

“Ecologia umana” e “bioetica”: centralità dell’uomo e il suo agire nel mondo in cui vive

Andrea Mariani

articolo

Introduzione

L’interrogativo sotteso al presente contributo riguardante la riflessione bioetica, e in particolare la sua prospettiva ecologica, potrebbe essere così sintetizzato: *può l’uomo di oggi, restare alla finestra a osservare che la vita e il mondo non siano considerati nella loro verità profonda, misconoscendo il loro intrinseco valore?* Ammettendo che la risposta sia negativa, rimbalza immediatamente un secondo interrogativo: *quale sarà, dunque, il posto che l’uomo, in quanto persona, dovrà occupare alla luce del Magistero sociale della Chiesa?*

“Ecologia umana” e “bioetica”: emergenza di un rapporto inscindibile

Solitamente, quando si considera l’ecologia, si pensa immediatamente agli ambiti economico, sanitario, politico, giuridico, filosofico. Raramente si sottolinea il suo vero centro: il mistero dell’uomo e del suo esistere. Ammettere la centralità della vita umana significa cogliere il nesso della bioetica con l’ecologia. L’uomo, infatti, non riflette su una realtà che è fuori di sé, ma su ciò che riguarda il suo essere e agire.

“Ecologia umana”: il senso di un’espressione complessa

L’*ecologia umana* ha una storia sostanzialmente recente. Alcuni studiosi, a partire dagli anni ’70, iniziano a indicare la possibilità di un concetto di *ecologia umana*. Si possono ricordare: François Ramade in Francia, Eugene

Odum negli Stati Uniti, o ancora Ramon Margalef in Spagna. Il concetto si può riassumere come lo studio dell’interazione tra le popolazioni umane e gli ambienti naturali tramite la tecnologia regolata dall’organizzazione umana¹.

Si tratta di una definizione che evidenzia l’interazione tra le popolazioni umane e tutti gli ambienti naturali nella loro complessità. Si può asserire che l’*ecologia umana* richiama sostanzialmente una triplice responsabilità dell’essere umano: verso se stesso, verso il prossimo e verso il creato.

In termini etici è richiesto di saper vivere nel mondo recuperando il rispetto dei fondamentali valori umani e, in termini cristiani, verso il Creatore stesso. Alla luce di P. Beltrao², è possibile affermare che le variabili per l’ecologia umana sono sostanzialmente quattro: 1. Quella strettamente ecologica di cui fanno parte, l’ambiente fisico, l’ambiente vegetale e l’ambiente animale. 2. La popolazione umana, o variabile demografica. 3. La tecnologia e l’economia; 4. L’organizzazione etico-sociale, di cui fanno parte le associazioni private, le istituzioni politico-amministrative e i valori etico sociali e religiosi.

L’ecologia, e ancora più l’ecologia umana, ha un approccio *previsionale*, nel senso che possa essere realmente in grado di *guardare avanti* alle possibili conseguenze delle decisioni prese e alle tendenze che provengono anche dal passato, dando così la possibilità di prevenire i danni. È importante cogliere il rapporto che l’ecologia umana instaura con l’agire in prospettiva morale alla luce del ricco Magistero della Chiesa.



Autore e Professore.
Teologo morale e
Dottore di ricerca
in Bioetica

Occorre prendere le mosse da *Genesi* 2,15 in cui l'uomo è chiamato a *lavorare* la terra e insieme a essere il suo *custode*. Illuminante è il pensiero di Giovanni Paolo II espresso nell'enciclica *Centesimus Annus (CA)* del 1 maggio 1991³ e il contributo di Benedetto XVI con l'enciclica *Caritas in Veritate (CiV)* del 29 giugno 2009⁴, che richiamano il valore e il senso dell'ecologia umana.

In particolare, già nel suo *Messaggio* per Giornata Mondiale della Pace nel 2010, dal titolo *Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato*⁵, Benedetto XVI aveva parlato di *ecologia umana*. Qui emerge chiaramente una duplice prospettiva. La prima, biblico-etico-teologica: «L'essere umano si è lasciato dominare dall'egoismo [...] e nella relazione con il creato si è comportato come sfruttatore» (n. 6). La seconda prospettiva riguarda direttamente l'ecologia umana: «La Chiesa ha una responsabilità per il creato. [...] “Quando l'ecologia umana è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio”» (n. 12).

“Bioetica”: la sua indiscussa attualità

Pioniere della *bioetica* è l'oncologo americano V. R. Potter (1971). Egli collocandosi all'interno della prospettiva *ecologica*, è preoccupato della *sopravvivenza* e della qualità della vita sul pianeta. Fu lui a definire la bioetica come *Scienza della Sopravvivenza* e coniò il termine “*Bioethics*”. Della bioetica vi sono diverse concezioni.

Una prima è la *bioetica principalista* che si rifà a quattro principi: 1. *Beneficialità*: in ogni decisione medica bisogna agire per il bene del paziente; 2. *Non maleficenza*: non fare del male; 3. *Autonomia*: rispettare l'autonomia del soggetto, da cui deriva l'importanza del *consenso informato*; 4. *Giustizia*: non discriminare nessuno distribuendo con giustizia le risorse.

Una seconda concezione è quella della *bioetica contrattualista*, secondo la quale ciò che va raggiunto – dinanzi a posizioni contrapposte –

è un accordo comune stabilendo una sorta di *contratto*. Una terza è la cosiddetta *bioetica personalista*, qui privilegiata.

Parlare di bioetica significa rendersi conto di una realtà *poliedrica*; di un sapere che invita a un impegno in quanto il suo ambito è la vita stessa. Il lavoro è articolato; è coinvolta l'intelligenza, la volontà, la coscienza. È in gioco la vita e, quindi, occorre il massimo rigore scientifico possibile a livello biologico, giuridico, filosofico, medico, etico e teologico. La bioetica possiede il carattere dell'*interdisciplinarietà*⁶; è esi-

gito un continuo confronto con studiosi e operatori di diverse discipline.

È possibile definire la bioetica come «lo studio sistematico della condotta umana nell'ambito della scienza della vita e della cura della salute, in quanto questa condotta è

esaminata alla luce dei valori morali e dei principi»⁷. Essa è una disciplina che si è applicata in modo particolare in rapporto alle questioni etiche provocate dal progresso medico-scientifico; dalle continue scoperte della ricerca e della sperimentazione biomedica, dalla genetica e dalle biotecnologie. Ciò che, fino a pochi anni fa, era inconcepibile, ora non lo è più. L'essere umano è posto dinanzi al reale problema di decidere quali, tra le pratiche oggi *tecnicamente* possibili, siano anche *eticamente* lecite; questo resta il compito decisivo della disciplina in oggetto.

La Chiesa entra a pieno titolo, con competenza, in riferimento alle grandi domande della bioetica. Scrive Giovanni Paolo II nella *Redemptor Hominis (RH)* del 4 marzo 1979⁸: «Quale valore deve avere l'uomo davanti agli occhi del creatore, se “ha meritato di avere un tanto nobile e grande redentore”, se “Dio ha mandato il suo Figlio”, affinché egli, l'uomo, “non muoia, ma abbia la vita eterna” [cfr. Gv 3,16]?» (n. 10).

Tale meraviglia, associata con la fede in Cristo morto e Risorto, è il ragionevole presupposto di ogni autentico umanesimo che afferma la grandezza e il valore inestimabile della dignità

*Ammettere la centralità
della vita umana
significa cogliere
il nesso della bioetica
con l'ecologia*

umana. Qui sta il senso e la verità della vita e della persona che ha sempre valore di *fine* e mai di *mezzo*.

Sono fondamentalmente due le ragioni di questa convinzione della Chiesa. La prima, di carattere *costitutivo, ontologico*, legata alla persona in se stessa. Questa è la sola nell'universo visibile che sia un soggetto spirituale, una *totalità unificata* di anima e corpo e quindi in grado di conoscere e scegliere liberamente. Ogni cosa di cui si ha esperienza è destinata a corrompersi e a finire: la persona no. Ella è aperta alla totalità dell'essere che dimostra una *eccellenza*, una superiorità su ogni bene limitato.

La seconda ragione del valore della persona è la sua *finalizzazione*. In forza dell'apertura illimitata del suo spirito, la persona non è finalizzata a nessuna realtà di valore limitato: ella è *destinata* a Dio stesso. Purtroppo su questo aspetto non vi è un unanime consenso. All'origine, vi è la diversa concezione di bene che, in quanto tale – come nel caso della persona –, ha valore assoluto e che non è di fatto da tutti condiviso.

In riferimento alle diverse problematiche della bioetica, le ragioni sulle quali il Magistero della Chiesa fonda le sue risposte sono sempre costituite dall'affermazione dell'esistenza di beni umani che esigono un rispetto assoluto e incondizionato perché sono esigiti dalla natura della persona stessa.

La convinzione, pertanto, che la persona umana abbia una radicale dignità non è formale ma si sostanzia con l'affermazione dell'esistenza di beni umani *non negoziabili*⁹ e, quindi, sono incondizionatamente da proteggere e difendere. Sono beni che la ragione umana individua sulla base delle naturali inclinazioni della persona. Essi sono: il bene della vita, del matrimonio e della famiglia, della società e della conoscenza, dell'amore e del vero.

La Chiesa, inoltre, ha una parola in più in forza della presenza di Cristo che è chiamata ad annunciare e testimoniare. Essa adempie il suo compito fondamentale dirigendo lo sguardo dell'uomo verso Cristo, al fine di riscoprire in Lui la pienezza dell'umana dignità della vita.

L'ampio orizzonte della riflessione: la questione antropologica

Nella riflessione riguardante l'ecologia umana – e in un orizzonte più ampio la bioetica – il centro di interesse e la prospettiva da cui partire non può essere che l'essere umano: la questione è *antropologica*¹⁰. L'uomo di cui si parla è un essere *storico*¹¹, egli è un *viator*, pellegrino¹². Ciò significa che egli non ha una dimora stabile sulla terra. Giovanni Paolo II nella *RH* scrive: «Qui, dunque, [...] non si tratta dell'uomo "astratto", ma reale, dell'uomo "concreto", "storico". Si tratta di "ciascun" uomo» (n. 13).

Chi sono io? L'uomo è persona

Ha ancora senso oggi chiedersi *chi è l'uomo*?¹³ Oppure è un quesito superato, condividendo il pensiero di chi ritiene che l'essere umano sia semplicemente il frutto del puro caso, essendo la vita umana l'effetto accidentale di un gioco casuale, così come è imprevedibile la combinazione dei numeri alla roulette? In questo modo l'essere umano, non è altro che una *cosa* tra molte altre; un *oggetto* di cui poter fare ciò che si vuole. La domanda iniziale abita la riflessione bioetica e insieme il discorso inerente l'ecologia umana.

L'essere umano che si chiede *chi è*, si trova nella paradossale situazione di scoprire che l'*oggetto* da comprendere è lo stesso *soggetto* che si domanda¹⁴. L'interrogato e l'interrogante coincidono; si tratta di *un'auto-domanda*. Vi è una convergenza tra l'atto del domandare, l'oggetto che si vuol conoscere e il soggetto della ricerca.

La simbologia del *viaggiare* dice la verità che l'uomo è un *viandante*. Solo se l'uomo resta in cammino gli è data la possibilità di vivere. Del resto, l'essere umano non ha una dimora stabile sulla terra, cammina tra il finito e l'infinito, lungo il confine del tempo e dell'eternità, tra il Tutto e il nulla, tra l'umano e il divino.

Ogni uomo è alla ricerca di un *desiderio* che lo riempia di *senso*. Egli si trova immerso in pieno *pensiero debole*¹⁵ dove ciò che conta non sono i *fini* ma i *mezzi*; occorre riproporre un *pensiero forte*.

La riflessione bioetica, partendo dal *vissuto*, giunge ad affermare che l'uomo è *persona*¹⁶. Ciò significa riconoscere presente nell'essere umano quel *plus* ontologico e metafisico irriducibile a mera fisicità: vi è un'*eccedenza* che lo costituisce¹⁷. La persona, pertanto, non è un *qualcosa*, un *oggetto*, ma un *soggetto*, *qualcuno*¹⁸ che esige, sempre e comunque, stima e rispetto¹⁹. In prospettiva bioetico-ecologica la *Gaudium et Spes* (GS), del 7 dicembre del 1965, afferma²⁰:

«Dio, padrone della vita, ha affidato agli uomini l'altissima missione di proteggere la vita. [...] Perciò la vita, una volta concepita, deve essere protetta con la massima cura» (n. 51). Ciò è sostenuto dal *personalismo ontologicamente* fondato²¹, di derivazione boeziano-tomista («*persona est individua substantia rationalis naturae*») ripreso nell'ambito nelle questioni bioetiche²² e dalla stessa ecologia umana.

La definizione *ontologica* di persona, infatti, consente di applicare il concetto a tutte le fasi della vita umana, dal concepimento alla morte cerebrale totale: l'essere umano non “*diventa*” persona o “*cessa*” di essere tale in forza del possesso attuale o della perdita di certe proprietà, dell'esercizio effettivo di certe funzioni o del compimento accertabile empiricamente di certe azioni.

«L'uomo è oggettivamente qualcuno ed in questo consiste ciò che lo distingue dagli altri esseri del mondo visibile che sono sempre solo qualche cosa. Questa distinzione [...] evidenzia tutto l'abisso che separa il mondo delle persone da quello delle cose»²³.

Giovanni Paolo II parla di *antropologia adeguata*²⁴; il soggetto umano è *imago Dei*: è *mistero* aperto all'*Infinito*.

Più direttamente in ambito bioetico, in Italia, Elio Sgreccia è tra gli autori che hanno maggiormente arricchito la fondazione personalista della bioetica. «È nella persona umana che l'essere del mondo prende significato»²⁵.

Il nostro Autore ritiene che il modello etico da assumere sia quello *personalistico*: proprio

perché persona, l'uomo è un valore oggettivo, trascendente e intangibile e, quindi, normativo.

La tesi centrale della bioetica personalista è individuabile nell'affermazione dell'identità tra persona ed essere umano. Si tratta di dimostrare la verità dell'affermazione: tutti gli esseri umani sono persone, ossia soggetti morali e soggetti di diritto. Tale tesi è giustificata

mediante il richiamo alla sostanzialità individuale riferita all'umano – nel senso aristotelico dell'essere un soggetto distinto che sussiste in sé non inendo ad altro – sostanzialità individuale che ne costituisce la stessa ragion d'essere e lo stesso fine dell'agire. Per mostrare la sostanziale individualità

dell'umano è sufficiente richiamare l'esperienza ordinaria: chiunque afferma che certe qualità e determinazioni sono “di” qualcuno, indica implicitamente un soggetto (*subiectum*) determinato; non abbiamo esperienza di qualità isolate le une dalle altre e dal sostrato a cui appartengono. Quindi, le proprietà, le funzioni e le azioni ineriscono alla sostanza individuale che le sostiene, unificandole (sincronicamente) e permanendo (diacronicamente) alla loro mutevolezza: la sostanza è pertanto la condizione (o preconditione) ontologica reale della presenza o dell'esercizio attuale di determinate capacità o comportamenti. Inteso in senso sostanziale individuale, l'essere umano, è caratterizzato dalla razionalità – che lo distingue ontologicamente dagli altri esseri viventi, animali e vegetali – ma “per natura”.

L'esistenza di un principio ontologico sussistente consente di tematizzare la *possibilità*, lo scarto tra “essere” e “poter essere”: se la persona non si esaurisce nei suoi caratteri e nelle sue operazioni, ne consegue che essa permane “al di qua” e “al di là” della loro manifestazione, costituendone il fondamento della possibilità. La *potenzialità* è “già” presente nello zigote, nell'embrione, nel feto, nel neonato, in quanto, pur non es-

*L'essere umano,
non è altro che
una cosa tra molte altre;
un oggetto di cui
poter fare
ciò che si vuole*

sendo ancora manifestate in atto tutte e al massimo grado le proprietà, sono presenti le condizioni che costituiscono il supporto necessario del processo dinamico ininterrotto che consentirà la formazione compiuta dell'individuo umano. Specularmente, la potenzialità è "ancora" presente nel moribondo, nell'anziano, nell'handicappato, in quanto, benché le proprietà siano inibite o annullate, permane comunque la possibilità intrinseca alla natura. Le fasi della vita iniziale – prenatale o postnatale – terminale e marginale sono espressione attuale della vita personale, allo stesso titolo della vita umana normale adulta²⁶. «L'uomo è oggettivamente qualcuno e in questo consiste ciò che lo distingue dagli altri esseri del mondo visibile che sono sempre solo qualche cosa»²⁷.

Il personalismo in bioetica: fondamenti e principi

Il *personalismo*²⁸ vede nella persona un essere con valore di *soggetto* e mai di *oggetto* e che, rivalutando il corpo non lo riduce a pura materia biologica, ma lo comprende nella sua accezione integrale evitando ogni riduzione spiritualistica o biologistica.

La vita umana che esprime la persona dovrà essere una presenza voluta per se stessa non per altro o per altri. Da questo nucleo assiologico discendono alcuni principi sintetizzabili in quattro.

Il primo principio: *difesa* della vita fisica. Essa rappresenta il valore fondamentale della persona: fondamentale non perché la vita corporea esaurisca *tutta* la ricchezza del soggetto umano, il quale è anche spirito, ma perché il corpo è il fondamento per la realizzazione della persona. Al di sopra di tale valore vitale esiste soltanto il bene spirituale della persona che potrebbe richiedere anche il sacrificio della vita corporea. Dal riconoscimento del valore della vita fisica scaturisce il riconoscimento del diritto alla vita fisica (principio di inviolabilità), diritto che non può essere violato neppure per favorire la vita di altri, perché la persona umana è *totalità* di valore e non una *parte* della società.

La soppressione della vita fisica rappresenta l'offesa più grave della persona, al suo esserci.

E ciò vale fin dal primo istante, dal momento della fecondazione in cui si costituisce l'individuo nella sua unità organica e unica.

Il secondo principio: *totalità* e *terapeuticità*. Esso si fonda sul fatto che la corporeità umana è un *tutto* unitario risultante di parti distinte e fra loro gerarchicamente unificate dall'esistenza unica e personale. In tal senso, viene applicato il principio della difesa nel caso in cui, per salvare il tutto e la vita stessa del soggetto, si debba incidere anche in maniera mutilante su una parte dell'organismo. Tale principio fonda ogni terapia medica e chirurgica.

È per questo che il principio si denomina anche *principio terapeutico*. Lo stesso principio può avere applicazioni più rilevanti quando si tratta d'interventi a rischio, come l'asportazione di tumori. Al riguardo ci si appella al cosiddetto "*principio del duplice effetto*"²⁹.

Il terzo principio: *libertà* e *responsabilità*. A differenza della bioetica liberale, che intende riduttivamente la libertà come assenza completa di vincoli ("*libertà da*"), il personalismo concepisce la libertà come scelta e attuazione di un progetto di vita.

In tal senso, la libertà è autodeterminazione dell'uomo, nella consapevolezza degli altri valori su cui la libertà si fonda, primo fra tutti il valore della vita, personale e altrui. Quindi, il presente principio consiste nel non essere costretti da alcuno a fare scelte relative alla propria salute e alle proprie cure.

Questo principio non può essere staccato, però, dal concetto di *responsabilità*: ognuno è responsabile della propria vita e salute. Da una parte, il principio sancisce l'obbligo morale del paziente a collaborare alle cure necessarie, dall'altra limita l'azione del medico. È il delicato problema del *consenso* del paziente³⁰. Esso è collegato alla problematica circa il rapporto di *comunicazione medico-paziente* e all'interno dell'*equipe* curante, nonché il rapporto di corresponsabilità con le altre componenti della società civile, giuridica ed economica. Tale rapporto intersoggettivo si misura con un criterio oggettivo che è al di sopra di ogni *paternalismo*³¹.

Il quarto principio: *socialità* e *sussidiarietà*. Il principio di *socialità* esprime esplicitamente il

legame naturale che esiste tra gli uomini. La persona è per natura sua bisognosa della società³¹ ed è chiamata a realizzarsi in essa. La società, a sua volta, dovrà provvedere a impegnare le risorse per il bene sociale. Nel caso della promozione della vita e della salute, ciò comporta che ogni cittadino si impegni a considerare la propria vita e quella altrui come un bene non soltanto personale, ma anche sociale.

Il principio di socialità si salda con quello di *sussidiarietà*, per il quale la comunità da una parte deve aiutare maggiormente dove più grave è la necessità, dall'altra non deve soppiantare o sostituire le iniziative libere dei singoli o dei gruppi ma garantirne il funzionamento.

Una parola illuminante: due pronunciamenti del Magistero pontificio

La Chiesa non ha mai cessato di occuparsi della realtà nella quale l'uomo vive; lo dimostrano i numerosi interventi che costituiscono il Magistero sociale della Chiesa. Afferma san Giovanni Paolo II nella *Familiaris Consortio* (FC) del 22 novembre 1981³³: «Il progresso tecnico-scientifico, che l'uomo contemporaneo accresce di continuo nel suo dominio sulla natura, non sviluppa solo la speranza di creare una nuova e migliore umanità, ma anche un'angoscia sempre più profonda. [...] È nata così una mentalità contro la vita (anti-life mentality) [...]: si pensi ad esempio, a un certo panico derivato dagli studi degli ecologi e dei futurologi sulla demografia, che a volte esagerano il pericolo dell'incremento demografico per la qualità della vita» (n. 30).

Giovanni Paolo II: la Centesimus Annus

Alla base della CA sta la domanda di come l'uomo deve, o dovrebbe stare, nel mondo. In tal senso, ecologia e uomo si rincorrono come due realtà inscindibili per la loro autentica comprensione. È illusorio ritenere che il problema ecologico, in tutte le sue espressioni, trovi la sua vera soluzione nell'ambito semplicemente tecnologico o scientifico: l'ecologia rimanda all'antropologia. Occorre un mutamento di prospettiva, una vera e pro-

pria conversione culturale che instauri un nuovo rapporto uomo-ambiente e conduca a una riformulazione delle relazioni di responsabilità dell'uomo verso di esso. In tal senso, è forte la responsabilità dello Stato che la CA richiama: «È compito dello Stato provvedere alla difesa e alla tutela di quei beni collettivi, come l'ambiente naturale e l'ambiente umano» (n. 40).

Concretamente, l'essere umano, guidato dai principi della *responsabilità* e *solidarietà*, è chiamato a fare propria una sorta di ecologia relazionale che accoglie le istanze dell'ambientalismo, ma le superi, integrandole in un progetto di ecologia globale centrata sulla persona in quanto colta all'interno di una fitta rete di interrelazioni con le altre persone che condividono con lei l'origine e la dimora, l'*oikos*. Sostiene ancora il Papa: «Del pari preoccupante [...] è la *questione ecologica*. L'uomo, preso dal desiderio di avere e di godere, più che di essere e di crescere, consuma in maniera eccessiva e disordinata le risorse della terra e la sua stessa vita. Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico. [...] L'uomo, invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, [...] si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura» (n. 37). Ancora: «Ci si impegna troppo poco per salvaguardare le condizioni morali di un'autentica ecologia umana» (n. 38). In ciò è determinante la realtà familiare. «La prima e fondamentale struttura a favore dell'«ecologia umana» è la *famiglia*. [...] Occorre tornare a considerare la famiglia come il *santuario della vita*. Essa [...] è sacra: è il luogo in cui la vita [...] può essere adeguatamente accolta e protetta» (n. 39).

Benedetto XVI: la Caritas in Veritate

Più volte Papa Benedetto XVI è tornato sui temi della salvaguardia dell'ambiente: lo aveva fatto ampiamente nel messaggio per la XLIII Giornata Mondiale della Pace del 1 gennaio 2010 dal titolo *Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato*.

La CiV di Benedetto XVI è un pronunciamento autorevole riguardo alla bioetica e

l'ecologia. Circa la prima scrive: «Campo primario e cruciale della lotta culturale tra l'assolutismo della tecnicità e la responsabilità morale dell'uomo è oggi quello della bioetica, in cui si gioca radicalmente la possibilità stessa di uno sviluppo umano integrale. [...] Le possibilità di intervento tecnico sembrano talmente avanzate da imporre la scelta tra le due razionalità: quella della ragione aperta alla trascendenza o quella della ragione chiusa nell'immanenza. Si è di fronte a un aut aut decisivo. La razionalità del fare tecnico centrato su se stesso si dimostra però irrazionale, perché comporta un rifiuto deciso del senso e del valore. [...] Attratta dal puro fare tecnico, la ragione senza la fede è destinata a perdersi nell'illusione della propria onnipotenza. Oggi [...] la questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica» (n. 75).

Vi è un legame stretto tra i doveri verso l'ambiente e quelli verso la persona. Il nesso tra bioetica ed ecologia umana rimane sempre il valore e il rispetto della persona nella sua totalità.

Riguardo all'*ecologia umana*, dall'enciclica è possibile ricavare una basilare considerazione là dove Benedetto XVI menziona «l'ambiente naturale» (n. 40) definito come «il meraviglioso risultato dell'intervento creativo di Dio, che l'uomo può responsabilmente utilizzare per soddisfare i suoi legittimi bisogni [...] nel rispetto degli intrinseci equilibri del creato stesso» (n. 48). Il Papa emerito mette in guardia da ogni tendenza ad assolutizzare la natura. Per questo si parla di una «ecologia dell'uomo» (n. 51). Infatti, «quando l'«ecologia umana» è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio» (n. 53).

Prospettiva teologico-morale: dal dono al compito

Il Concilio Vaticano è stato un evento che ha portato una *rinnovata* proposta nella ricerca

teologico-morale³⁴ e, in particolare, riguardo alla vita umana. Chi parte poi dal rapporto tra la vita e la fede in Dio non può non pensare alla vita nella logica della *gratuità*: essa è dono di Dio.

L'uomo in mezzo al creato: la signoria ministeriale

Beni di consumo, gestione delle risorse naturali, risparmio energetico sono gli argomenti diversi e complessi che rimbalzano sui principali mezzi di comunicazione e che sono riconducibili a un unico quesito: *la persona sente ancora la responsabilità verso il creato?*

Il vero problema è la profonda crisi morale del soggetto umano di cui il degrado ambientale è uno degli aspetti

pericolosi. Porre il bene dell'essere umano al centro dell'attenzione per l'ambiente è la maniera più sicura per salvaguardare la creazione. L'uomo è *signore* del creato e contemporaneamente gli è affidato l'impegno di rispettare la struttura naturale e

morale che gli è stata donata. Riflettere sull'ecologia umana e, più in generale, sulla complessa disciplina bioetica significa immergersi nel cuore della realtà morale.

Se «*Gloria Dei vivens homo*»³⁵, questi è chiamato a promuovere la vita, facendo dei suoi progetti un'espressione di quel dono di sé che risplende pienamente nel volto di Cristo, perfetta immagine del Padre e modello di ogni uomo. Si tratta di un agire libero; l'essere umano è fatto per la libertà, ma la vera libertà consiste nella capacità da parte dell'uomo di accogliere e mettere in pratica la verità del suo essere: la persona è un dono che si fa dono. La nostra cultura spesso falsifica la libertà, illudendo l'uomo di possederla nelle forme più incondizionate³⁶. Sono sotto gli occhi di tutti le minacce alla vita umana³⁷. Solo in Cristo viene donata la vera libertà.

La libertà dell'uomo si modella sul disegno sapiente di Dio e s'inquadra nella sua verità. L'alleanza tra Dio e l'uomo consiste nel ri-

*Il vero problema
è la profonda crisi morale
del soggetto umano
di cui il degrado ambientale
è uno degli aspetti
pericolosi*

spetto del rapporto libertà-verità³⁸. Solo così la libertà realizza il vero bene dell'uomo, perché *ricosce* che spetta solo a Dio il potere di stabilire ciò che è bene e ciò che è male. Con ciò, la *signoria* dell'uomo sul mondo della vita non è illimitata: è una *signoria ministeriale*. Essa va attuata secondo la legge morale naturale³⁹, che chiede il rispetto intelligente e responsabile delle strutture, dei dinamismi e delle finalità della natura e della persona umana. Non vi è contraddizione tra la realtà della natura umana⁴⁰ e la persona (cfr. GS 50-51), si potrebbe dire tra bioetica ed ecologia umana. Si legge nella Scrittura: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse» (Gen 2,15). L'uomo, quindi, non mangia soltanto i frutti che crescono spontaneamente, ma fa il pane; non si limita a bere l'acqua, ma produce il vino. L'uomo interpone la propria *arte*, il suo lavoro. Pane e vino sono frutti che l'uomo trae dal seno di una terra materna e feconda. Purtroppo la grande difficoltà dell'uomo contemporaneo è quella di non sapere *guardare* la natura come Dio; non riesce a contemplare, non trova le parole per lodare.

Un impegno continuo: diffondere e testimoniare la cultura della vita

Oggi, purtroppo, la straordinaria e meravigliosa realtà della vita umana si trova particolarmente colpita. Considerando che la vita umana scaturisce da un'origine che non è insita nell'uomo stesso, l'essere umano non può non amare la propria vita e farsi carico di un così grande dono che ha ricevuto in prestito. Contro coloro che vivono con l'errata convinzione che Dio costituisca un pericolo per l'essere umano, il credente non può non testimoniare che Dio, come il Figlio, è il miglior amico dell'uomo e il difensore più sicuro della sua vita.

Così si è manifestato lungo la storia testimoniata dalla Scrittura: «Tu (Dio) infatti ami tutte le cose. [...] Tu sei [...] Signore, amante della vita» (Sap 11,24-26).

La posta in gioco è alta: occorre diffondere una *cultura della vita*⁴¹. È impellente un'opera educativa. Afferma l'EV «la vita è sempre un

bene. È questo [...] un dato di esperienza, di cui l'uomo è chiamato a cogliere la ragione profonda» (n. 34).

Sono frequenti le ingiustizie che si attuano contro la vita. Essa viene eliminata prima del parto mediante azioni abortive; lo stesso succede in situazioni più o meno terminali. È una grave contraddizione; la cultura del nostro tempo, da un lato fa di tutto per curare la vita, dall'altro opta in favore di azioni che la distruggono. Occorre partire dall'evidenza che la vita umana non è rappresentabile come un semplice *fatto*, come una realtà cioè rilevabile *oggettivamente*: essa è, più radicalmente, una *speranza*. Proprio perché la vita è tale, essa non potrà mai divenire *oggetto* di *possesso* da parte dell'uomo.

La sacralità e la qualità inviolabile della vita umana è fondata su una *origine* e su una *destinazione* divina: il *da dove* viene e il *verso dove* l'uomo è incamminato manifestano il valore di ogni esistenza personale e della sua vita. Educarsi ed educare a una *cultura della vita* significa assumere con gratitudine la vita come un *dono* inviolabile.

Oggi, di fatto, è esaltata la *qualità* di vita⁴²: essa è la meta ambigua che tutti intendono raggiungere, costi quel che costi. È questa una chiara forma di ecologia anti-umana. Pertanto, l'aspetto più preoccupante è il diffondersi di una forma di pensare, di valutare e di comportarsi che Giovanni Paolo II definisce «cultura di morte» (EV n. 12). Qui si gioca il compito della *nuova evangelizzazione*⁴³; la vita che il Vangelo fa risplendere non è solo *vita eterna*. Essa comincia già *qui* e assume la forma dell'impegno e della responsabilità.

Conclusione

Rimangono tre parole chiave. La prima è *persona*. Ogni essere umano, che è sempre un *fine* e mai un *mezzo*, non è però totalmente *pulito*. L'egoismo lo abita, il *peccato originale* ha lasciato il suo segno che lo ostacola nel saper compiere sempre il bene.

La seconda parola è *vita*. Essa è una realtà bella, affascinante e insieme fragile, che chiede continuamente attenzione ed accoglienza; essa è un *mistero*.

La terza parola è *mondo*. È il *dove* il creato si manifesta, la persona vive, l'essere umano costruisce la sua *casa*. E la creazione che rimanda a un *Oltre*.

Sono tre termini importanti, ma vi è – forse – una quarta parola, o meglio, un verbo da coniugare: *donare*.

La complessità della bioetica e dell'ecologia umana non può non includere l'esperienza religiosa. La *persona*, la *vita* e il *mondo*, infatti, durano quando li si concepiscono come *dono* dall'*Alto*. Per vivere un'ecologia umana non basta l'umano: se manca l'origine, l'Amore, ogni agire – pur con tutte le buone intenzioni – nasconderà una sorta di *dominio* e di *possesso*. Scrive Papa Francesco, nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (EG) del 24 novembre 2013⁴⁴: «Come esseri umani, non siamo meri beneficiari, ma custodi delle altre creature. [...] Dio ci ha tanto strettamente uniti al mondo che ci circonda che la desertificazione del suolo è come una malattia per ciascuno. [...] Non lasciamo che al nostro passaggio rimangano segni di distruzione e di morte che colpiscono la nostra vita e le future generazioni» (n. 215). L'ecologia è una *sfida* e insieme una *profezia*: vera e fragile.

NOTE

¹ Cfr. O. D. DUNCAN, *Human Ecology and Population studies*, Ed. The Univ. of Chicago Press, 1959.

² Cfr. P. C. BELTRAO, «Concetto e problematica dell'ecologia umana», in ID., *Ecologia umana e valori etico-religiosi*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1985, 33-35.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*. Lettera enciclica, in *AAS* 83 (1991) 793-867.

⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*. Lettera enciclica, in *AAS* 101 (2009) 641-709.

⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Se vnoì coltivare la pace, custodisci il creato*. Messaggio per la Giornata della Pace (1 gennaio 2010), in *AAS* 102 (2010) 41-51.

⁶ Cfr. L. MELINA, «Riconoscere la vita. Problematiche epistemologiche della bioetica», in A. SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano, 1998, 75-115.

⁷ Cfr. W.T. REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, Ed. The Free Press, New York, 1978.

⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*. Lettera enciclica, in *AAS* 71 (1979) 257-324.

⁹ Cfr. AA.VV., «Valori non negoziabili: una categoria che fa discutere», in *Aggiornamenti Sociali* 63 (2012) 656-

670; A. MARIANI, *Vita e fede. Valori non negoziabili*, IF Press, Morolo, 2012.

¹⁰ Cfr. F. ADORNATO - R. FISICHELLA, «Una nuova antropologia», in ID., *Fede e libertà. Dialoghi sullo spirito del tempo*, Edizioni Liberal, Roma 2007, 95-136.

¹¹ Cfr. R. LUCAS LUCAS, «Storicità umana, verità, relativismo», in ID., *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, Edizioni San Paolo, Cinisello B., 2007, 152-170.

¹² Cfr. J.B. FREYER, *Homo viator. L'uomo alla luce della storia della salvezza*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2008, 320-358.

¹³ Cfr. A. MARIANI, *Uomo, dove sei? Alla ricerca del perché vivere. Prospettiva per un agire etico-antropologico*, IF Press. Morolo, 2012.

¹⁴ Cfr. S. PALUMBIERI, «Atipicità della domanda», in ID., *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 1999, 45-46.

¹⁵ Cfr. A. RIZZI, «Le sfide del pensiero debole», in *Rassegna di Teologia* 27 (1986) 1-14.

¹⁶ Cfr. A. PAVAN - A. MILANO (a cura di), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1987.

¹⁷ Cfr. R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, San Paolo, Cinisello B., 2007.

¹⁸ Cfr. S. PALUMBIERI, «Corpo soggetto e corpo oggetto», in ID., *Antropologia e sessualità. Presupposti per un'educazione permanente*, SEI, Torino, 1996, 236-239.

¹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, «La difesa di ogni vita», in ID., *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano, 1994, 221-227.

²⁰ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes* Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, in *AAS* 58 (1966) 1025-1120.

²¹ Cfr. A. MARIANI, «Il personalismo ontologicamente fondato», in ID., *Bioetica e Teologia Morale. Fondamenti per un'etica della vita*, LEV, Città del Vaticano, 142-149.

²² Cfr. C. VIAFORA, «La bioetica alla ricerca della persona negli "stati di confine"», in ID., *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine*, Gregoriana, Padova, 1994, 21-42.

²³ J. SEIFERT, *Essere e Persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, 353.

²⁴ Cfr. A. STAGLIANÒ, *Ecce Homo. La persona, l'idea di cultura e la "questione antropologica" in Papa Wojtyła*, Cantagalli, Siena, 2008.

²⁵ E. SGRECCIA, «La bioetica personalista», in E. SGRECCIA - V. MELE - G. MIRANDA (a cura), *Le radici della bioetica*, I, Vita e Pensiero, Milano, 1998.

²⁶ Cfr. A. PESSINA, «Fondazione e applicazione dei principi etici. Aspetti del dibattito sulla bioetica», in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 4 (1991) 361-398.

²⁷ J. SEIFERT, *Essere e Persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, 353.

²⁸ Cfr. M. MULLER - W. WOSSENKUHL, «Persona», in G. PENZO (a cura), *Concetti fondamentali di filosofia*, Editrice Queriniana, Brescia, 1982, 1519-1537.

²⁹ I requisiti per il *principio del duplice effetto* sono: l'atto deve essere in se stesso buono o indifferente; l'effetto buono deve essere immediato all'azione e non conse-

guenza di quello cattivo; il fine dell'agente deve essere onesto; la permissione dell'effetto cattivo risulta giustificata da un movente adeguato.

³⁰ Cfr. M. CARRUCCI - G. MANTOVANI - S. ESU, «Il consenso informato: risultati di un'indagine conoscitiva», in E. SGRECCIA - V. MELE - D. SACCHINI, *Le radici della bioetica*. II, Vita e Pensiero, Milano, 1998, 239-243.

³¹ Cfr. A. MARIANI, «Dal paternalismo alla paternità», in ID., *Bioetica e Teologia morale. Fondamenti per un'etica della vita*, LEV, Città del Vaticano, 2003, 173-178.

³² Cfr. M. TOSO, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, Editrice LAS, Roma, 2001, 353-398.

³³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio*. Esortazione apostolica post-sinodale, in *AAS* 73 (1981) 81-191.

³⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Optatam Totius*. Decreto sulla formazione sacerdotale, in *AAS* (1966) 713-727.

³⁵ SANT'IRENEO, *Adversus Haereses*, IV, 20,5-7.

³⁶ Cfr. G. ZUANAZZI, *Libertà come destino*, Lateran University Press, Roma, 2001.

³⁷ Cfr. G. MIRANDA, «Cultura della morte: analisi di un concetto e di un dramma», in PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla "Evangelium Vitae"*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997, 225-243.

³⁸ Cfr. M. COZZOLI, «Libertà e verità», in ID., *Etica teologica della libertà*, San Paolo, Cinisello B., 2004, 266-284; A. DONDEYNE, «Verità e libertà», in ID., *La fede in ascolto del mondo*, Cittadella, Assisi, 1968, 65-87; D. CALLIANDRO - J.Y. CALVEZ, «Liberté et vérité», in *Etudes* 379 (1993) 657-66.

³⁹ Cfr. J. DE FINANCE, «La nozione di legge naturale», in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 61 (1969) 365-396.

⁴⁰ Cfr. B. SCHULLER, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello B., 1997, 155-216.

⁴¹ Cfr. G. HERRANZ, «Cultura della vita: un impegno affermativo», in PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima Assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita (Città del Vaticano, 1-4 marzo 2001)*, LEV, Città del Vaticano, 2002, 214-230.

⁴² Cfr. A. FAGOT-LARGEAULT, «Réflexions sur la notion de qualité de vie», in *Archives de Philosophie du Droit*, 36 (1991) 135-153.

⁴³ Cfr. EDITORIALE, «La "nuova evangelizzazione". Come è nata questa espressione e in che senso l'evangelizzazione è nuova», in *La Civiltà Cattolica* 145 (1994) 351-363.

⁴⁴ Cfr. PAPA FRANCESCO, *Evangelii Gaudium. Esortazione apostolica*, Vaticana, Città del Vaticano, 2013.