

CLAUDIA NAVARINI

LA FINE DELLA VITA UMANA
Questioni bioetiche



Copyright © 2013 by IF Press srl

IF Press srl
Ctr. La Murata, 49 - 03017 Morolo (FR)
office@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-029-4

INDICE

INTRODUZIONE. ETICA E VITA	9
CAPITOLO I. IL CONTESTO DELLA RIFLESSIONE BIOETICA ..	15
1.1 <i>Questioni civili e valore della vita umana</i>	15
1.2 <i>Il problema della centralità dell'uomo</i>	22
1.3 <i>Il rapporto dell'uomo con l'ambiente e il senso del dolore</i>	28
CAPITOLO II. SOFFERENZA E FINE DELLA VITA	35
2.1 <i>Filosofia della vita e confini esistenziali</i>	35
2.2 <i>Quando si muore?</i>	42
2.3 <i>Fine della vita umana e relativismo culturale</i>	45
CAPITOLO III. LA VOLONTÀ DEL PAZIENTE	48
3.1 <i>I caratteri del testamento biologico</i>	48
3.2 <i>Dichiarazioni anticipate di trattamento: quale selezione?</i>	52
3.3 <i>Concezioni dell'eutanasia sottese al testamento biologico: le restrizioni semantiche</i>	58
3.4 <i>L'autonomia nel rapporto medico-paziente</i>	63
CAPITOLO IV. LA PROPORZIONALITÀ DELLE CURE	67
4.1 <i>Significato e limiti dell'accanimento terapeutico</i>	67
4.2 <i>Accanimento terapeutico e palliazione nei minori</i>	70
4.3 <i>La specificità situazionale nella determinazione dell'accanimento terapeutico</i>	76
CAPITOLO V. L'EUGENISMO NEL FINE VITA	83
5.1 <i>Autonomia e diritto di morire</i>	83
5.2 <i>Il principio eugenetico nelle pratiche eutanasiche</i>	88
5.3 <i>L'eutanasia neonatale e pediatrica</i>	91
5.4 <i>Biogiuridica dell'eutanasia</i>	97

CAPITOLO VI. STATO DI INCOSCENZA E TRATTAMENTI SANITARI.....	103
6.1 <i>I casi Schiavo e Englaro: l'assistenza ai pazienti in stato vegetativo</i>	103
6.2 <i>Precisazioni storiche sulla nozione di stato vegetativo</i>	114
6.3 <i>Eutanasia e manipolazione del linguaggio</i>	118
6.4 <i>Eutanasia e omissione</i>	121
6.5 <i>La nozione di futility</i>	126
CAPITOLO VII. LE INTERRUZIONI DELLA TERAPIA.....	132
7.1 <i>Il caso Welby</i>	132
7.2 <i>La pratica eutanassica rispetto alla deontologia medica</i>	138
7.3 <i>Etica del rifiuto della terapia</i>	142
7.4 <i>Metempirica del suicidio</i>	145
CAPITOLO VIII. IL CONTROLLO DEL DOLORE	149
8.1 <i>La sedazione terminale</i>	149
8.2 <i>Terapia del dolore e duplice effetto</i>	152
8.3 <i>Il contributo dell'antropologia cattolica</i>	156
8.4 <i>Le obiezioni all'idea di una "eutanasia cristiana"</i>	160
CAPITOLO IX. LE CURE PALLIATIVE COME RISPOSTA ALL'EUTANASIA.....	164
9.1 <i>I fattori determinanti dell'eutanasia</i>	164
9.2 <i>Efficacia delle cure palliative rettamente intese</i>	169
9.3 <i>Coscienza psicologica e coscienza morale</i>	173
CONCLUSIONE. L'AMORE COME CONOSCENZA	178
BIBLIOGRAFIA.....	183

CAPITOLO I
IL CONTESTO DELLA RIFLESSIONE BIOETICA

1.1 *Questioni civili e valore della vita umana*

Le questioni civili sono quelle la cui indagine può rientrare nella comprensione comune della mente. [...] [S]ono di questo genere tutte le cose che ci si vergogna di non sapere: se non le conosciamo, le esponiamo con finzione, come se le sapessimo [...]. Se ci si interroga sul peso di qualcosa, se tu non sembri sapere quante libbre sia, non c'è da vergognarsi [...]. Ma quando si chiede se qualcosa è giusto o ingiusto, onesto o disonesto, da lodare o da rimproverare, da collegare a un premio o a una punizione, utile o inutile e se ci sono altre cose del genere, non si può non arrossire, [...] se sembra non sapere queste cose. [...] E per questo i dubbi che sorgono a proposito di cose del genere sono chiamati questioni civili, come dire non peculiari di pochi, ma comuni a tutti quanti.

Queste parole del *De Rhetorica* di Sant'Agostino si applicano con straordinaria puntualità alle questioni bioetiche, configurando *in nuce* le fondamentali caratteristiche della buona formazione in bioetica. Di bioetica tutti, in qualche modo, si sentono legittimati a parlare. Si ritiene anzi doveroso dare il proprio giudizio sulle diverse questioni che caratterizzano la disciplina, e discuterne con buon diritto. Ciò spesso va a detrimento di una reale formazione etica e scientifica, talora della semplice correttezza dell'informazione. Il risultato di tale approccio sono i dibattiti accesi che infiammano l'opinione pubblica su questi temi, e che coinvolgono i programmi politici, le iniziative legislative, l'azione sociale, le prospettive culturali, l'appartenenza religiosa.

Occorre dunque che chi accosta le problematiche bioetiche non "simuli", fingendo di comprendere i termini dei problemi e di avere facilmente le soluzioni, ma si sforzi di conoscere in modo sufficientemente approfondito e corretto i molteplici aspetti che caratteriz-

zano le tematiche in esame; occorre inoltre che l'indagine conoscitiva - e quindi il giudizio - non si riduca ad una sequenza di dati tecnici, e nemmeno ad assunti o pregiudizi, ma si basi, a partire dal dato scientifico, sull'itinerario che l'intelletto è abilitato a compiere per cogliere le verità naturali.

I principali limiti della formazione in bioetica sono in effetti la superficialità o genericità, il tecnicismo riduttivista, il dogmatismo ideologico. Il mondo dell'informazione, a riguardo, è un esempio eloquente della diffusione di tali limiti.

La bioetica ha peraltro una storia ancora recente. La sua nascita "ufficiale" si colloca come è noto nel 1971, quando l'oncologo Van Rensselaer Potter pubblica il volume *Bioethics: bridge to the future*, dopo avere coniato e usato il neologismo - circa un anno prima - nel suo articolo *The science of survival*. La bioetica in senso lato, tuttavia, esiste da sempre nella riflessione e nell'antropologia, soprattutto cristiana, che ha sviluppato nei secoli l'etica della cura, centrandola sulla filosofia dell'uomo come unità di corpo e spirito (o, in una differente luce, di corpo e anima).

Come dice la parola stessa, la bioetica è infatti la riflessione etica che riguarda la vita. Sempre valida e illuminante è in questo senso la definizione di Sgreccia fino al 1999:

un'etica razionale che, a partire dal dato scientifico, biologico e medico, razionalmente esamini la liceità dell'intervento dell'uomo sull'uomo e sulla biosfera¹.

Si tratta dunque di una disciplina, o meglio di uno studio sistematico, di inevitabile impronta filosofico-morale, tanto è vero che per indicare la parte del diritto che si occupa specificatamente della vita umana è stato coniato il termine biodiritto o biogiuridica, e per designare l'applicazione dell'ingegneria e della tecnologia alle scienze della vita sono nate la bioingegneria e la biotecnologia (o le biotecnologie).

Ciò che muove Potter - e che fa in un certo senso la fortuna "pubblica" della bioetica - è qualcosa di più definito e circoscritto rispetto alla tradizionale esigenza di adeguamento della tecnica al bene dell'uomo. È un timore che assume i contorni dell'angoscia per un mondo che, a causa delle nuove tecnologie, può arrivare - si

¹ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica...* cit., p. 56.

dice – a distruggere se stesso. Potter paventa cioè un pericolo per la sopravvivenza dell'intero ecosistema a causa della spaccatura fra sapere scientifico e sapere umanistico (*biological facts* e *ethical values*). Alla bioetica, allora, è affidato il compito di unire l'etica e la biologia, insegnando ad usare la conoscenza in ambito scientifico (*knowledge how to use knowledge*)².

Potter, in realtà, nello sviluppo della sua teoria, si preoccupa più di difendere un equilibrio biologico a sfondo ecologista ambientalista piuttosto che l'armonia uomo-natura e i valori morali nelle scienze della vita e della salute. Ad ogni modo, è indubbio che la “molla” che fa scattare l'attenzione su vasta scala ai problemi bioetici è il potere che l'uomo – soprattutto attraverso le nuove tecnologie in biologia e in medicina – acquisisce su se stesso e sui suoi simili. Si configura quindi la consapevolezza di un potere nuovo rispetto al passato, almeno quanto ad entità e a potenzialità invasiva. È il potere di entrare nel mistero della vita, “catturando” quei momenti cruciali che sono l'inizio e la fine della vita, come pure l'esperienza del dolore e della malattia, per realizzare un obiettivo nuovo, ovvero la vita “di qualità”.

Con la *nuova* bioetica si fanno strada diversi criteri di giudizio sulla “qualità della vita”, che a volte si limitano a ricercare il maggior bene del paziente nelle sue condizioni specifiche – e ciò si rivela particolarmente utile a proposito dell'assistenza al morente e delle cure palliative – ma altre volte pronunciano un vero e proprio giudizio di valore sulla vita delle persone, in base ad alcune caratteristiche stabilite – in modo soggettivo, convenzionale, contrattualistico o coercitivo – che segnerebbero la differenza fra vite degne e vite indegne “di essere vissute”.

Questo approccio corrisponde perfettamente a quel moto, tipico della cultura contemporanea (ma non solo) di rifondazione gnostica dell'uomo, dove in fondo l'uomo stesso è il demiurgo e il creatore. L'uomo, in questo senso andrebbe ri-creato in base a criteri nuovi, che la società - o meglio le élite culturali – avrebbero il compito di delineare. Tra i criteri dominanti, alcuni rivestono speciale importanza.

L'efficienza. Essa non riguarda tanto, in questo caso, la produttività in senso socio-economico, quanto la ricerca intensiva di un

² *Ibidem.*

benessere solitario, egoistico, non particolarmente interessato alle ricadute sociali. L'uomo contemporaneo spesso vuole semplicemente “stare bene”, avere una vita di piaceri e non di fatica. In tal modo tenderà a rifiutare la condizione costitutiva di lotta che caratterizza la vita umana, sospesa com'è, per tutta la sua durata terrena, fra la vita e la morte con tutto quel che ciò comporta in termini di cause seconde e di esperienza del limite. L'efficienza della vita umana, in tale prospettiva, si basa dunque sulla capacità di permanere in condizioni di benessere.

Non si può non pensare qui all'ambigua definizione di salute data a suo tempo dall'Organizzazione Mondiale della Sanità:

uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale e non [...] soltanto [l']assenza di malattie e infermità³.

Questa definizione risulta utopistica, poiché associa lo stato di salute ad un benessere *completo*, statico, posseduto come un'acquisizione stabile indipendentemente dall'età, dalla storia personale, dal contesto del soggetto. Ciò equivale nei fatti a negare la possibilità pratica della salute come tale, rimanendo questa unicamente una tendenza irrealizzabile. Inoltre, una visione statica e astratta di salute come “completo benessere”, oltre ad essere irrealistica, può scoraggiare l'autentica etica della cura, perché – invece di portare l'attenzione della medicina verso l'assistenza alle varie forme di disagio e di malessere psico-fisico – contribuisce ad alimentare la percezione di una discriminazione insanabile fra vita sana e vita malata, fra vita del forte e vita del debole, fra vita “bella” e vita “brutta” e, in una parola, fra vita di qualità e vita indegna.

Il piacere. È evidente che, in una simile ottica, efficiente è soprattutto colui che può produrre piacere e provare piacere. Di conseguenza il dolore esistenziale (la sofferenza umana) resta in questa prospettiva misconosciuto nella sua realtà di costante significativa dell'esperienza umana. Il rifiuto assoluto del dolore, proprio in quanto richiamo ineludibile alla condizione finita dell'uomo e ultimamente alla sua morte fisica, è tuttavia cosa ben diversa dall'aspirazione legittima e doverosa a lenire e combattere il dolore: in un caso consiste nella volontà di ridurre e controllare gli aspetti

³ Organizzazione Mondiale della Sanità, *Costituzione dell'OMS*, 1948.

negativi dell'esistenza, nell'altro in quella di negare la realtà finita dell'uomo pretendendone un'impossibile perfezione⁴.

Le conseguenze di tale mentalità si manifestano con forza nelle principali questioni bioetiche, in particolare quelle connesse con il fine-vita⁵. D'altra parte, l'enfatizzazione del piacere come fine unico genera un disordine del desiderio, che si risolve nella trasformazione tirannica del desiderio. L'assolutizzazione del desiderio, evidente spesso nella ricerca del figlio ideale attraverso le tecnologie riproduttive, trasforma infatti il desiderio in schiavitù, che pretende il figlio ad ogni costo e insegue il mito del figlio perfetto.

Il relativismo. Sovente mascherato di tolleranza, il relativismo etico – e insieme culturale e religioso – è divenuto un atteggiamento filosofico e culturale dominante⁶, che professa l'impossibilità o l'incomunicabilità, e dunque l'improponibilità, ogni discorso sulla verità, sul bene, sui principi e sui valori oggettivi e universali. Tali concetti, infatti, vengono classificati dal relativismo come dogmatici. La pregiudiziale negativa su di essi, tuttavia, non è meno dogmatica. L'affermazione della falsità o inutilizzabilità delle proposizioni oggettive (vere) deriverebbe infatti per i relativisti dal fatto che le varie correnti di pensiero hanno sostanziali divergenze di vedute.

Ciò equivarrebbe a dire che *non è possibile che una proposizione sia vera se non è condivisa da tutti*, ovvero *non è possibile che una proposizione sia vera se alcuni affermano che è falsa*. Eppure è logicamente evidente che, almeno nel caso di due affermazioni contraddittorie, una dovrà essere vera e l'altra falsa, indipendentemente da quanti sostengono l'una o l'altra. Potremmo non essere in

⁴ La riflessione cattolica ha ampiamente approfondito questo punto. Come infatti affermava Giovanni Paolo II nella *Lettera enciclica Evangelium Vitae* (1995), “quando prevale la tendenza ad apprezzare la vita solo nella misura in cui porta piacere e benessere, la sofferenza appare come uno scacco insopportabile” (n. 64).

⁵ A proposito dell'etica di fine-vita, sempre Giovanni Paolo II osservava che “gravi minacce incombono sui *malati inguaribili* e sui *morenti*, in un contesto sociale e culturale che, rendendo più difficile affrontare e sopportare la sofferenza, acuisce la *tentazione di risolvere il problema del soffrire eliminandolo alla radice con l'anticipare la morte al momento ritenuto più opportuno* (*ibid.*, n. 15)”.

⁶ Non è evidentemente possibile in questa sede effettuare un'analisi storica che mostri la genesi e lo sviluppo del relativismo morale. Si assuma dunque l'affermazione come un dato fenomenologico, il cui senso e presupposti si mostreranno in ogni caso nell'esame delle sue caratteristiche.

grado di stabilire quale delle due sia vera, ma è già significativo ed importante poter dire che una delle due è senz'altro vera, indipendentemente dalla mia conoscenza, perché questo significa *ipso facto* che la verità esiste, e che almeno rispetto alle frasi assertive non dipende da me. In altre parole, la verità è oggettiva, dipende cioè dall'oggetto reale e non dal soggetto conoscente, a meno che non parliamo di espressioni non assertive, cioè che non pretendono di impegnarsi con la realtà. Per questo lo schema della logica classica porta ad affermare che il relativismo radicale o soggettivismo assoluto sono autocontraddittori.

Se infatti la proposizione

a) *Tutto è relativo*

fosse vera, vi sarebbe almeno una verità non relativa, ovvero quella della proposizione (a). Se invece (a) è falsa, allora non (a), cioè non è vero che tutto è relativo, e dunque esistono verità oggettive. Questa argomentazione anti-relativista, fondata sull'evidenza del principio di non contraddizione, è rinforzata dall'argomentazione esistenziale per la quale non esiste alcuno in grado di vivere coerentemente fino in fondo la prospettiva relativista radicale. Se lo facesse, infatti, non dovrebbe credere assolutamente a nulla, dovrebbe condurre la sua esistenza dubitando delle più piccole, minute e ap problematiche verità, compresa la possibilità di comunicare e la sua stessa identità, cosa palesemente impossibile. Potrà al massimo sostenere teoricamente il relativismo, affermando l'insensatezza della sua esperienza vitale, ma non riuscirà a vivere tale vuoto senza sprofondare nel nonsenso.

Non è un caso che un teologo acuto come Joseph Ratzinger (Benedetto XVI) abbia chiamato "dittatura del relativismo" il maggior pericolo incombente sulle nostre società. Dice infatti:

Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde - gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che ten-

de a trarre nell'errore (cf Ef. 4,14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie⁷.

La spinta eugenetica. La visione della vita umana che emerge da questo quadro, stretta da garanzie di efficienza e di benessere unicamente fisico, presenta tratti di distorsione rispetto all'interesse delle aspirazioni dell'uomo. Scegliere le caratteristiche genetiche, o eliminare i morenti, equivale in effetti ad affermare una volontà di dominio dell'uomo sulla natura e sulla storia. In questo senso, l'uomo – negata orgogliosamente la realtà come *datum* – rischia di perdere l'orientamento nel mondo, e smarrisce la consapevolezza di quale sia il suo posto. Solo a partire dal *datum*, infatti, è possibile leggere il *factum* e modificare la realtà mediante un *faciendum*⁸.

Se l'uomo, a causa di ciò, perde l'equilibrio che gli consente di comprendersi come saggio amministratore del creato, cioè come colui alla cui signoria e responsabilità l'universo è affidato, allora si trasforma facilmente in padrone e despota della vita e della morte, o al contrario viene interpretato come una parte insignificante dell'ambiente, o infine come "cancro del pianeta"⁹.

L'idea che tutto il male provenga dall'uomo e che per questo egli vada addirittura estirpato dal globo, come vorrebbero le teorie ecocentriche più estreme, rappresenta una deformazione del fatto – ineccepibile – che solo l'uomo, fra gli esseri terrestri, è dotato di quell'intelligenza e di quella libertà che gli permettono di dirigere la volontà al bene (conoscibile e conosciuto) ma anche di piegarci al

⁷ J. Ratzinger, *Missa pro eligendo Romano Pontifice* – omelia, 18 aprile 2005.

⁸ Cfr. J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo. Introduzione sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005 (I edizione: 1969), p. 36.

⁹ Il termine si attribuisce in particolare ad Aurelio Peccei, che ne fece ampio uso in un libro scritto l'anno della sua morte, il 1984, intitolato *Prima che sia troppo tardi* (si veda l'edizione postuma A. Peccei, D. Ikeda, R.L. Gage, *Before It Is Too Late*, Kodansa Amer Inc., 1985). Il concetto è stato tuttavia utilizzato anche in precedenza, come puntualizzano R. Cascioli e A. Gaspari, *Le bugie degli ambientalisti. I falsi allarmismi dei movimenti ecologisti*, Piemme, Casale Monferrato 2004. Si farà più sotto riferimento, in particolare, alla concezione di James Lovelock (vedi nota 28).

dominio – e dunque alla schiavitù – del male. Da tale deformazione seguono due atteggiamenti apparentemente contraddittori, che coesistono nelle teorie bioetiche della cosiddetta “cultura della morte”: (i) la sopravvalutazione dell’ambiente naturale (*etiche della terra*), che non avrebbe bisogno dell’uomo per mantenere il proprio equilibrio, ma anzi sarebbe da questi ostacolato¹⁰; e (ii) la sopravvalutazione della responsabilità dell’uomo nei confronti della natura, per cui sarebbe lecito o doveroso utilizzare la tecnologia per modificare profondamente se stesso, la sua storia, il suo DNA, il suo venire all’esistenza e il suo morire.

È soprattutto questo secondo atteggiamento a costituire la mentalità eugenetica. Essa, molto semplicemente, non accetta “la nascita del caso”, per cui propugna un uso esteso delle tecniche di ingegneria genetica, né la “morte del caso”, cioè quella che capita nostro malgrado, per cui accetta le pratiche dell’eutanasia e dell’accanimento terapeutico.

1.2. *Il problema della centralità dell’uomo*

Consideriamo un esempio banale: per fronteggiare le minacce d’aborto, spesso i ginecologi prescrivono alle donne gravide dei farmaci progestinici, cioè dei preparati che coadiuvano le funzioni svolte dall’ormone protettivo della gravidanza iniziale, il progesterone appunto. Capita tuttavia di sentire obiettare che, “forzando la natura” con i farmaci, si rischia di avere bambini affetti da qualche patologia. La natura, si pensa, attiva spontaneamente misure “repulsive” nei confronti dei concepiti imperfetti, e non bisognerebbe opporvisi con la tecnologia. Al di là delle buone intenzioni o dell’ignoranza con cui l’osservazione viene fatta, simili convinzioni possono rivelare un pregiudizio di fondo, ossia che l’agire dell’uomo sia prevalentemente un ostacolo all’equilibrio naturale.

Questa concezione ha una lunga storia, che affonda le radici in varie teorie del rapporto fra uomo e natura e fra uomo e ambiente, e che trova un terreno particolarmente fertile nell’ideologia sottesa

¹⁰ Si tratta del modello appena accennato sopra secondo cui la terra andrebbe liberata dall’ingerenza tecnologica umana per poter finalmente ritrovare il suo equilibrio “naturale”.

a svariate posizioni animaliste. I modelli con cui tale rapporto viene descritto sono essenzialmente tre, anche se ciascuno ha poi al suo interno una molteplicità di indirizzi e sfumature: (a) l'antropocentrismo, (b) il biocentrismo e (c) l'ecocentrismo, a cui si è fatto marginalmente riferimento nel paragrafo precedente.

(a) Secondo la teoria antropocentrica, l'uomo ha una posizione centrale e predominante nell'ambito dei viventi. Questa centralità può rivestire il carattere di assoluto dominio dell'uomo sull'ambiente naturale, fino al punto di poter disporre a piacimento di ogni altro organismo o risorsa ambientale – (a.1) antropocentrismo forte –, oppure può indicare una guida e una responsabilità affidate all'uomo nei confronti del creato, proprio in ragione della sua "signoria", che gli viene non da una umana "volontà di potenza" ma dalla gerarchia naturale dei viventi di cui egli rappresenta il vertice – (a.2) (a.3) antropocentrismo moderato e debole –. Tale prospettiva si spiega adeguatamente soltanto in un'ottica creazionista, per la quale all'origine del mondo e dei suoi abitanti si trova la volontà di Dio che tutto ha disposto con ordine e finalità.

(b) Il biocentrismo e (c) l'ecocentrismo spostano il "centro" al di fuori dell'uomo, nel regno dei viventi in generale, o addirittura nella mescolanza di materia, anche inanimata, che caratterizza il pianeta terra. Le leggi che regolano l'universo sarebbero unicamente di tipo meccanico-biologico, e spiegherebbero non soltanto i fenomeni fisici, ma anche quelli culturali, artistici, intellettivi, spirituali. Pertanto, la differenza fra le diverse realtà di esseri che popolano la terra sarebbe di tipo meramente quantitativo e funzionale, e non indicherebbe alcuna variazione ontologica o qualitativa.

La dignità umana, in questa prospettiva, si perde totalmente in un'indistinta tutela dell'ambiente, e anzi sembra che proprio l'essere umano, in questa corsa alla "sacralizzazione del pianeta", goda di scarsissimi diritti. Non a caso, proprio all'interno di queste concezioni è sorta l'idea dell'uomo come "danno" per la biosfera¹¹, secondo la quale l'inevitabile colpevole dello sfacelo ambientale sarebbe sempre l'uomo, che di necessità espanderebbe la sua attività in modo incontrollato, un po' come fanno le cellule tumorali in un organismo, da cui l'espressione forte già ricordata secondo cui l'uomo sarebbe il "cancro del pianeta".

¹¹ Cfr. <http://www.ecolo.org/lovelock/lovebioen.htm>

Gli ambientalisti ritengono ad esempio che l'uomo sia il principale responsabile della diminuzione della vegetazione sulla terra, in particolare delle *foreste* così preziose per la biosfera, e dell'estinzione di numerose *specie animali*, con gravi rischi per la biodiversità del pianeta. Tale idea deriva dalla convinzione che, lasciata a se stessa, la "natura" si auto-regoli, mantenendo spontaneamente condizioni di equilibrio ecologico. Al contrario, le "forzature" imposte dall'uomo per perseguire i suoi interessi di "specie dominante" avrebbero rotto tale equilibrio, esponendo la terra a catastrofi ambientali di ogni tipo¹².

Fra le teorie che reclamano diritti per gli animali, trascurando quelli degli uomini, occupa senza dubbio una posizione di rilievo il bioeticista australiano Peter Singer, autore di *Animal Liberation*¹³. Partendo da una posizione radicalmente utilitarista, Singer

sostiene il principio della eguale considerazione degli interessi non soltanto tra uomini, ma anche tra uomini e animali. Un principio di uguaglianza basato sulla capacità di provare sofferenza e piacere in funzione dell'utilità¹⁴.

Coerentemente con questa visione del mondo, Singer afferma che all'origine di molti malintesi etici sarebbe la distinzione fra *vita umana e persona*:

È possibile dare a 'essere umano' un preciso significato. Possiamo usare il termine come equivalente a 'membro della specie Homo Sapiens'. Se un essere appartenga o meno ad una specie viene determinato dall'esame dei cromosomi di una sua cellula. In questo senso non c'è dubbio che dal primo momento dell'esistenza un embrione nato dallo sperma umano e da un ovulo è un essere umano, anche nel caso si tratti di un essere profondamente e irrimediabilmente disabile, come nel caso di un anencefalo, cioè di un bambino senza cervello. Ma c'è un altro 'umano' [...]. È il senso del termine che abbiamo in mente quando diciamo che qualcuno è 'un vero uomo' o presenta 'qualità veramente umane'. Nel dire questo, naturalmente, non ci riferiamo all'appartenenza alla specie Homo Sapiens che, in quanto fatto

¹² Cfr. R. Cascioli e A. Gaspari, *Le bugie degli ambientalisti ...* cit.

¹³ P. Singer, *Liberazione Animale. Il libro che ha fatto nascere un movimento mondiale [Animal Liberation]*, tr. it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1991.

¹⁴ A. Gaspari, *Da Malthus al razzismo verde. La vera storia del movimento per il controllo delle nascite*, 21 Secolo, Milano 2000, p. 173

biologico, è raramente in dubbio. Intendiamo invece che quell'essere umano possiede certe qualità caratteristiche¹⁵.

Per Singer il primo significato di uomo equivale a “membro della specie *Homo Sapiens*”, e in quanto tale ha pari dignità con tutte le altre specie viventi. Il secondo significato è quello di “persona”, tipico dell'*uomo a certe condizioni* ma non esclusivo di esso (ci sarebbero anche “animali personali”), e caratterizzato fondamentalmente dalla presenza della razionalità e dell'autocoscienza, nonché (ma in misura minore e meno *propria*) la capacità di provare piacere e dolore e di interagire con l'ambiente. Sarebbe la mancanza di questa distinzione in bioetica, secondo Singer, a causare – ad esempio – discussioni “sterili” a proposito dell'aborto. Infatti, il ragionamento degli antiabortisti muove dal presupposto dell'identificazione fra *persona* ed *essere umano*, rendendo così inattaccabile il seguente sillogismo:

- I: È sbagliato uccidere un essere umano innocente
- II: Un feto umano è un essere umano innocente
- III: Perciò è sbagliato uccidere un feto umano

Singer osserva che le tradizionali critiche a questa argomentazione si basavano sull'accettazione della prima proposizione (premessa maggiore) e sulla negazione della seconda (premessa minore). Tuttavia, Singer è perfettamente convinto – e confortato in ciò da tutti i dati scientifici – che ogni concepito è un essere umano fin dal primo istante, altrimenti, data la sua continuità di sviluppo in tutte le sue fasi dallo stato embrionale a quello senile, non si capirebbe più quando diventerebbe davvero uomo. Deve esserlo da subito.

Invece, ritiene che la debolezza del ragionamento risieda nel non aver tenuto distinti i significati di “appartenente alla specie *Homo Sapiens*” e “persona”:

Se ‘umano’ è preso nel senso di ‘persona’, la seconda premessa dell'argomentazione [...] è chiaramente falsa, perché non si può ritenere plausibile che un feto abbia razionalità e autocoscienza. Se, inve-

¹⁵ P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 86.

ce, ‘umano’ è preso nel senso di ‘membro della specie Homo Sapiens’, allora [...] la difesa della vita del feto diventa senza significato etico e la prima premessa risulta falsa¹⁶.

In pratica, nel secondo caso, diventerebbe del tutto equivalente uccidere un membro della nostra specie come di qualunque altra, animale o vegetale. Il suggerimento finale di Singer è quello di non dare alla vita del feto un valore maggiore di quello di un animale allo stesso stadio, cioè con similari manifestazioni di razionalità, autocoscienza, capacità di sentire, ecc. “Poiché nessun feto è una persona, nessun feto ha i diritti di una persona”¹⁷.

La visione etica – ma sarebbe meglio dire anti-etica – di Singer porta coerentemente a giustificare comportamenti come l’infanticidio di bambini malformati, l’eutanasia dei malati più gravi indipendentemente dal loro consenso, l’eliminazione dei disabili. Arriva a sostenere che sia meglio utilizzare embrioni umani come cavie per le sperimentazioni cliniche al posto degli animali da laboratorio. La portata discriminatoria ed eugenetica delle posizioni singeriane lo avvicinano manifestamente a quelle del nazionalsocialismo tedesco del secolo scorso, che si rifaceva ad una visione del mondo fortemente influenzata dal naturalismo darwiniano, lo stesso che unisce le posizioni ambientaliste, quelle dei programmi anti-natalisti mondiali e quelle razziste alla Singer.

Si potrebbero facilmente “smontare” i presupposti singeriani e mostrare come la qualità di persona debba essere necessariamente attribuita all’uomo e ad ogni uomo. Basterà qui però un’unica considerazione di fondo: in una simile prospettiva utilitaristica non viene proposta una diversa teoria etica, ma vengono annullate le condizioni per costruire una qualsiasi etica, così come un corretta gnoseologia, un’ontologia, per non parlare della metafisica. Infatti, se il soggetto etico, l’uomo, non viene riconosciuto nella sua natura, non è più possibile alcun discorso sull’uomo e quindi sui concetti di bene e di male.

Ecco perché in tale prospettiva l’ordine naturale in senso classico (metafisico) viene irrimediabilmente stravolto: l’uomo, da custo-

¹⁶ *Ibid.*, p. 150.

¹⁷ *Ibid.*, p. 151.

de del creato, diviene appunto il “cancro del pianeta”¹⁸. L’evoluzione poi, da principio che regola aspetti particolari dello sviluppo organico¹⁹, diviene una sorta di razzismo biologico, che sopprime la discontinuità essenziale fra i generi di viventi e livella tutti gli esseri in un illogico *continuum*.

Tale approccio si associa frequentemente all’antireligiosità, in quanto tende a vedere il ricorso a Dio come un palliativo concettuale per coprire le falle del dogmatismo religioso. Certamente lo scienziato, nel costruire le sue ipotesi e nell’effettuare le verifiche sperimentali, può e anzi deve prescindere metodologicamente dall’esistenza di Dio come da molte altre dimensioni della realtà. È la riduzione insita nel metodo scientifico stesso, che isola una piccola parte del reale per studiarlo nei dettagli, senza la pretesa di dare con ciò interpretazioni organiche e complessive della realtà stessa. Lo scienziato onesto sa che molte cose restano fuori dal suo campo d’indagine, e che molte risposte alle domande fondamentali dell’uomo esulano completamente dai suoi scopi.

La questione della superiore dignità umana rispetto al resto del creato, appunto, non si fonda sugli aspetti corporei dell’uomo a cui si ferma la ricerca sperimentale, bensì sulla facoltà spirituale umana che consente di svolgere attività spirituali, e di giungere ad una consapevolezza di sé che non è paragonabile a quella degli altri esseri viventi terrestri. In realtà, la teoria darwiniana – dal momento che si tratta effettivamente di una teoria, non di una semplice serie di fatti – presenta, insieme a ricostruzioni convincenti, alcune incongruenze e alcune ambiguità, e per questa ragione non può spiegare esaustivamente il sorgere dell’uomo nell’ambito dei viventi. Chi si affida acriticamente all’evoluzionismo lo fa pertanto in nome di una fiducia spassionata nei confronti della proposta, indipendentemente dal fatto che questa riesca effettivamente a dare

¹⁸ Proprio tale trasformazione concettuale e semantica fa dire a molti autori contemporanei, come già osservato, che ogni discorso sull’idea di ordine naturale, natura, oggettività è superato. Eppure ci pare che simili categorie semplicemente non possano essere archiviate senza condannarsi all’insensatezza. Come per il tentativo di negare il principio di non contraddizione o di rivendicare il relativismo radicale, possiamo dire che è il vissuto stesso dell’uomo nella sua esperienza concreta a mostrare l’irrinunciabilità di tali istanze veritative e valutative.

¹⁹ Secondo alcune teorie accreditate ciò avverrebbe solo in direzione intraspecifica (cfr. P. de Lalla Millul, *Evoluzione 2. Darwin e la selezione sessuale*, Salerno Editore, Roma 2001).

spiegazioni attendibili: ad esempio, i concetti di “selezione naturale”, di “tempo” e di “caso” risultano deboli anche sul piano strettamente biologico, dal momento che, escludendo ogni finalismo, tentano di abbracciare ogni cambiamento in termini puramente meccanici e deterministici, rendendo estremamente arduo comprendere l’*emergenza* dell’uomo, con tutta la ricchezza della sua vita spirituale²⁰.

Il problema, quindi, è ancora una volta l’idea di natura umana, una natura che si può cogliere veramente soltanto con l’atteggiamento sapienziale che non vuole imporre alla realtà le proprie teorie, ma si piega umilmente alla realtà²¹. In questo senso, è vero che l’uomo può alterare, fino a distruggere, l’ambiente naturale, ma solo nella misura in cui non è umile, cioè non ha un’idea di sé che corrisponde alla realtà, in altre parole se si sottostima l’uomo mettendolo al medesimo livello delle creature prive di intelligenza, o se lo si sovrastima ritenendolo il creatore. Purtroppo, nella società attuale sembra stiano accadendo entrambe le cose.

1.3 *Il rapporto dell’uomo con l’ambiente e il senso del dolore*

La questione dell’etica dell’ambiente è, per ciò che si è detto finora, un sintomo chiave per analizzare la complessità delle prospettive bioetiche e in specifico per affrontare il tema del valore della vita umana sofferente e morente. Sofferiamoci dunque ancora sul tema per comprendere come lo stravolgimento del rapporto dell’uomo con l’ambiente creato sia la spia della visione dell’uomo *tout court*.

Il punto di partenza della riflessione bioetica ambientale è la capacità dell’uomo di modificare la natura fisica con la sua attività tecnica; ciò comporta conseguenze rispetto all’orientamento – consapevole e inconsapevole – che l’essere umano, in virtù di questo suo potere, viene ad avere nei confronti di tutto il creato. A seconda del ruolo attribuito all’uomo rispetto all’ecosistema si potranno dare differenti giudizi sull’agire umano, come già osserva-

²⁰ F. Agnoli, *Evoluzione miope. I darwiniani, per togliere di mezzo Dio, finiscono per credere agli extraterrestri*, “Il Foglio”, 3 novembre 2005, p. 2.

²¹ S. Grygiel, *Dolce guida e cara*, Cantagalli, Siena 2008^{II} (I edizione: 1996).

to: “cancro del pianeta”, padrone assoluto, amministratore responsabile.

Il timore di fondo degli ambientalisti si origina dal peculiare rapporto fra i diversi generi di viventi e fra vivente e non vivente. Come è ben espresso da Hans Jonas,

nel caso della materia inanimata chi produce è l'unico agente nei confronti del materiale passivo. Nel caso degli organismi, un'attività s'imbatte in un'altra attività: la tecnica biologica collabora con l'attività propria di un 'materiale' attivo, con il sistema biologico che funziona secondo natura, cui si deve incorporare un nuovo elemento determinante²².

Un elemento tipico delle correnti ambientaliste è infatti l'idea che l'*intelligenza* con cui l'uomo interviene nei processi biologici e eco-ambientali sia in contrasto con una presunta *intelligenza della natura*, che, da sola, saprebbe e dovrebbe condurre la storia e l'evoluzione. Da qui nascono infatti le già accennate teorie ecocentriche (c) e biocentriche (b). Sintetizzando, si può affermare che (b) il biocentrismo ritiene non vi siano differenze essenziali fra gli esseri viventi, e che pertanto la dignità dell'uomo sia identica a quella di ogni “altro” animale.

Di conseguenza, non sussisterebbero ragioni per preferire la vita umana a quella di un rettile, di un topo o di un insetto. Le sperimentazioni sugli animali non sarebbero un passaggio obbligato verso la prudente applicazione all'uomo delle nuove scoperte, ma un abuso di potere, mentre l'uccisione di animali per ragioni alimentari, e più ancora estetiche e commerciali, diverrebbero esempi di crudeltà somma. L'unica ragione legittima per sopprimere animali sarebbe la legittima difesa.

Questo approccio (b.1) biocentricista “puro” si discosta dalle teorie che, mantenendo i principi di fondo, (b.2) mettono tuttavia in discussione il riconoscimento di un valore oggettivo della vita, come vorrebbero alcune impostazioni biocentriche a sfondo religioso, soprattutto di derivazione orientale o orientalista. In tale ottica, non andrebbe riconosciuto alla vita biologica un valore indisponibile, ma un valore relativo ad alcuni elementi valutativi. In

²² H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, tr. it., Einaudi, Torino 1997, p. 125.

questo senso, potrebbe essere legittimo sopprimere indifferentemente piante o animali o uomini, se sussistono le “dovute condizioni”. Nel tentativo di ristabilire la “parità” fra uomo e animale, i fautori di questa impostazione si sforzano di elevare i mezzi di protezione animale e vegetale, e nel contempo di diminuire la protezione all’uomo, specie quando si trovi in situazioni di “scarsa efficienza”.

(c) L’ecocentrismo, che sfocia nella già citata “etica della terra”, tenta di eliminare anche la basilare differenza etica e metafisica fra vivente e non vivente, ritenendo che la Terra, nel suo insieme, è perfettamente in grado di mantenere l’equilibrio ottimale fra tutti gli elementi che la compongono, mentre l’uomo, avendo a cuore soprattutto il suo benessere, non farebbe altro che alterare tale equilibrio creando scompensi planetari e generando catastrofi su catastrofi. L’ecocentrismo è percorso da un determinismo radicale, che coerentemente seguito porterebbe a negare la validità di qualunque intervento volontario dell’uomo, cioè di qualunque intervento che non sia già rigidamente determinato da processi fisico-naturali, anche di elementare manutenzione dell’ambiente naturale, o di coltivazione e di allevamento²³.

Tali visioni naturalistiche orizzontali si saldano storicamente con due interessanti filoni filosofici e culturali: l’eugenismo e i nuovi movimenti religiosi²⁴. Perdere di vista il senso dell’uomo nella storia e nel mondo, di fatto, comporta necessariamente la sua riduzione a elemento accessorio, da scegliere e scartare come un oggetto, o da selezionare – ad imitazione appunto della *selezione naturale* – per migliorarne la qualità²⁵. Non a caso, questi filoni sono frequentemente favorevoli a politiche demografiche antinataliste.

Il rifiuto della centralità dell’uomo e dell’importanza del suo apporto razionale nella guida responsabile dell’ambiente ha scatenato poi un’ondata filosoficamente significativa di neopaganesimo e di panteismo, che interpreta le leggi della natura come un nuovo culto in cui Gaia, la terra divinizzata, si sostituisce al Dio creatore e

²³ Ben prima, dunque, di intervenire con la tecnologia industriale e con le biotecnologie.

²⁴ Cfr. A. Gaspari, *Da Malthus al razzismo verde...*cit.

²⁵ Cfr. C. Navarini, *Etica e darwinismo*, “Radici cristiane”, 14, maggio 2006, pp. 65-67.

vanifica gli sforzi intelligenti dell'uomo di custodire il creato²⁶. D'altra parte, non è nuovo, nella storia del pensiero, il legame fra razionalismo assoluto e magia, fra rifiuto di Dio e apertura agli dei o alla gnosi. La sete religiosa dell'uomo, strutturalmente aperto alla trascendenza e all'infinito, se non riposa in Dio si appoggia fatalmente a qualche caricatura del divino.

Tale deformazione è stata comprensibilmente individuata, come già si è accennato, dal pensiero e dall'insegnamento in cattolico. Nel 2003, un documento a cura del Pontificio Consiglio della Cultura e del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso denunciava esplicitamente le teorie biocentriche, panteiste e neopagane come visioni antropologiche distorsive²⁷. Presentando tale documento, il cardinal Poupard faceva esplicito riferimento all'ecologismo:

I temi fondamentali della cultura esoterica sono presenti anche nei campi della politica, dell'educazione e della legislazione. È il caso, in particolare, dell'ecologia. L'enfasi posta dall'ecologia radicale sul biocentrismo nega la visione antropologia della Bibbia, nella quale gli esseri umani sono al centro del mondo perché sono considerati qualitativamente superiori ad altre forme naturali. [...] i) [L]a stessa matrice culturale esoterica si ritrova nell'ideologia che sottostà alle politiche demografiche e agli esperimenti di ingegneria genetica, che sembrano esprimere il sogno degli esseri umani di crearsi un nuovo sé. Come si spera di farlo? Decifrando il codice genetico, alterando le regole naturali della sessualità, sconfiggendo i limiti della morte²⁸.

C'è un'altra via per affrontare la questione ambientale? Si è già indicata la soluzione (a) dell'antropocentrismo, che cerca di individuare il posto centrale proprio dell'uomo e le sue responsabilità all'interno dell'ecosistema.

Secondo la teoria antropocentrica, l'uomo ha una posizione centrale e predominante nell'ambito dei viventi. Questa centralità può rivestire il carattere di assoluto dominio dell'uomo sull'ambiente naturale, fino al

²⁶ Cfr. R. Cascioli e A. Gaspari, *Le bugie degli ambientalisti...* cit., pp. 157-158.

²⁷ Pontificio Consiglio della Cultura e del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, 2003.

²⁸ *Ibidem*.

punto di poter disporre a piacimento di ogni altro organismo o risorsa ambientale – antropocentrismo forte – , oppure può indicare una guida e una responsabilità affidate all'uomo nei confronti del creato, proprio in ragione della sua “signoria”, che gli viene non da una umana “volontà di potenza” ma dalla gerarchia naturale dei viventi di cui egli rappresenta il vertice – antropocentrismo moderato e debole – . Tale prospettiva si spiega adeguatamente soltanto in un'ottica creazionista, per la quale all'origine del mondo e dei suoi abitanti si trova la volontà di Dio che tutto ha disposto con ordine e finalità²⁹.

È almeno dagli anni Ottanta che la riflessione, sviluppata ampiamente in ambito cattolico, tratta i nodi della “questione ambientale” attraverso il ricorso al principio di *responsabilità*, per il quale si dà una solidarietà fra l'uomo e il resto del creato; creato che è affidato all'uomo e su cui egli deve dominare non in maniera dispotica, ma in modo amorevole e sollecito, per l'edificazione del bene comune, che promuove il benessere umano e con esso quello degli altri esseri. Come ebbero a dire i vescovi tedeschi nel 1980, “le altre creature esistono *per* l'uomo, ma l'uomo esiste solo *con* esse”³⁰. E ancora:

Solo nella solidarietà con il resto della creazione, solo nel comportamento responsabile verso il mondo degli animali, delle piante e delle cose, può a lungo andare vivere come signore della creazione, senza diventare schiavo delle sue manie di grandezza, uno schiavo respinto dalla creazione³¹.

In questo senso vanno evidentemente denunciati come irresponsabili gli abusi che l'uomo commette quando calpesta le bellezze naturali, quando infligge sofferenze inutili agli animali, quando è più preoccupato della produttività e degli interessi economici che degli equilibri socio-ambientali.

E tuttavia la radice di tale atteggiamento aberrante non risiede nella tecnologia, nell'*uso* e nella modificazione dell'ambiente. Quando l'uomo agisce nell'interesse proprio e delle generazioni

²⁹ C. Navarini, *Il posto dell'uomo nel creato e le violenze del naturalismo*, ZENIT, 6 novembre 2005.

³⁰ Conferenza Episcopale Tedesca, *Dichiarazione su futuri della creazione e futuro dell'umanità*, settembre 1980, riportato in “Medicina e Morale”, 2/1980, pp. 367-381.

³¹ *Ibidem*.

future, non si crea alcun conflitto con i “diritti dell’ambiente”, che anzi viene migliorato e promosso dall’intervento umano, meritevole di salvaguardare le specie in estinzione, di bonificare e coltivare dove la natura da sola porterebbe solo desolazione e distruzione, di guidare e orientare nei limiti del possibile le forze naturali in senso costruttivo, di migliorare le specie, di promuovere l’ordine e l’armonia con il proprio lavoro, nel segno di una sempre più vasta idea di *etica della cura*. L’analisi dei dati a disposizione dimostra che non solo l’attività dell’uomo non danneggia l’ambiente, ma che anzi è proprio l’attività umana a rendere possibile la sopravvivenza dei più vari “ecosistemi”, nonché di intere specie animali. Nonostante diffuse tendenze mediatriche catastrofiste, le condizioni dell’ambiente naturale hanno conosciuto, insieme ad alcuni danni, consistenti miglie proprie laddove la densità di popolazione è cresciuta, insieme allo sviluppo tecnologico³².

Ancora su questa linea, si può vedere come il rapporto fra uomo e ambiente venga ribadito con forza da testi dottrinali della Chiesa Cattolica come l’enciclica *Evangelium Vitae* (1995), e in maniera ancora più esplicita, il *Discorso ai partecipanti al Convegno su Ambiente e salute* (24 marzo 1997). Questi e altri interventi magisteriali pubblicati negli stessi anni sottolineano come la tutela ambientale non possa venire da teorie che

considerano la biosfera come una comunità bioetica di valore indifferenziato ed eliminano ogni differenza ontologica ed assiologia tra l’uomo e gli altri esseri viventi, cancellando, di fatto, la superiore responsabilità dell’uomo nei confronti di tutte le realtà naturali³³.

Al contrario, è proprio il riconoscimento della superiorità dell’uomo, della sua differenza ontologica data dalla dimensione

³² Cfr. gli amplissimi dati offerti da Cascioli e Gaspari nel già citato *Le bugie degli ambientalisti...* cit. Afferma chiaramente Giovanni Paolo II nel Messaggio per la Giornata mondiale della pace del 1990: “E’ il rispetto per la vita e, in primo luogo, per la dignità della persona umana la fondamentale norma ispiratrice di un sano progresso economico, industriale e scientifico” (Giovanni Paolo II, *Pace con Dio creatore. Pace con tutto il creato*, 18 dicembre 1990). Al contrario, “l’inquinamento o la distruzione sono frutto di una visione riduttiva e innaturale, che talora configura un vero e proprio disprezzo dell’uomo” (*ibidem*).

³³ E. Sgreccia, M. Pennacchini, M.B. Fisso, *I documenti della Chiesa sulla questione ambientale*, “Medicina e Morale”, 4/2000, p. 667.

spirituale – che gli conferisce intelligenza, volontà e libertà – la chiave di volta per garantire un autentico equilibrio eco-logico, e per fondare un'etica dell'ambiente che applichi responsabilmente, ad esempio, il *principio di precauzione*, consapevoli dei rischi e dei benefici che qualunque saggia decisione comporta quando non vi sia un'evidenza³⁴.

Il pensiero della Chiesa in tema di ambiente è stato sintetizzato infine nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (2005)³⁵, da cui si evince una volta di più come la questione ambientale vada affrontata ammettendo, in primo luogo, la centralità dell'uomo nel mondo naturale e la sua superiorità, e di conseguenza l'esigenza di essere tutore sapiente e custode del creato stesso. D'altra parte, come sottolineava Alfons Auer nel 1988, "l'uomo è l'unico essere, in questo mondo, in grado di assumersi delle responsabilità"³⁶.

³⁴ Cfr. C. Petrini, *Bioetica, ambiente, rischio: evidenze, problematicità, documenti istituzionali nel mondo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2003.

³⁵Cfr. nn. 456-465.

³⁶ Auer A., *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Queriniana, Brescia 1988, p. 73.