuotere consensi. Serge Latouche²⁴ ha rimarcato invece che lo "sviluppo sostenibile" è nient'altro che un ossimoro, a fronte della limitatezza delle risorse del pianeta Terra; il concetto sarebbe frutto di una perdurante e ormai globalmente diffusa impostazione colonialistica, cui andrebbero contrapposti decrescita e localismo (cfr. § 3.3).

Si prova, tuttavia, a concepire lo sviluppo sostenibile non come un mero limite, ma come opportunità e nuove prospettive, nel primato della tutela dell'ambiente²⁵. Trattandosi di tutela, di comportamenti richiesti, di incentivi e sanzioni viene costantemente in rilievo il diritto. E il diritto è chiamato a fungere da vettore – dall'ambito della ricerca scientifica e della politica – e a dare concretezza e attuazione alle strategie elaborate per fare fronte a un'emergenza planetaria. È necessaria una forte inventiva, a causa delle dimensioni e dei profili inediti delle questioni che si affrontano nel gestire l'innegabile crisi di un modello di sviluppo assurto a paradigma globale e tale da minacciare la globalità degli esseri umani attraverso la compromissione del loro *habitat*. Ciò comporta la necessaria revisione

²² Segnalo un breve saggio, pregevole per lucidità di analisi e ampiezza di prospettiva: Bazoli (2006).

²³ Desidero richiamare il profilo scientifico di Herman Daly, economista ecologico, considerato l'iniziatore della bioeconomia. Sulla interconnessione tra ambiente, economia, gestione, etica: Murmura, Bravi (2020); per l'etica e il diritto vd. Grasso (2015); sui profili giuridici inerenti la gestione dei rifiuti vd. Feroni (2014).

²⁴ Tra i libri dell'economista e filosofo francese segnalo *Vers une société d'abondance frugale* (2011; trad. it. 2012); *Nos enfants nous accuseront?* (2013; trad. it. 2019); *Les précurseurs de la décroissance. Une anthologie* (2016; trad. it. *La decrescita prima della decrescita*, 2016), *Comment réenchanter le monde: la décroissance et le sacré* (2019; trad. it. 2020).

²⁵ Esempio per sintesi quanto scritto il 20.1.2021 da Nicola Zingaretti, allora Segretario nazionale del Partito Democratico, al neo Presidente degli U.S.A. Joe Biden: «Auspicio che anche nell'ambito del G20 presieduto dall'Italia e durante la prossima Cop26 possiamo lavorare uniti mettendo al centro tre parole: Pianeta, Persone, Prosperità, e contribuire assieme con proposte concrete a ridurre le disuguaglianze prodotte da una globalizzazione che non ha ancora al centro l'obiettivo dello sviluppo umano integrale». Per il profilo giuridico in generale vd. Ciapparoni (1995); Benitez, Fava (2019).

critica di numerosi istituti, istituzioni, categorie giuridiche, muovendo dalla teoria generale del diritto al dettaglio normativo nei differenti settori.

2.5 Il diritto di fronte al tema della sostenibilità

Sono numerose le questioni di rilevanza giuridica che emergono dai testi richiamati e dai cenni offerti. Proviamo a a considerarne alcune²⁶.

In questa selezione iniziamo da un tema politico-giuridico di fondo: i problemi globali richiedono risposte globali; da ciò viene correntemente fatta discendere la necessità di un governo globale e di un diritto globale. I processi politico-giuridici, come veduto (§ 2.1), hanno conosciuto una genesi internazionale. Lo Stato-nazione misura la sua relatività e, insieme, la sua rilevanza, quest'ultima in ragione della sussidiarietà come regola razionale di governo (§ 2.3). Si pone, alla base, il problema politico e giuridico del potere, ovvero della «capacità di soggetti individuali o collettivi di far seguire alle proprie intenzioni, attraverso decisioni, le azioni e i risultati, ottenendo obbedienza da parte di altri soggetti»²⁷.

Questione politico-giuridica fondante è la sostituzione o correzione di un modello economico (e dei connessi strumenti giuridici) basato sulla crescita illimitata con un differente modello di stabilità economica ed ecologica.

Essa si accompagna a una concezione del diritto *hominum causa constitutum*²⁸, che è stata spesso piegata in senso grettamente antropocentrico, finendo per tradire l'indicazione di fondo, in quanto la centralità dell'uomo ha esaltato la rilevanza assoluta dei suoi bisogni e desideri immediati a discapito, tra l'altro, dell'*habitat* che gli è necessario per vivere e perpetuare la propria specie. Il celere mutamento della situazione complessiva, che ha preso avvio con le globalizzazioni della modernità e della contemporaneità e con le rivoluzioni industriali, che ha conosciuto un'impressionante accelerazione nell'ultimo secolo e che sta acquistando ulteriore velocità, rende necessario ripensare alla collocazione

²⁶ Tra le numerose risorse scientifiche cui fare riferimento in ambito italiano mi limito a segnalare la *Rivista quadrimestrale di diritto dell'ambiente* e Fracchia (2013).

²⁷ Secondo un'impostazione weberiana e attraverso le parole di Ferrari (2019), 20; vd. anche Ferrara (2014).

²⁸ Si richiama, indirettamente, un passo del giurista di età diocleziana Ermogeniano – *D. 1.5.2 (Hermogenianus, lib. I iuris epit.)* –, che presenta, originariamente, una caratura tecnica specifica, sfumata nei successivi impieghi divulgati da una parte della dottrina e dalla politica.

del baricentro del sistema, individuato sino ad oggi in alcuni interessi degli uomini legati, però, a concezioni pericolosamente inattuali.

Un altro aspetto da considerare è la natura giuridica del bene ambiente, le cui risorse – alla luce dello sviluppo sostenibile – sono da utilizzare e da tutelare. Se si guarda alla giurisprudenza della Corte costituzionale l'ambiente si profila quale un bene immateriale unitario (sent. n. 641/1987) pur articolato in varie componenti che possono essere oggetto specifico di tutela, e dunque un bene complesso, e, insieme un bene della vita, materiale (sent. n. 378/2007)²⁹.

Questione giuridica è organizzare una convivenza armoniosa nel *pantheon* dei principi tra sviluppo sostenibile, principio di prevenzione, di precauzione, diritto al lavoro, diritto alla salute, diritto alla vita, sviluppo, certezza del diritto e connessa uniforme interpretazione del diritto, principio di legalità e principio di proporzionalità, regole del diritto dell'economia (impostazione connessa a un'economia di mercato)³⁰.

Ancora, sul versante giuridico, l'ambiente è a volte inteso (in modo funzionale?), mediante una *fictio iuris*, come oggetto conteso tra la presente generazione e le future generazioni. Queste ultime possono vantare diritti? I titolari non sono ancora nati: siamo di fronte a una posizione giuridica soggettiva senza soggetto? Il diritto affronta dunque la questione di chi agisce in giudizio, chi vigila, chi denuncia. Si potrebbe, peraltro, configurare sul piano giuridico una responsabilità connessa a diritti che riguardano la specie umana, unitariamente intesa, e non le singole generazioni. Peraltro è difficile calcolare le richieste e le esigenze delle generazioni future e dunque si tratta di un accordo concluso con un assente anche se si stabilisce che sia ad esse garantito, almeno, il mantenimento delle potenzialità attuali.

Questo mantenimento, questo bilanciamento, inoltre, viene stabilito in un *a priori* metagiuridico (*supra* § 2.4); e a ciò si lega la sfida per gli ordinamenti di declinare a livello precettivo il principio della sostenibilità e le correlate estrinsecazioni. Ha recentemente osservato Stefania Pedrabissi

²⁹ L'ambiente, inoltre, è un valore costituzionalmente protetto (sent. n. 407/2002), una materia o sfera normativa (sent. n. 210/1987). La prima definizione nella legislazione italiana si legge nel D. lgs. n. 152/2006, nell'ambito del quale viene definito, all'art. 5, lett. c), quale «sistema di relazioni fra i fattori antropici, naturalistici, chimico-fisici, climatici, paesaggistici, architettonici, culturali, agricoli ed economici, in conseguenza dell'attuazione sul territorio di piani o programmi o di progetti nelle diverse fasi della loro realizzazione, gestione e dismissione, nonché di eventuali malfunzionamenti». Vd. anche Porena (2017).

³⁰ Sulla necessità dei principi, a volte criticati per ampiezza e indeterminatezza, vd. Grassi (2017): «solo i principi sono in grado di guidare in modo trasversale, coordinandoli, i vari settori delle discipline giuridiche che vengono necessariamente coinvolti nella definizione delle politiche e delle legislazioni a tutela dell'ambiente».

in merito al concetto di sviluppo sostenibile: «la sua utilità consiste nell'indicare la necessità di bilanciare il valore dello sviluppo con quello della tutela ambientale. Ma nessuna indicazione se ne ricava in ordine al punto nel quale fissare l'equilibrio tra i due valori»³¹.

Si è già fatto riferimento al rapporto (*funditus* politico) tra dimensione globale e dimensione locale: il principio nasce nella dimensione globale e deve essere applicato globalmente per conseguire risultati locali (si pensi al problema del surriscaldamento). Ovviamente sono necessarie politiche e azioni a livello locale, ma decise e coordinate nella dimensione globale. Ciò comporta, ai fini della positivizzazione giuridica al termine della “catena”, dell'espletamento di un percorso complesso, che vede un passaggio dal dato tecnico-scientifico, alla scelta politica, al diritto internazionale, dal *soft law* alla dimensione nazionale, o infranazionale (in Italia si pensi al già richiamato livello regionale³²).

Allo sviluppo sostenibile è collegato un obbligo di attivazione che si riflette, *in primis*, nella dimensione giuspubblicistica, ma necessita, ovviamente, anche di una normazione che guidi i comportamenti dei privati³³. Dunque alle politiche di *governance* orientate all'applicazione del principio di sostenibilità vanno agganciati gli strumenti giuridici che devono investire l'ambito pubblicistico e quello privatistico. Inoltre, in capo al cittadino, sussiste l'interesse legittimo, a fronte dei poteri della pubblica amministrazione che, in materia ambientale, programma, autorizza, vigila, sanziona. E, in prospettiva e *de iure condendo*, risparmia risorse, incentiva normativamente il riuso (si pensi al territorio), predilige soluzioni a basso impatto ambientale (si pensi ai mezzi di trasporto pubblico *green*), perché anche in queste e consimili azioni si concretizza una “buona amministrazione”.

Si tratta di un quadro complesso, multidisciplinare e cruciale, nel quale il diritto, come forma di controllo sociale³⁴, è chiamato ad applicare nuove categorie e a stabilire regole utili per il conseguimento di scopi in larga parte inediti e in via di definizione.

³¹ Pedrabissi (2020), 158.

³² Sul rapporto di sussidiarietà e sull'importanza in Italia del ruolo delle Regioni si può prendere come oggetto di indagine la legge regionale dell'Emilia Romagna n. 24 del 21.12.2017.

³³ Pedrabissi (2008).

³⁴ Il controllo sociale è la funzione generale del diritto secondo Abbagnano (1951).

3. Responsabilità verso il futuro

Come abbiamo visto, la nozione di “sviluppo sostenibile”, per quanto utile e utilizzata, non è affatto esente da problematiche concettuali e applicative. Da una parte (cfr. *supra* § 1.3) abbiamo la dialettica tra sostenibilità della specie umana e sostenibilità dell’ambiente, che non sempre riesce a trovare punti di giunzione armonica; dall’altra abbiamo il dovere teorico, almeno altrettanto problematico, della nostra generazione verso le generazioni future, ovvero verso generazioni *non ancora esistenti* (cfr. *supra* §§ 1.3 e 2.5).

Tali questioni risultano ancora più emblematiche se guardate attraverso la lente della *food security*. Il cibo infatti, come già ricordato, rappresenta un *medium* tra l’essere umano e l’ambiente che lo circonda (e l’essere umano, capovolgendo il punto di vista, può essere considerato un metabolizzatore di sostanze naturali). Il nutrimento diventa quindi una sorta di cartina al tornasole per verificare lo statuto di alcune tra le questioni maggiormente discusse in tema di sostenibilità. Come conciliare, ad esempio, il diritto della popolazione di tutta la Terra ad un’alimentazione quanto più sana e nutriente possibile con l’impatto ambientale delle colture e degli allevamenti intensivi che una richiesta maggiore di cibo richiede? E come bilanciare il soddisfacimento di tale stringente fabbisogno con la crescente domanda di cibo che si produrrebbe qualora un numero sempre più ampio di persone raggiungesse l’età della riproduzione?

3.1. La responsabilità ambientale nel dibattito etico

La presa di coscienza della portata planetaria di simili problemi risale agli anni Settanta del secolo scorso. Non è un caso: l’esperienza di Hiroshima rese per la prima volta pensabile che il genere umano potesse concretamente distruggere, mediante la tecnica, se stesso e l’intero pianeta, e nei decenni successivi la questione nucleare divenne sempre più all’ordine del giorno, dato l’enorme potenziale che tale energia poteva sviluppare. Abbiamo già citato i primi documenti ufficiali in merito – il cosiddetto *Rapporto Meadows* del Club di Roma (1972), la *Dichiarazione* ONU di Stoccolma (16 giugno 1972) e infine, un decennio dopo, il *Rapporto Brundtland* (1987), dove compare per la prima volta il concetto di “sviluppo sostenibile” (*sustainable development*). Anche sul piano della riflessione etica, in questi anni vennero poste le basi di tutto il dibattito successivo. Dobbiamo citare almeno due pubblicazioni principali: *La nostra responsabilità per la natura* di John Passmore (*Man’s responsibility*

for nature, 1974) e *Il principio responsabilità* di Hans Jonas (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979).

Passmore critica direttamente una delle metafore più in voga nel pensiero ecologista di quegli anni, quella della “navicella spaziale”. Secondo questo approccio, in estrema sintesi, la Terra dovrebbe essere considerata come un’astronave nell’universo, i cui passeggeri sono gli uomini. Ogni guasto o incidente, in tale sistema chiuso, si ripercuoterebbe inevitabilmente su tutti i passeggeri³⁵. La *spaceship ecology* mirava dunque alla costituzione di un organismo sovranazionale che si facesse carico dei problemi dell’inquinamento globale e dell’esaurimento delle risorse. Per Passmore, però, «il paragone non calza»: «l’astronauta non ha la possibilità di inventare nuove tecniche né di modificare in modo determinante le sue abitudini di consumo» (Passmore 1986, p. 88). Ogni proiezione catastrofica sul futuro, cioè, non tiene conto di ciò che già sappiamo del passato, ovvero del fatto che la tecnologia muta costantemente nel tempo: fare proiezioni in un orizzonte così incerto è sempre improprio, e rischia di ammantare di falsa necessità quelle che in realtà sono semplici posizioni di principio. Prendiamo ad esempio le profezie sull’esaurimento delle risorse petrolifere o idriche, che già circolavano in quegli anni e la maggior parte delle quali si sono rivelate poi false: quello che possiamo dire, al massimo, è che, *al ritmo attuale e con le tecnologie e le conoscenze attuali*, le risorse non rinnovabili si esauriranno entro un certo anno. Ma dovremmo anche considerare che è *molto più probabile*, perché è già successo, che le conoscenze mutino e con esse le tecnologie, nonché le risorse stesse che possono essere estratte³⁶. Le profezie di sventura possono cioè servire come monito negativo per scongiurare un uso indiscriminato delle risorse nel presente, ma non di più. Esse rispondono infatti alla logica paradossale della profezia, condensata nell’adagio latino *false utinam vate sim!* «Piaccia al cielo che io sia un falso profeta»: diversamente dalla profezia inautentica, che infatti è detta “che si autoavvera”, l’autentica profezia di sventura ha esattamente la funzione di *scongiurare che essa stessa si avveri*³⁷.

Ci avviciniamo qui a quella prospettiva che Hans Jonas, nel volume sopra citato, chiamava l’*euristica della paura*. La celebre formula jonasiana viene spesso chiamata in causa a sproposito, e destituita di robustezza filosofica, ma se ci rifacciamo al testo vediamo che il filosofo tedesco è ben

³⁵ Per un approfondimento in merito, cfr. Fuller (1963), Boulding (1966), Jarret (1969).

³⁶ Se prendiamo ad esempio il petrolio, negli anni Settanta del secolo scorso non si sarebbe certo potuta prevedere la recente tecnologia “Chops”, la perforazione orizzontale o il drenaggio per gravità.

³⁷ Per una discussione più approfondita su questo tema, cfr. Dupuy (2006).

conscio delle potenzialità e dei limiti della sua proposta. Anzitutto, la sua è una posizione etica generale che non riguarda soltanto il futuro (anzi, può probabilmente funzionare meglio se riferita al presente, ma ciò esula da questo contributo): Jonas parte dal presupposto generale che «è naturale che la percezione del *malum* ci riesca infinitamente più facile della conoscenza del *bonum*; essa è più immediata, più plausibile, molto meno esposta a divergenze di opinioni e soprattutto non intenzionale». In breve, «sappiamo molto meglio ciò che non vogliamo che ciò che vogliamo. Perciò la filosofia morale dovrebbe consultare i nostri timori prima che i nostri desideri, per accertare quello che veramente apprezziamo» (Jonas 2009, p. 35)³⁸. Pensiamo banalmente all'esperienza del *lockdown* da COVID-19: la mancanza di certe cose, relazioni, abitudini che prima davamo per scontate ne ha fatto risaltare l'importanza per la nostra vita, ne ha messo in luce la loro natura di "beni". Più in profondità, l'aver sperimentato concretamente la *paura* della morte ci ha riconnessi alla dimensione di fragilità e precarietà della condizione umana, e ci ha fatto "ricordare" quanto preziosa sia la vita. Come osservato in § 1.2, la salute stessa diventa un valore sentito allorquando viene a mancare. Ovviamente Jonas non intende dire che dovremmo costantemente e coscientemente mettere in pericolo la nostra esistenza per comprendere quello a cui veramente teniamo – anche perché vi potrebbero essere danni irreparabili, sia in senso individuale, sia collettivo – bensì che *bisognerebbe tenere a mente la possibilità che il male avvenga affinché il bene possa essere adeguatamente compreso e messo in atto*. In una formula: il male potenziale come condizione per la ricerca del bene attuale.

Jonas stesso sottolinea che questa visione non è esente da problemi, e «non è certo l'ultima parola nella ricerca del bene; purtuttavia, essa è una prima parola estremamente utile» (p. 35). Egli compara addirittura la propria proposta al celebre argomento pascaliano della "scommessa": per Pascal, ricordiamolo, era logicamente preferibile, secondo un calcolo probabilistico, fondare la propria vita sulla credenza nell'esistenza di una beatitudine e una condanna eterne piuttosto che sul solo godimento dei beni terreni, giacché nel primo caso il guadagno sarebbe infinito e la perdita di poco conto, mentre nel secondo la perdita sarebbe infinita e la vincita transeunte. Questo calcolo, sostiene Jonas, è viziato, poiché, «in rapporto con il *nulla* [ovvero con la possibilità che non vi sia alcun aldilà] ogni alquanto, e dunque anche quello della fuggitiva esistenza temporale, rappresenta una grandezza infinita, per cui anche il puntare sull'eternità

³⁸ Fa curiosamente eco a questa proposta di Jonas la celebre poesia di Eugenio Montale «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato l'animo nostro informe [...] Codesto solo oggi possiamo dirti: ciò che non siamo, ciò che non vogliamo».

possibile, sacrificando la temporalità data, racchiude in sé la possibilità di una perdita infinita». Al contrario, il principio dell'euristica della paura «non è passibile di questa obiezione. Infatti esso proibisce appunto di rischiare il nulla, ossia di includerne la possibilità nella scelta – in breve, esso proibisce in generale il gioco del tutto per tutto nelle faccende dell'umanità [...] in forza di un *dovere* primario dell'essere contro il nulla» (p. 48).

Torneremo a breve sul richiamo al “dovere” piuttosto che al “diritto”, per fondare la plausibilità della nozione di “sviluppo sostenibile”. Per adesso sottolineiamo come, in Jonas e in Passmore, la parziale utilità del principio della catastrofe possibile conduca ad un'*etica della cautela*³⁹, lontana tanto dall'estremismo ambientalista di certi movimenti contemporanei, quanto dall'ottimismo ingenuo – di matrice veteromarxista – che imperversava talora negli anni Settanta, e contro cui direttamente si schierano i due autori. Jonas parla addirittura di «progresso con cautela», una sorta di versione *ante litteram* di “sviluppo sostenibile”, e invoca la «moderazione degli obiettivi contro l'immodestia dell'utopia»: «la cautela, altrimenti oggetto marginale della nostra saggezza, qui diventa il nucleo dell'agire morale»; «[essa] costituisce il lato migliore del coraggio e in ogni caso un imperativo della responsabilità» (pp. 48, 204), soprattutto a fronte della irreversibilità di alcuni tra i processi negativi che l'umanità potrebbe mettere in atto. Su questa stessa linea, Passmore afferma che «nello stato di incertezza in cui oggi ci troviamo dovremmo concentrare i nostri sforzi su azioni che abbiano un duplice effetto»: da una parte un'utilità concreta presente, dall'altra un beneficio per le possibili generazioni future. La ricerca di alternative meno inquinanti, il riciclaggio delle risorse, l'eliminazione degli scarti, la riforma del sistema dei trasporti... tutto ciò risponde certamente a un criterio conservazionista nei confronti dei posteri, ma anche ad un aumento del livello di benessere e salute per l'umanità presente. In dialogo con la prospettiva di John Rawls, Passmore giunge dunque a sostenere che «ciò che si può ragionevolmente pretendere è che ogni generazione si sforzi di lasciare in eredità una situazione che sia almeno un poco migliore di quella che essa stessa ha ricevuto in eredità. Far meno di così sarebbe sleale nei confronti dei posteri; più di così sarebbe sleale nei confronti dei contemporanei» (Passmore 1986, pp. 97-110).

³⁹ Tale principio della cautela non è dissimile da quello della precauzione che guida alcuni documenti giuridici in merito (cfr. *supra* § 2.1).

3.2. I diritti dei posteri e il dovere degli antenati

Abbiamo visto come il principio della responsabilità verso i posteri venga spesso chiamato in causa dai portavoce dell'etica ambientale, fondata sulla sostenibilità e sulla cautela. Affrontiamo dunque direttamente la questione. Affermare che persone che non esistono abbiano *ora* dei diritti è logicamente più assurdo dell'affermare che gli animali abbiano diritti, giacché si può discutere sullo statuto ontologico ed etico-giuridico di esseri viventi, ma non di non-esseri. Tuttavia, dobbiamo anche sottolineare che *dal fatto che un certo essere non possa vantare diritti non deriva necessariamente l'impossibilità di riconoscere un nostro dovere nei suoi confronti*. Su questo Passmore e Jonas possono aiutarci a fare chiarezza. Il primo sostiene che «pensare che “è moralmente sbagliato che x sia trattato nel modo y” comporti che “x ha il *diritto* a non essere trattato nel modo y” genera la confusione che poi porta ad affermazioni del tipo “gli insetti hanno diritto di vivere”» (p. 126n), stabilendo così un principio di differenza tra riconoscimento e possibilità di rivendicazione di diritti da una parte, e speculare assunzione di doveri dall'altra. Il secondo articola ulteriormente la questione, affermando che l'idea tradizionale di reciprocità, tale per cui «il mio dovere è l'inverso del diritto altrui, che a sua volta viene considerato corrispettivo del mio» (Jonas 2009, p. 49), conosce *già* un'eccezione importante: ovvero, quella del dovere dei genitori verso i figli. Addirittura Jonas scorge in questo elementare rapporto di non-reciprocità, e non in quello tra adulti indipendenti, «l'origine dell'idea di responsabilità in quanto tale» (p. 50).

Sussiste certamente una differenza tra l'obbligazione verso i figli *già esistenti* e quella verso generazioni future *ancora non nate*, tuttavia Jonas pensa che sulla base del dato biologico della paternità e della maternità si possano fondare entrambe, nel senso che è il *diritto naturale* che noi ci arroghiamo quando procreiamo un altro essere umano a fondare il nostro *dovere preventivo* di provvedere almeno alla sua sussistenza. Le generazioni future non avranno chiesto di nascere, e proprio per questo, quando saranno esistenti, avranno tutto il diritto di chiedere conto alle generazioni passate dello stato del mondo che esse hanno lasciato loro in eredità. Da ciò deriva il *dovere minimo* di ogni generazione di far sì che il mondo sia mantenuto *almeno* nelle condizioni atte a garantire l'*esistenza* di altri esseri umani. «Non consultiamo anticipandoli i *desideri* della posterità, ma il suo *dover essere*, che non è stato creato da noi e sta al di sopra di entrambi. Rendere impossibile ai posteri il loro dover essere è l'autentico crimine al quale fanno seguito solo in seconda battuta [...] tutte le

frustrazioni del loro volere. [...] Il primo imperativo è che ci sia un'umanità, nella misura in cui si tratta soltanto dell'uomo»⁴⁰.

Potremmo domandarci come si declinerebbe un simile imperativo qualora volessimo allargare il raggio di interesse ad altre specie viventi. In effetti, se l'attribuzione di un diritto agli animali non-umani (o alle piante, o alla natura tutta), è problematico, sembra addirittura insensato attribuire loro una *responsabilità* nei confronti della ricaduta delle loro azioni in termini di impatto ambientale. Prendiamo ad esempio la produzione ingente di metano derivante da flatulenze e deiezioni delle vacche negli allevamenti intensivi, che è cresciuta addirittura del 10% negli ultimi vent'anni e rappresenta ormai un serio problema climatico⁴¹. Sarebbe privo di senso riconoscere una responsabilità morale alle vacche, e chiedere loro di cambiare abitudini alimentari; viceversa, è assolutamente sensato, addirittura doveroso, riconoscere una responsabilità agli allevatori, e chiedere loro di rivedere metodi di allevamento e nutrizione degli animali⁴². Sembra dunque che la capacità rispondere dei propri atti (ovvero di essere "responsabile") verso altri esseri viventi, sia una prerogativa dell'essere umano – e non è un caso che proprio la "responsabilità" figuri in entrambi i titoli delle opere che stiamo prendendo in esame. Come osservato in *supra* § 1.1, infatti, si può dibattere sull'attribuzione all'essere umano di uno *status* ontologico superiore rispetto alle altre specie, ma non si può non riconoscere, su di un piano fenomenologico ed etico-pratico, che solo la specie umana può criticare il proprio "specismo", giacché essa sola, scoprendosi capace di danneggiare irreversibilmente l'ecosistema, si pone *allo stesso tempo* la questione etica fondamentale sulle ricadute delle proprie azioni nei confronti dell'ambiente. La coscienza della possibilità dell'irreversibilità fa sorgere il concetto speculare della "sostenibilità", che si definisce sempre chiamando in causa le generazioni umane future piuttosto che altri esseri viventi presenti: il motivo è che *ciò che deve mantenersi non è solo l'ecosistema, ma anche la responsabilità umana nei suoi confronti*. Se infatti le generazioni umane future si troveranno a vivere in un sistema-Terra irrimediabilmente danneggiato, ciò che risulterà

⁴⁰ Ivi, pp. 53-54.

⁴¹ Cfr. il rapporto 2020 di Greenpeace *Farming for Failure - How European Animal Farming Fuels the Climate Emergency*, online in italiano su https://www.greenpeace.org/static/planet4-italy-stateless/2020/09/a56ef207-foraggiare_la_crisi_briefing_09_2020.pdf; cfr. inoltre Q. Schiermeier, *Global methane levels soar to record high*, «Nature», 14.7.2020, online su <https://www.nature.com/articles/d41586-020-02116-8>.

⁴² Allo stesso modo, è sensato riconoscere una responsabilità ai consumatori per un eccessivo consumo di carne, e auspicarne perciò una riduzione anche drastica, che abbia effetti sul mercato.

compromesso non sarà soltanto la loro esistenza fisica, ma anche la loro capacità di sentirsi veramente responsabili, e dunque autenticamente *umani*. In tale concezione possiamo certo scorgere una sorta di *hybris* antropocentrica, sulla scia della *deep ecology* di Arne Naess (cfr. Naess 1973, 1994)⁴³, tuttavia dobbiamo rilevarne un ulteriore fondamento nell'istinto biologico dell'essere umano alla replicazione della specie. Ed è proprio a tale impulso che possiamo richiamarci per rinvenire un'ulteriore giustificazione della definizione di “sviluppo sostenibile”: essa, infatti, chiama in causa le generazioni umane future non solo perché la responsabilità ambientale è specie-specifica, ma anche perché un agire eticamente responsabile necessita di un'adeguata spinta motivazionale. E quale motivazione migliore di quella che fa appello ai nostri affetti naturali?

Abbiamo già ricordato, in merito, che Jonas riconosce nel rapporto dei genitori verso i figli, «legato al fatto biologico della riproduzione», «l'archetipo di ogni agire responsabile, che per fortuna non necessita di alcuna deduzione da un principio, ma ci viene potentemente inculcato dalla natura» (Jonas 2009, p. 50). Passmore va ancora oltre, sottolineando che «ciò che ci spinge al sacrificio per la posterità [...] è il desiderio di immortalità» che si manifesta nella propagazione della specie e nell'affetto per i nostri figli e nipoti: «non si possono amare i nipoti dei nipoti [...] Ma amare i nipoti, un amore che già ci proietta non di poco nel futuro, comporta la speranza che essi abbiano in futuro nipoti da amare» (Passmore 1986, p. 99), cioè che essi siano in qualche modo *come noi*, o viceversa che noi possiamo sopravvivere *in* loro attraverso una «catena di amore» intergenerazionale. Ecco perché Passmore ritiene che una concreta responsabilità ecologica possa svilupparsi meglio se la preoccupazione per i posteri non è «intesa astrattamente come il “futuro dell'umanità”, ma come un mondo abitato da persone che amiamo, o per le quali nutriamo un interesse *particolare*» (p. 100).

In sintesi, potremmo dire che la definizione umanistica di “sviluppo sostenibile”, come si ritrova nei documenti ufficiali, è certamente problematica, ma ha una propria plausibilità teoretica, nonché una promettente capacità di tradursi in pratiche concrete di esercizio di responsabilità ecologica.

⁴³ Non possiamo qui discutere la posizione articolata di Naess e del movimento della *deep ecology*. Mi permetto perciò di rimandare a Bondi (2015).

3.3 E se fosse tutto un grande e ipocrita paradosso?

Quando si vuole sostenere la plausibilità di un concetto, il suo diritto di cittadinanza nel dominio delle nozioni ragionevoli, bisognerebbe sempre confrontarsi onestamente con chi ritiene che quel concetto sia un totale nonsenso, un'assurdità. Per quanto ci riguarda, dunque, rimane da considerare la grande provocazione mossa contro lo "sviluppo sostenibile" dal movimento della "decrescita felice", il cui maggiore esponente odierno è Serge Latouche. È stato già ricordato (*supra* § 2.4) come questi veda nell'espressione "sviluppo sostenibile" un ossimoro: «quale che sia l'aggettivo che gli si affianca, – afferma l'economista francese – il contenuto implicito o esplicito dello sviluppo è la crescita economica, l'accumulazione del capitale con tutti gli effetti positivi e negativi che si conoscono» (Latouche 2002)⁴⁴. Lo "sviluppo sostenibile" sarebbe insomma, nella migliore delle ipotesi, una formula magica inventata dall'Occidente per anestetizzare il proprio senso di colpa nello sfruttare le risorse naturali a scapito dell'ambiente e degli altri esseri umani; nella peggiore, invece, sarebbe semplicemente uno specchietto per le allodole, utilizzato per mascherare crimini umanitari ed ecologici perpetrati in tutta coscienza.

Latouche è anche più caustico verso questo concetto: «lo "sviluppo sostenibile", questa contraddizione in termini, è allo stesso tempo terribile e sconcertante. Almeno, con lo sviluppo non sostenibile potevamo mantenere la speranza che questo processo mortifero avrebbe avuto una fine, vittima delle sue contraddizioni, dei suoi insuccessi, del suo insopportabile carattere e della finitezza delle risorse naturali. [...] Lo sviluppo sostenibile, invece, ci preclude ogni via di uscita, promettendoci lo sviluppo eterno!» (Latouche 2001).

Eppure, a ben guardare, la questione è più complessa. È lo stesso Latouche a specificare meglio in che senso ritenga che parlare di "sviluppo sostenibile" sia autocontraddittorio: per farlo si confronta esattamente con la definizione del rapporto Brundtland, e infine chiama in causa il pensiero di Hans Jonas.

«La definizione di "sviluppo sostenibile" del rapporto Brundtland tiene conto solo della durevolezza. [...] Il problema del concetto di sviluppo sostenibile non è tanto nel termine "sostenibile", che è tutto sommato una bella parola, quanto nella parola sviluppo, che è decisamente un "termine tossico". A ben vedere sostenibilità significa che l'attività umana non deve

⁴⁴ Una buona rassegna online in italiano di testi sulla decrescita, purtroppo non molto accurata nei riferimenti bibliografici, si trova in <<http://www.nilalienum.it/Sezioni/Aggiornamenti/Economia/Decrescita.html>>.

produrre un livello di inquinamento superiore alla capacità dell'ambiente di rigenerarsi. *Non è altro che l'applicazione del principio di responsabilità del filosofo Hans Jonas*: "Agisci in modo che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuità di una vita autenticamente umana sulla terra". Tuttavia, il significato storico e pratico dello "sviluppo" implicito nel programma della modernità è fondamentalmente contrario alla sostenibilità così concepita» (Latouche 2013).

Se si vuole lo sviluppo non si può avere la sostenibilità. E viceversa. Tanto che due eminenti esponenti della "decrecita felice" parlano anche di «decrecita sostenibile» (Clémentin e Cheyne, 2004), a indicare che la sostenibilità si può ottenere solo dismettendo il mito dello sviluppo.

3.4 La relazione tra sviluppo e crescita

Occorre a questo punto, una volta per tutte, disambiguare il termine "sviluppo", così da veder sfumare l'apparente inconciliabilità tra lo sviluppo sostenibile e la posizione di Latouche e seguaci.

Se infatti si intende semplicemente lo "sviluppo" come una conseguenza della "crescita economica illimitata", e si calcola quest'ultima basandosi unicamente sul PIL, allora anche Jonas, Passmore e tutti gli altri sostenitori della responsabilità ecologica sarebbero fieri oppositori dello sviluppo. Il primo obiettivo polemico della *decrecita* è infatti la *crescita illimitata*, e questa opposizione è condivisa anche da molti altri settori del pensiero ambientalista⁴⁵. Latouche ad esempio annovera Jacques Ellul tra «i primi pensatori di una società della decrecita» (Latouche 2013)⁴⁶, ma la citazione di Ellul che Latouche stesso pone ad esergo del suo articolo risulta nient'affatto radicale, anzi ispirata ad un ecologismo moderato: «sarebbe senz'altro una bella soddisfazione poter mangiare alimenti sani, vivere in un ambiente equilibrato e meno rumoroso, non subire i condizionamenti del traffico...»⁴⁷: se basta opporsi all'idea di "crescita economica illimitata" per essere pionieri della decrecita, allora molti lo sono stati. Del resto, proprio Ellul risulta fondatore, nel 1977, di una delle

⁴⁵ L'idea alla base dello sviluppo sostenibile è esattamente quella di riconoscere dei *limiti* alla crescita economica. A testimonianza di ciò, valga il già citato (*supra* § 2.1) rapporto Meadows, che in italiano è intitolato *I limiti dello sviluppo*, mentre in inglese è reso con *The Limits to Growth*, ovvero "I limiti della crescita".

⁴⁶ S. Latouche, *Pour une société de décroissance*, «Monde diplomatique», novembre 2013, pp. 18-19.

⁴⁷ Latouche cita *Entretiens avec Jacques Ellul*, Patrick Chastenet, «La Table ronde», Paris 1994, p. 342.

primissime associazioni ecologiste europee, ECOROPA, insieme – tra gli altri⁴⁸ – al celebre ambientalista Edward Goldsmith e al filosofo svizzero Denis de Rougemont. Quest’ultimo poi, in quello stesso anno, pubblicò un intero volume sul problema ecologico intitolato *L’Avenir est notre affaire*, in cui denunciava il mito della crescita illimitata come la nuova «religione del mondo contemporaneo», specificando che «una crescita che non si ferma se non per l’esaurimento di ciò di cui si nutre [...] corrisponde, in effetti, alla definizione di *crescita cancerosa*» (Rougemont 1977, pp. 51-52).

Rougemont proponeva tuttavia, al posto della decrescita, un nuovo modello di crescita, «ispirato alle leggi della crescita vivente, dunque regolato dai suoi fini particolari in un insieme coerente, autoregolato dalla sua funzione nell’economia della natura: e tutto ciò si chiama ecologia» (p. 52).

Anche Passmore si pone su questa stessa linea di pensiero, ritenendo il PIL un indice assolutamente insufficiente a dar conto della qualità della vita effettivamente sperimentata da una popolazione (pur comprendendo la difficoltà tecnica di trovare delle alternative): «se la crescita economica è definita come utilizzazione più efficiente di scarse risorse, quindi come maggior risparmio, allora quello che comunemente si intende per crescita economica può costituire in realtà una recessione. Prendiamo un caso molto semplice: la costruzione di un edificio adibito a uffici nel luogo dove prima sorgeva un parco. Il parco forniva dei beni di prima necessità in un contesto urbano, quali lo spazio, la luce [...] È perciò necessario abbandonare l’idea che il PIL sia una misura adeguata della qualità della vita in una società» (Passmore 1986, p. 200).

In questo senso risulta interessante la critica di Latouche alla formulazione classica dell’etica utilitarista, secondo cui bisognerebbe puntare alla “massima felicità per il maggior numero”: «quantificare la felicità è stupido – sostiene Latouche –. È evidente che questo atteggiamento apre la porta all’economicizzazione del mondo e all’economicizzazione dello spirito. Per poterla quantificare, la felicità deve essere ridotta al Prodotto Nazionale Lordo, e questo è assurdo, stupido e pericoloso, anche perché gli effetti sono sotto gli occhi di tutti»⁴⁹.

⁴⁸ Cfr. <http://www.ecoropa.info/files/EcoropaFounders.pdf>.

⁴⁹ La discussione si sposterebbe a questo punto sul piano economico, ma esulerebbe dalle possibilità e dai fini del presente contributo. Segnaliamo soltanto che sulla linea critica verso il PIL come misuratore efficace della qualità della vita si annoverano anche eminenti economisti contemporanei, quali il premio nobel Amartya Sen, o, in Italia, Luigino Bruni e Stefano Zamagni.

D'altra parte, pur condividendo l'idea che la crescita illimitata sia una perniciosa ideologia occidentale, i sostenitori dello sviluppo sostenibile non abbracciano l'opposto estremismo della decrescita felice. Il punto di divergenza tra le due posizioni si colloca nella considerazione della crescita economica rispetto allo sviluppo umano e sociale: se infatti la prima – come abbiamo visto – non può essere considerata condizione *sufficiente* per il secondo, rimane da vedere se ne sia condizione *necessaria*. Latouche sembra infatti propendere per l'idea secondo cui la crescita economica sarebbe *in sé* qualcosa di ostacolante la felicità, quindi nient'affatto necessaria ad un autentico sviluppo. Tuttavia, concepita in questo modo, la stessa nozione di “decrescita felice” è passibile della stessa critica di autocontraddittorietà che i suoi sostenitori rivolgono al concetto di “sviluppo sostenibile”: quale paese, infatti, è *ipso facto* più felice se il suo indice economico è in recessione? E in più, non starà qui Latouche, seppure in maniera rovesciata e a dispetto del suo antiutilitarismo, pensando di poter quantificare in qualche modo la felicità, trovandone un paradossale nuovo indice nel tasso di decrescita di un paese?

Concepire la sostenibilità come categoria intimamente opposta alla crescita economica conduce quindi all'estremo di considerare la decrescita come necessaria per un pieno sviluppo umano e sociale. Diversamente, nel principio dello sviluppo sostenibile, si intende che *la crescita economica può essere un bene a patto che essa non sia intesa come equivalente alla promozione della qualità della vita, e a condizione che essa non comprometta la sostenibilità delle azioni che via via si pongono in essere per raggiungerla.*

Dunque, il criterio della sostenibilità è da intendersi come *il limite che la crescita economica deve porsi per poter essere portatrice di autentico sviluppo.*

Crediamo infine che il confronto con le provocazioni e le critiche degli esponenti della “decrescita felice” sia utile non soltanto per precisare meglio cosa si intenda con “sviluppo sostenibile”, ma anche per ricordare sempre che un principio, per quanto possa essere buono, non deve in nessun modo diventare un alibi per una pessima pratica.

Bibliografia

- Abbagnano, N. (1951), *Il controllo sociale*, *Quaderni di sociologia* 1, 7 ss.
Allegri, F. (2015), *Gli animali e l'etica*, Mimesis, Milano.
Barnhill, A., Budolfson, M., Doggett, T. (eds.) (2018), *The Oxford Companion to Food Ethics*, Oxford University Press.

- Bazoli, G. (2006), *Mercato e disuguaglianza*, a cura di U. Agnati, postfazione di F.P. Casavola, Morcelliana, Brescia.
- Benítez, D. A., Fava C. (2019), *Sostenibilità: sfida o presupposto?*, CEDAM, Milano.
- Bondi, D. (2015), *Fine del mondo o fine dell'uomo? Saggio su ecologia e religione*, Edizioni Centro Studi Campostrini, Verona.
- Boulding K. (1966), *Human Values on the Spaceship Earth*, National Council of Churches, New York.
- Budolfson T., (2018), *Food, Environment, and Global Justice*, in A. Barnhill-M. Rudolfson- T. Doggett (eds.), pp. 67-94.
- Canguilhem, G., (1998), *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino (ed. or. *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966).
- Chignell. A., Cuneo. T., Halteman, M. (eds.) (2016), *Philosophy Comes to Dinner*, Routledge, New York.
- Ciapparoni, F. (1995), *Diritto all'ambiente e diritto allo sviluppo. Atti di un convegno interdisciplinare di studio*, Teramo 7-9 novembre 1991, Giuffrè, Milano.
- Clémentin, B., Cheyne, V., (2004) *La décroissance soutenable, Décroissance*, 4 giugno 2004.
- Douglas, M., (1985), *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Dupuy, J.-P., (2006), *Piccola metafisica degli tsunami*, Donzelli, Roma, (ed or. *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, Paris 2005).
- Échivard, N. (2012), *Verde come la speranza. Saggio di ecologia cristiana*, ed. it. a cura di D. Sali e U. Agnati, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Engel, M. jr. (2012), *Hunger, Duty, and Ecology: On What We Owe Starting Humans*, in P. Pojman (ed.), *Food Ethics*, Wadsworth, Boston MA, pp. 129-147.
- Fabris, A. (2019), *Etica del mangiare. Cibo e relazione*, ETS, Pisa.
- Feroni G.C. (2014), *Produzione, gestione, smaltimento dei rifiuti in Italia, Francia e Germania tra diritto, tecnologia, politica*, a cura di G.C. Feroni, Giappichelli, Torino.
- Ferrara R. (2014), *Etica, ambiente e diritto: il punto di vista del diritto*, in R. Ferrara - M.A. Sandulli (diretto da), *Trattato di diritto dell'ambiente*, I, Giuffrè, Milano, 19 ss.
- Fois P. (2007), *Il principio dello sviluppo sostenibile nel diritto internazionale ed europeo dell'ambiente*, a cura di P. Foïs, ESI, Napoli.
- Ferrari V. (2019), *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, Laterza, Bari-Roma.
- Fracchia F. (2013), *Introduzione allo studio del diritto dell'ambiente. Principi, concetti e istituti*, ESI, Napoli.
- Fuller, B. (1963), *Operating manual for Spaceship Earth*, E. P. Dutton&Co., New York.
- Grassi S. (2017), *Procedimenti amministrativi e tutela dell'ambiente*, in *Codice dell'azione amministrativa*, a cura di A.M. Sandulli, Giuffrè, Milano.
- Grasso M.E. (2015), *Lineamenti di etica e diritto della sostenibilità*, Giuffrè, Milano.
- Illich, I., (1977), *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Mondadori, Milano (ed. or. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, Marion Boyars Publishers, London 1976).
- Jarret, H., (1969) (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Johns Hopkins University Press, Baltimora.
- Jonas, H. (1999), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino (ed. or. *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag Frankfurt 1994).
- Jonas, H., (2009), *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, (ed or. *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979).

- Kass L. R., (1994), *The Hungry Soul. Eating and Perfecting of Our Nature*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Latouche, S., et al. (2002), *Manifeste du réseau européen pour l'après-développement*, MAUSS 2002/2 (n. 20), pp. 90-98.
- Latouche, S. (2001), *En finir, une fois pour toutes, avec le développement*, *Le Monde Diplomatique*, maggio 2001.
- Latouche, S. (2013), *Pour une société de décroissance*, *Le Monde diplomatique*, novembre 2013.
- Latouche, S. (2020), *Lo sviluppo sostenibile? Un inganno*, intervistato da R. Spagnolo, *Avvenire*, 12 febbraio 2020.
- Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens III W.W. (1972), *The limits of Growth. A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, Universe Pub, New York.
- Murmura, F., Bravi, L. (2020), *I Sistemi di Gestione per la Qualità, l'Ambiente e l'Etica*, Aracne, Roma.
- Montaigne de, M., (1966), *Saggi*, vol. I, Adelphi, Milano.
- Nagel, Th., (1986), *Panpsichismo*, in Idem, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano, pp. 176-189 (ed. or. *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979).
- Naess, A., (1997), The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary, in *Inquiry*, n. 16, 1/1973.
- Naess, A., (1994), *Ecosofia. Ecologia, Società e Stili di Vita*, Red, Como (ed. or. *Økologi, samfunn og livsstil*, Universitetsforlaget, Oslo 1976).
- Pasmore, J. (1986), *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Man's Responsibility for Nature*, Gerald Duckworth & Co., London 1974).
- Pedrabissi, S. (2008), *L'attuazione dello sviluppo sostenibile attraverso la funzione amministrativa*, in *Un diritto per il futuro*, a cura di A. D'Aloia, R. Bifulco, Jovene, Napoli, 377-399.
- Pedrabissi, S. (2020), *Sviluppo sostenibile: l'evoluzione giuridica di un concetto mai definito* in *Revista Ibérica do Direito*, I.1 (Jan/Abr), 157-168.
- Peratoner, A. (2008), *Sulla sostenibilità*, in C. Vigna-S. Zanardo (eds.), *Etiche di frontiera. Nuove forme del bene e del male*, Vita & Pensiero, Milano, pp. 401-433.
- Porena, D. (2017), *Il principio di sostenibilità. Contributo allo studio di un programma costituzionale di solidarietà intergenerazionale*, Giappichelli, Torino.
- Rougemont de, D. (1977), *L'Avenir est notre affaire*, Stock, Paris (tr. it. *L'avvenire è nelle nostre mani*, Paoline, Roma 1979).
- Tattersall, I. (2008), *The World from Beginnings to 4000 BCE*, Oxford University Press (tr. it. *Il mondo prima della storia. Dagli inizi al 4000 a. C.*, Cortina, Milano 2009).
- Van Dyke, Ch., (2018), *Eat Y' Self Fitter. Orthorexia, Health, and Gender*, in A. Barnhill-M. Budolfson-T. Doggett (eds.), pp. 553-571.
- Viganò E., (2020), *Agricoltura*, in Treccani, *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere e Arti*, X Appendice - Parole del XXI secolo.
- Weigel, V. B., (1995), *Earth Cancer*, Praeger Publishers, Westport.
- Weil S., 1980, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949).