Le sfide dell'intervento umano nell'ordine naturale
L'insegnamento cattolico su creazione e ambiente.
(Roma, 18 Gennaio 2010)
di
Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto

a) Intervento umano e ordine naturale: un rapporto in crisi

La complessità del rapporto fra l'intervento umano e l'ordine naturale pone il problema della distinzione fra ciò che è tecnicamente possibile all'uomo e ciò che gli è eticamente consentito: il mito della neutralità della scienza, fondato sulla soppressione di questa basilare distinzione, si è rivelato distruttivo ed alienante proprio nei risvolti etici, sociali ed ecologici dei suoi risultati. La "crisi ecologica" - oggi così intensamente denunciata - consiste precisamente nel turbamento indiscriminato indotto nei ritmi e negli equilibri naturali dalla trasformazione accelerata cui essi sono sottoposti a causa del comportamento umano. Si potrebbe affermare che il nucleo della crisi ambientale stia nella differenza tra i "tempi storici" e i "tempi biologici", nella sfasatura cioè fra i velocissimi tempi della tecnologia e i lentissimi tempi della biologia. "Trasformazioni che prima avvenivano in milioni di anni possono ora avvenire (per lo squilibrio indotto) in poche decine di anni e le conseguenti variazioni per gli equilibri umani e sociali corrisponderanno a un'accelerazione di milioni di anni di storia... *I tempi biologici e i tempi storici seguono ritmi diversi*"[1]. Le conseguenze di questa sfasatura di tempi - di cui l'esempio forse più eclatante è il possibile impiego distruttivo dell'energia nucleare - non sono solo riscontrabili negli effetti devastanti che essa ha sul deterioramento ambientale e sul ricambio energetico, ma anche nelle prospettive che si disegnano per i soggetti storici.

Questa lettura della "crisi ecologica" rende ragione anche del suo carattere moderno. In realtà, un approccio "squilibrato" alla natura da parte dell'uomo è sempre esistito: quello che è nuovo e moderno è la dimensione planetaria che esso ha assunto in conseguenza dello sviluppo tecnologico e dell'accelerazione dei tempi di trasformazione ad esso collegati. Mai come negli ultimi due secoli l'uomo ha acquisito tante possibilità di intervento nel cambiamento della realtà: si è così sviluppata una mentalità, caratterizzata dalla pretesa del protagonista umano di esercitare un dominio assoluto sull'ordine della natura. Il conoscere viene inteso come possesso del conosciuto, la ricerca scientifica e l'esercizio della tecnica si risolvono in espressioni della "volontà di potenza" della ragione assoluta. Gli esseri umani, "maîtres et possesseurs de la nature" (Descartes), comprendono se stessi come arbitri esclusivi del destino del mondo. Il "sapere aude" illuministico si congiunge al "sapere è potere" (Bacone), che sta alla base del moderno sviluppo della scienza e della tecnica. L'espugnazione della natura diventa compito fondamentale del nuovo ordine del conoscere: è conoscendolo come è, che si domina il mondo. Si profila a pieno campo il trionfo della ragione strumentale!

La forma speculativa in cui prende corpo e trionfa la concezione della conoscenza come dominio è l'equazione idealistica fra ideale e reale: essa esprime in maniera compiuta la presunzione di totalità della ragione "adulta", la sua intolleranza verso ogni limite estrinseco. È su tutta la linea il trionfo dell'idea: non è il pensiero che deve adeguarsi alla realtà, ma la realtà che deve adeguarsi al pensiero. La violenza che si esercita sul reale, per assimilarlo alla rappresentazione concettuale, è percepita come una forma di affermazione della verità, come uno stabilire l'"ordre de la raison" sull'irrazionale disordine del tempo storico. La ragione ideologica è totalizzante: proprio per questo essa si converte in razionalità, che finalizza ogni cosa alla affermazione di sé, al primato della sua rappresentazione del mondo, e perciò al proprio esclusivo interesse. Anche la concezione del tempo è plasmata dalla svolta moderna: la ragione, che vuole tutto dominare, imprime ai processi storici di

[1] Cf. E. Tiezzi, *Tempi storici, tempi biologici*, Milano 1984, 62.

adeguamento del reale all'ideale una incalzante accelerazione.

Questa "fretta della ragione" si esprime tanto nella crescente rapidità dello sviluppo tecnico e scientifico, quanto nell'urgenza e passione rivoluzionaria, connessa all'ideologia. Il "mito del progresso" non è che un'altra forma della volontà di potenza della ragione: in esso la presunzione della finale conciliazione, che superi la dolorosa scissione fra reale e ideale, diviene chiave di lettura dei processi storici, anima ispiratrice dell'impegno di trasformazione del presente. Le moderne "filosofie della storia" non si limitano a interpretare il mondo, ma intendono trasformarlo a propria immagine e somiglianza. L'emancipazione - motivo ispiratore e ammaliante dello spirito moderno - porta con sé una indiscutibile carica di urgenza, un'indifferibile accelerazione sui tempi: il divario fra "tempo storico" e "tempo biologico" è spinto al massimo dalla sete di compimento totale, tipica delle ideologie del progresso.

b) Le presunte responsabilità della visione biblica del mondo.

Le radici teologiche della mentalità, che presiede allo sviluppo del rapporto squilibrato fra uomo e natura nell'epoca moderna, sono state in vario modo evocate: esse mostrerebbero la grave responsabilità che la tradizione ebraico-cristiana ha nella crisi ecologica, fino a denunciare le "disgraziate conseguenze del cristianesimo" (C. Amery) e, addirittura, a riconoscere la "distruzione della terra e dell'uomo" come eredità di esso (E. Drewermann)[2]. Alla radice della sopraffazione esercitata dall'uomo sulla natura viene visto il comando divino riportato dal libro della Genesi: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra" (1,28). Questa affermazione biblica - rivestita dell'autorità della rivelazione - avrebbe determinato lo sviluppo di un'etica del dominio, fortemente antropocentrica, tale da giustificare la finalizzazione e la strumentalizzazione del mondo agli interessi del soggetto umano. L'asservimento della natura avrebbe in tal modo ricevuto un'assoluta giustificazione morale. All'uomo, immagine di Dio e signore del creato, tutto sarebbe permesso nel suo rapporto con gli altri esseri creaturali: "Se è così, la cristianità porta un grave peso di colpa"[3].

Questa tesi è molto semplificante: il senso originario del testo biblico va compreso alla luce dell'altro e più antico racconto della creazione, dove si dice che "il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse" (Gen 2,15). In questo testo l'atteggiamento richiesto all'uomo è tutt'altro che di sopraffazione e si connota anzi con i tratti dell'attenzione, dell'affidamento e della cura. La storia degli effetti, poi, mostra come la tradizione ebraico-cristiana abbia espresso esempi altissimi di rapporto non strumentale ed anzi amorevole con la natura, che non si comprenderebbero se il significato di Genesi 1,28 fosse univocamente negativo: ne sono prova il senso di venerazione che l'ebraismo coltiva dinanzi alla natura come opera che porta in sé l'impronta del Creatore (si pensi al compiacimento del Signore davanti alla Sua opera, ad esempio in Genesi 1,31, o alla "silenziosa scrittura dei cieli", che narrano la lode di Dio nel Salmo 19, o al riposo cui tutto il creato è chiamato nel giorno di Sabato), o figure della tradizione cristiana come San Benedetto, con la sua percezione della relazione profonda che c'è fra preghiera e lavoro della terra, e San Francesco col suo *Cantico delle creature*. Innumerevoli sono nella tradizione ebraico-cristiana le voci che testimoniano di un tale rapporto di rispetto e sollecitudine verso la realtà mondana, affidata dal Creatore all'uomo: "La bellezza della creazione - afferma ad esempio il *Catechismo della Chiesa Cattolica* - riflette la bellezza infinita del Creatore. Deve ispirare il rispetto e la sottomissione dell'intelligenza e

---

[2] Cf. Lynn White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in *Science* 155(1967) 1203-1207 (trad. it. in *Il Mulino*, marzo-aprile 1973). La tesi della responsabilità storica del cristianesimo nella crisi ecologica è ripresa e sviluppata ad esempio da C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentum*, Hamburg 1972; E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1980. 1983[3].

[3] "If so, Christianity bears a huge burden of guilt": Lynn White Jr., *The Historical Roots...*, *o.c.*, 1206.

della volontà dell'uomo"[4].

Un secondo rimprovero che viene mosso alla tradizione ebraico-cristiana è quello di aver operato un originario "disincanto del mondo" (Max Weber), che avrebbe consentito l'abbandono di ogni atteggiamento sacrale verso la natura: enfatizzando la divinità di Dio e la Sua sovrana trascendenza, il pensiero biblico avrebbe operato la più radicale delle secolarizzazioni, perché, spopolando l'universo dei suoi "numi", lo avrebbe ridotto a semplice terra di conquista, abbandonata alla cupidigia dell'uomo. Il monoteismo ebraico-cristiano sarebbe stato funzionale agli interessi umani nei confronti della natura, servendo da garante teologico dell'esasperato antropocentrismo della concezione biblica. Anche questa tesi non deve ingannare con la sua suggestione: mentre è del tutto discutibile l'ipotesi che una natura lasciata in balia di presunte e capricciose divinità sarebbe stata veramente più rispettata, c'è anche da domandarsi se non sia vero piuttosto che proprio la relazione dell'uomo e della natura all'unico loro Creatore fondi una responsabilità ecologica di alto livello nella coscienza del soggetto storico. Inoltre, se il "disincanto del mondo" avesse prodotto effetti così devastanti, ne sarebbero responsabili gli stessi valori di libertà e maturità dell'uomo, che a quel disincanto conseguono, e che appaiono irrinunciabili anche nel tempo della crisi ecologica.

Viene infine attribuita alla tradizione teologica ebraico-cristiana la responsabilità del profilarsi di quella concezione lineare del tempo, che è alla base del moderno mito del progresso, causa di tanta violenza nei confronti della realtà naturale, forzatamente piegata alla sua rappresentazione ideale. La visione biblica dell'esodo e del Regno, la religione della promessa e l'etica della speranza sarebbero colpevoli di aver proiettato gli uomini verso il futuro, imprimendo un'esasperata accelerazione alla coscienza e alla realizzazione del tempo storico. In realtà, il rapporto fra il mito del progresso e la religione dell'esodo e del Regno è fortemente dialettico. Se la derivazione della moderna filosofia della storia dalla teologia ebraico-cristiana è indubitabile, bisogna riconoscere che è proprio il rifiuto della radice teologica che fa spazio ai vicoli ciechi dell'ideologia moderna. Dove è perduto il senso della Trascendenza, ogni alterità è svuotata di consistenza e l'imperialismo del soggetto storico ha libero corso, anche nei suoi rapporti con la natura (basti pensare alla barbarie dei totalitarismi ideologici, di destra e di sinistra, dal nazionalsocialismo a molte forme del socialismo reale). Non è dunque la radice teologica, ma la sua perdita che trasforma il mito moderno del progresso in una permanente minaccia all'equilibrio dei rapporti fra l'uomo e il suo ambiente[5].

L'analisi delle responsabilità teologiche della crisi ecologica mostra dunque l'intreccio dialettico di elementi che vi si affaccia: l'interrogativo che si impone diventa allora quello intorno al tipo di atteggiamento etico, che è necessario sviluppare a partire dall'ispirazione biblica per aiutare la consapevolezza e la prassi di un rapporto responsabile fra gli uomini, la natura in cui vivono e i loro compagni in umanità.

c) Per un'eteronomia fondatrice

La tradizione biblica coglie l'uomo e il cosmo all'interno di un unico disegno di alleanza: pur ricevendo una particolare dignità e responsabilità, l'uomo sta davanti a Dio nella solidarietà con tutto il creato, chiamato a realizzare lo spirito dell'alleanza nel suo rapporto col Creatore ed in quello con gli altri uomini e l'universo intero. La natura, di conseguenza, non ha nulla di divino: essa è creatura, come lo è l'uomo. Tuttavia, proprio in quanto oggetto dell'amore creatore del Dio dell'alleanza, la natura ha una sua dignità altissima, costantemente richiamata dall'espressione del compiacimento divino dinanzi all'opera dei sei giorni: "Dio vide che era cosa buona" (Gen 1). Il "disincanto del mondo" compiuto dalla rivelazione biblica si traduce allora non nel rapporto esclusivo uomo - natura, interpretato nella forma dello sfruttamento e del dominio, ma nella relazione articolata fra l'universo creaturale, la più alta delle creature e l'unico Creatore e Signore del cielo e della terra. Sul piano etico questa relazione

[4] *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), n. 341.

[5] Cf. le tesi di K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano 1989.

impegna l'uomo a render conto al Dio vivente della maniera in cui si rapporterà alla natura, che l'Eterno ha affidato alle sue cure, e tanto più del modo in cui si relazionerà all'altro uomo, come lui immagine di Dio.

Dove il dualismo greco dell'Uno e del molteplice vede l'esteriorità della creatura rispetto al Creatore, la fede biblica vede l'interiorità del mondo, il suo essere raccolto nell'eterno dinamismo della vita divina, pur senza in alcun modo confondersi con essa. La narrazione dell'opera dei sei giorni nel libro della Genesi mostra la sovranità amorosa dell'Eterno su tutto il creato. Nella visione cristiana il mondo è come "nascosto con Cristo in Dio" (Col 3,3), al tempo stesso in cui è infinitamente trasceso dal mistero di Dio. La creazione si offre allora alla fede biblica al tempo stesso come nascondimento e manifestazione della signoria divina, in quanto opera della libera e gratuita auto-comunicazione dell'Eterno, che ha scelto di "avere tempo" per l'uomo, creando l'universo e la storia ed agendovi liberamente per amore.

In questa luce si comprende come l'antropocentrismo biblico sia propriamente "relazionale": l'uomo è posto nel creato non come despota, ma come custode ed amico, sì che la sua relazione col mondo deve essere all'insegna non del dominio, ma della comunione. In quanto immagine del Dio vivente, l'uomo è fatto per amare: come ha ricevuto in dono la propria vita e se stesso, così egli si realizza autenticamente solo se stabilisce con gli altri esseri umani e con tutte le creature una relazione d'amore, proporzionata a ciascuno e rispettosa del dono da ciascuno ricevuto. Alla luce di questa prospettiva, nessun intervento umano sull'ordine naturale sarà accettabile, se comporterà in qualunque forma o misura una violazione della sacralità della vita umana e della unicità e irripetibile dignità di ogni essere personale (come nel caso di applicazioni di ingegneria genetica a scopo alterativo o distruttivo di esseri umani). Viceversa, lì dove l'essere personale sarà rispettato o promosso (come ad esempio nel caso delle applicazioni dell'ingegneria genetica a livello diagnostico, terapeutico o produttivo, sempre che le tecniche adoperate non comportino danno all'integrità o alla vita stessa dell'essere umano), le metodiche dell'intervento umano sull'ordine naturale potranno risultare moralmente accettabili.

Il criterio di fondazione del giudizio etico sta dunque nell'apertura alla sovranità di Dio, mistero del mondo. Dove c'è autonomia assoluta del protagonismo storico, lì ogni manipolazione e alienazione risulterà possibile. Dove invece è riconosciuta ed accolta un'eteronomia fondatrice, lì anche le forme più avanzate di ricerca scientifica rispetteranno la centralità e il valore assoluto della persona umana e promuoveranno una cultura della vita e della sua qualità per tutti e per ciascuno. Affermare questa eteronomia fondatrice vuol dire per lo scienziato non ergersi a misura del tutto e di tutti, per entrare nella logica di un'etica della solidarietà e della responsabilità, che solo è capace di servire tutto l'uomo in ogni uomo. Sulle frontiere della valutazione morale dell'intervento umano sull'ordine della natura non si gioca allora solo una battaglia dell'uomo con se stesso, ma una vera e propria lotta di Giacobbe, in cui la posta in gioco è la dignità stessa dell'essere umano e la qualità della vita per tutti. In questa lotta vince chi si lascia vincere: solo dove l'esistenza della persona è riconosciuta come dono da accogliere e rispettare, inviolabile nella sua sacralità, fondata nella Trascendenza divina, la ricerca scientifica conosce dei limiti e delle misure di ordine deontologico e sfugge ai frutti dell'alienazione.

La qualità etica dell'intervento umano sull'ordine naturale non sta, insomma, nelle possibilità e nelle pretese di assolutezza della scienza, ma nell'essere consapevole dei propri rischi, dei propri limiti e delle proprie capacità, per inserirsi ordinatamente in un progetto di umanità solidale e di responsabilità morale nei confronti di ogni essere umano. Il Dio della fede ebraico - cristiana non è il concorrente dell'uomo, ma il suo ultimo garante e salvatore: anche nel campo dell'intervento umano nell'ordine naturale.