

FRANCESCO DEL PIZZO E PASQUALE GIUSTINIANI<sup>1</sup>

## INTRODUZIONE

# RITORNARE AI PRINCIPI, PER UNA *ECOLOGIA INTEGRALE*. VERSO UNA PROSPETTIVA SISTEMICA IN BIOETICA AMBIENTALE

### 1. *Per una bioetica della biosfera*

Finalmente è possibile mettere a disposizione degli studiosi e dei cultori di *bioetica della biosfera* alcuni dei saggi presentati nel corso dei due Convegni internazionali “AmbientaMente” del 2014 e del 2015. Promossi dall’Istituto Italiano di Bioetica-sez. Campania in collaborazione con il Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica (CIRB), FNOMCeO, European Union of Medical Specialists (Uems), Federazione Nazionale Ordine Medici Chirurghi e Odontoiatri, questi incontri annuali di *bioetica della biosfera* sono ormai una voce autorevole nel dibattito circa i temi ambientali dal punto di vista etico-sociale, antropologico, medico, artistico, scientifico-tecnologico e teologico.

Generatasi «come reazione alla disumanizzazione della medicina»<sup>2</sup>, la *bioetica contemporanea* tende a raccordare, in equilibri sempre instabili, saperi tradizionalmente diversi che, nella Biblioteca civica di Isernia (sede tradizionale di *AmbientaMente*) convergono appunto intorno al tema eco-bioetico. In questo senso, questa disciplina sta nella condizione di continua ricerca di bilanciamenti «tra le opportunità offerte dalla scienza e le esigenze di tutela di valori sociali»<sup>3</sup>: si esaminano criticamente, e da più punti di vista, fattori e attori che si ritrovano in qualunque decisione che possa riguardare non soltanto il benessere completo

---

1 I due Autori hanno condiviso ogni affermazione. In ogni caso, il lettore attribuirà a Francesco Del Pizzo paragrafi da 1 a 5 e a Pasquale Giustiniani i paragrafi da 6 a 9.

2 F.P. Casavola, *Bioetica. Una rivoluzione postmoderna*, Salerno Editrice, Roma 2013, p. 13.

3 *Ivi*, p. 27.

del soggetto umano (nuovo nome della salute), ma anche la società e la scienza (ambiti sempre più ascritti a singoli cittadini e gruppi in grado di “argomentare eticamente” anche gruppi di appartenenza religiosa), nonché – ecco la *tipicità* di *Isernia Meeting* – il benessere della sfera vivente complessiva, con i suoi subsistemi delle acque, dell’aria, dell’energia, dei viventi non umani sia animali che vegetali. Come ben mostra, nella prima parte di questo volume, il saggio di Rosanna Fattibene, lo stesso evolvere del diritto nel nostro Paese presenta una marcata transizione dalla concezione meramente estetica del paesaggio, avviata peraltro in periodo pre-repubblicano, ad una nuova interessante nozione di paesaggio-ambiente (paesaggio dinamico), che perde la precedente fissità ed acquista, anche a motivo dei nascenti interessi biopolitici dello Stato repubblicano, un carattere dinamico, grazie all’intervento dell’essere umano su di esso, che viene valutato positivamente, se ben controllato e finalizzato. Il rischio, tuttavia, è quello di far diventare l’ambiente un motivo del contendere nelle competenze tra poteri politici centrale e regionale. La stessa Consulta rimarrà, non a caso, a lungo impegnata in questioni di riparto di competenza legislativa tra Stato e regioni, a seguito dalla riforma del Titolo V della Costituzione (2001), che acquisisce l’ambiente all’elencazione di cui al novellato art. 117. Sembra progressivamente recuperata, seppure tiepidamente, una rinnovata concezione estetica del paesaggio, che non è più soltanto “panorama”, ma si fa anche fonte di benessere per l’uomo, oltre che risorsa economica, esigenza di specifica formazione degli operatori del settore, stimolo e fonte finanziaria per opportune istituzioni di tutela ambientale, fino a poter configurare, forse, un vero e proprio *diritto al bello di natura*. Matura, così, il passaggio, l’evoluzione, dalla concezione estetica del paesaggio al riconoscimento di una più ampia valenza socio-culturale ed ambientale dei beni da tutelare. Si teorizza anche sul piano giuridico una fruizione del bello, che si può ben tradurre in un miglioramento della qualità della vita e che, pertanto, dev’essere reso accessibile a tutti coloro che vivono ed agiscono nel tempo in cui il legislatore opera, ma anche “ai tutti” dei tempi a venire. Una concezione, osserva Fattibene, *altamente democratica* del bello di natura che lo fa assurgere ad interesse pubblico, per la prima volta qualificato come tale.

In tal modo, anche la natura, le sue dinamiche, le sue componenti, i suoi elementi fondamentali (che la tradizione filosofica occidentale inventariava come acqua, aria, terra e fuoco), diventano *oggetti* della bioetica, nella sua specifica qualificazione di *bioetica della biosfera*. Di conseguenza, nel dibattito tradizionale (tendenzialmente antropico, soprattutto nel versante dell’etica della salute e della cura), entrano a pieno diritto non soltanto

“l’essere umano, la società, la scienza”<sup>4</sup>, ma anche l’ambiente, la biosfera, i suoi subsistemi organici e inorganici, i suoi elementi primordiali a partire dall’acqua – davvero *molto utile et humile et preziosa et casta*, come canta un verso del *Cantico delle creature*<sup>5</sup> –, la sua fruizione estetica da parte dei soggetti viventi e percipienti il bello... Essi diventano, anzi, altrettanti fattori da raccordare e bilanciare in ogni momento della dinamica vitale, in particolare sia in relazione alla vita umana che agli altri sistemi percettivi – vegetali e animali –, che vanno giustamente acquisendo sempre più rilevanza in bioetica, come ben mostrano gli incontri di Isernia.

Così, *l’acqua*, messa a tema a Isernia nel 2014, e *l’estetica ambientale*, ivi approfondita nel 2015, sono le componenti del *filo rosso* che accomuna i due ambiti di studio del presente volume, che si articola perciò in due parti e di cui queste pagine introduttive vogliono essere soltanto una possibile *indicazione di lettura*. Tale filo è ovviamente svolto a partire dalla preliminare nozione di *biosfera* (un vero e proprio sistema articolato in subsistemi viventi e non viventi, nel quale il subsistema antropico si decentra a vantaggio dell’insieme, come si osservava già nel primo volume dedicato ad analoghi temi<sup>6</sup>). Una nozione dinamica che, in qualche modo, sollecita a riprendere creativamente la speculazione dell’aurora del pensiero filosofico occidentale, così attento alla ricerca di un principio unitario (*arché*) che potesse essere esplicativo del dato di fatto cosmico, fosse o non fosse limitato e contingente. Siffatta ricerca approdava non a caso a una radice non secca e non cadaverica delle cose, identificata appunto in un *principio acquoso*. Così racconta, infatti, Simplicio nella *Fisica*: “Tra quanti dicono che il principio è uno solo e in movimento, quelli che (Aristotele) chiama per l’appunto fisici, gli uni sostengono che esso è limitato. Così Talete Milesio, figlio di Essamio, e Ippone, che pare sia stato anche ateo, dicevano che il principio è l’acqua (*ùdor èlegon ten archèn*), indotti a ciò da quel che appare secondo la sensazione: il caldo infatti vive dell’umido e i cadaveri si disseccano e i semi di ogni cosa sono umidi e ogni nutrimento è inumidito. Di ciò di cui ogni cosa è costituita, di questo anche si nutre per natura: l’acqua, quindi, è il principio della natura umida, e abbraccia tutte le cose”<sup>7</sup>. Se Talete di Mileto affermava ciò, mostrandosi così omologo negli intenti, ma dissonante nelle soluzioni, rispetto ad Anassimene, il quale

4 *Ivi*, p. 17.

5 Francesco, *Cantico delle creature, Fonti Francescane*, p. 263.

6 F. Del Pizzo, P. Giustiniani (cur), *Bioetica, ambiente, alimentazione. Per una nuova discussione*, Mimesis, Milano 2014.

7 *Fisica*, 23,21: DK B 13, ed. Bompiani il pensiero occidentale, Milano 2006, pp. 167-169.

riteneva che l'elemento primigenio fosse invece l'aria, in una successiva generazione Eraclito teorizzerà che fosse il fuoco, ed Empedocle ricorrerà invece al tema della mescolanza dei quattro elementi cosmici grazie alle due forze dell'amore e dell'odio. Dobbiamo, dunque, al pensiero aurorale la dimostrazione delle possibili connessioni tra speculazione intellettuale e tecnologia, se si rammenta che, proprio ad Empedocle, come ci viene ricordato anche in questo volume, risale l'utilizzazione dell'elemento acquoso per una sorta di cronometro primitivo, *klepsidra*, o orologio ad acqua.

Nella memoria profonda della nostra civiltà occidentale, le cui radici sono mediterranee e greche, sono insomma sedimentati i modelli di *cosmicità* (che dice bellezza, armonia, coerenza mirabile tra parti) e di *vitalità* (che dice persistenza del non-disseccato, del non-cadaverico, del vivente) che, già nelle prime spiegazioni mito-logiche e logiche, non si limitavano a cercare in esseri divini, e meno che mai nella cronologia degli essenti, il principio, ovvero *ciò da cui, in cui e per cui le cose sono*. Ma questo già richiedeva uno sguardo peculiare, purtroppo non più presente in noi, postumani e postmoderni, più alle prese con problemi, a volte drammatici, di gestione delle risorse ambientali, di cambiamenti climatici, di inquinamenti, di progressiva scarsità di acque potabili... che disponibili a ri-assaporare il gusto per la realtà nel suo insieme o la ricerca mitica e logica nei meandri delle sue radici. Forse non siamo più pronti a guardare con occhi nuovi, cioè come bambini, alla biosfera come *physis*, ovvero come a ciò che si dà a vedere nella curvatura del crescere di ogni cosa (delle piante, degli animali non umani e umani) e dell'organizzarsi secondo un preciso sviluppo, che determina il particolare e specifico modo di essere di ciascuna forma e dei relativi subsistemi. I fenomeni propri degli ultimi due secoli – dall'incremento demografico, allo sfruttamento intensivo di terreni non facilmente irrigabili, dalla scarsa lungimiranza di alcune scelte politiche e industriali, all'inquinamento ambientale determinato da scarti industriali, dall'uso non controllato di fertilizzanti e pesticidi, a carenze nelle reti di distribuzione, fino a giungere alla oggettiva disparità nei consumi nelle diverse zone del pianeta –, fanno davvero desiderare antichi sguardi che possano incoraggiare nuove forme di politica mondiale dei beni ambientali. Anche questa potrebbe essere la buona conseguenza degli allarmi che prefigurano una progressiva scarsità delle materie prime e dei beni indispensabili per la sopravvivenza dei viventi, a seguito dell'intreccio tra cambiamenti climatici, aumento demografico ed eccesso nei consumi, con il timore non infondato di estinzione di specie viventi, desertificazione di terreni coltivabili, inondazioni di città costiere, scomparsa di piccole isole, con connessi problemi di equità e di giustizia mondiale. Non è un caso che,

per la prima volta nella storia del cristianesimo, un Pontefice abbia voluto dedicare a tale problematica un'enciclica, la seconda del suo pontificato, nella consapevolezza di unirsi a un coro di riflessioni già in atto, partendo da una consegna condensata nel nome di Francesco d'Assisi che, come ci viene detto, diventa per papa Francesco un esempio bello e motivante, quasi un nome-guida di rinnovato interesse ambientale. Perciò anche il Vescovo di Roma si auto-assegna il compito di proclamare la rilevanza della cura per tutto ciò che è debole, come debole appare oggi il pianeta terra; e, addirittura, egli lancia la formula di una possibile *ecologia integrale*, da vivere, dice, con gioia e autenticità<sup>8</sup>. La *Laudato si'* di papa Francesco (24.5.2015) inaugura, in definitiva, anche in ambito ecclesiale un' articolata riflessione eco-teologica, che il papa offre alle coscienze morali di credenti e non credenti, purché siano desiderosi di giungere ad un orizzonte morale condiviso circa la cura e salvaguardia della biosfera, da intendere, stavolta, su una corda linguistica sanfrancescana, come *sorella e madre nostra*. Prendersi cura delle antiche quattro radici di tutte le cose, della vita e della bellezza cosmiche diviene addirittura un'occasione di preghiera<sup>9</sup>.

## 2. *Prendersi cura di ciò che vive*

L'acqua potabile e pulita rappresenta, anche per il Pontefice, una questione di primaria importanza, perché tale elemento risulta indispensabile per la vita umana e per sostenere gli ecosistemi terrestri e acquatici, ovvero entra nel novero di quei *beni* che esigono un *prendersi cura* da parte dei soggetti umani liberi e responsabili, anche allo scopo di meglio curare se stessi. Del resto, gli specialisti della medicina lo sottolineano a più riprese a proposito dei vari apparati e presidi organici, come fa in questo volume Bartolomeo Terzano. Egli quasi a mo' di esempio dei risvolti sanitari dello studio di una *radice* cosmica, presenta l'azione degli *interferenti endocrini* i quali, interagendo con la sintesi, la secrezione, il trasporto, l'associazione, l'azione, o l'eliminazione degli ormoni naturali del corpo, diventano co-responsabili dello sviluppo, del comportamento, della fertilità, e del mantenimento dell'omeostasi cellulare nell'essere umano. Ma, poiché alcune di queste sostanze possono trovarsi anche come inquinanti ambien-

8 Francesco, Lettera enciclica *Laudato si' sulla cura della casa comune*, n. 10. In attesa di AAS, cf. il testo del sito ufficiale vaticano: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) (accesso del 4.4.2016).

9 *Ivi*, n. 226.

li, o anche come costituenti naturali di alcuni cibi, oppure essere presenti come contaminanti, l'esempio di Terzano appare utile a percepire come l'attenzione della medicina ultramoderna non possa più essere limitata al sistema endocrino umano, ma debba sistemicamente guardare alla veicolazione ambientale di certi composti di natura liquida, sulla loro ricaduta nelle zone più fredde del pianeta e sulla loro interazione con gli organismi biologici diversi. Tutto questo, a riprova, se ce ne fosse ancora bisogno, di come solamente uno sguardo sistemico permetta di percepire l'interazione cosmo-sistemi viventi.

Un caso emblematico di tale interazione è certamente, come si diceva, quello dell'acqua. Nel tempo ultramoderno, non soltanto la qualità dell'acqua disponibile peggiora costantemente, ma in alcuni luoghi avanza la tendenza a privatizzare questa risorsa già scarsa, trasformata sempre più in merce soggetta alle sole leggi del mercato, a tutto detrimento dell'alea di "bene comune" che essa sembra dover continuare a svolgere. Nell'orizzonte descritto, il tema dell'acqua va assumendo, così, dei contorni sempre più problematici e, quindi, suscettibili di discussione e di approfondimento multidisciplinare, negli ambiti delle scienze mediche, sociali, antropologiche, geologiche, giuridiche, dell'alimentazione e nutrizione, nonché in quelli dell'etica filosofica e teologica, dell'opinione pubblica con le sue sempre più problematiche scelte di captazione, utilizzazione, privatizzazione dell'acqua. Oggi le Organizzazioni internazionali, come la FAO, si fanno sempre più attente a questo delicato aspetto della bioetica ambientale, mentre non mancano organizzazioni multinazionali che, intanto, procedono a tappe forzate verso la progressiva privatizzazione dei pozzi e delle falde acquifere potabili, facendo temere futuri conflitti per la eventuale esclusiva utilizzazione dell'*oro blu* che, da elemento mitico meraviglioso, si riconfigura come potenziale elemento di conflitto in vista della sopravvivenza dei popoli sempre più assetati. Nel corso del XXI secolo, i pur legittimi progetti di sviluppo non potranno che fare i conti con la vera e propria minaccia di una crisi idrica globale che, secondo alcuni, non deriva soltanto dalla scarsità della risorsa, bensì dal persistere ingiusto delle disegualianze nell'accesso ad essa, ovvero dalla diffusione della situazione di povertà materiale in vasti strati della popolazione umana e dal parallelo potere esercitato su questo bene da parte di ristretti, ma potenti, gruppi umani opulenti. Una delle contraddizioni più stridenti della nostra epoca è, del resto, proprio quella tra un benessere, diffuso senza precedenti nei paesi ad avanzato tasso di capitalismo, e milioni di donne e bambine che, invece, ogni giorno impiegano buona parte del proprio tempo a trasportare l'acqua necessaria alla semplice sopravvivenza. Non stupisce che le previsioni sul futuro delle ri-

sorse idriche prefigurino anche molte questioni transfrontaliere complesse, che potrebbero rivelarsi causa di tensioni tra gli Stati tradizionali, come già sta accadendo in Africa. L'acqua è certamente un interesse vitale per ogni Stato, la cui sicurezza dipende anche dalla disponibilità di risorse idriche, e in presenza di situazioni critiche, il rischio di conflitti non va considerato affatto marginale. Nessuno Stato desidera, infatti, trovarsi in condizione di dipendenza per una risorsa così vitale; perciò la questione idrica bene esemplifica l'interdipendenza tra equilibri politici e questioni ambientali, e si dimostra un interesse comune non solo per questioni di salute delle cittadinanze e di sviluppo economico, ma anche di ordine geopolitico, oltre che tema rilevante di bioetica ambientale e di biopolitica.

Se già Plinio il Vecchio riteneva meravigliose le acque che stanno nel cielo, in quanto, cadendo, esse sono causa di tutte le cose che dalla terra nascono, dal grano alle piante, dagli alberi alle erbe, oggi ci accorgiamo di quanto questo meraviglioso potere di natura – per cui il grano nasce e gli alberi e piante vegetano, le acque migrano in cielo e di lì riportano alle erbe il soffio vitale – subisca gli effetti, non sempre positivi, della traccia antropica. L'acqua è, infatti, elemento centrale per la sopravvivenza delle specie vegetali, animali e umane, nonché per il futuro sviluppo economico e sociale; per l'acqua si combatte e si muore, mentre già due miliardi di persone soffrono di assoluta scarsità d'acqua potabile e ben 2,5 miliardi vivono in case privi di servizi igienici di base e senza fognature. D'altra parte, la progressiva e generalizzata privatizzazione della gestione dell'acqua, attraverso il trasferimento delle competenze al settore privato, ha trasformato anche l'acqua in una merce, con la triste conseguenza che i poveri, cioè quelli che vivono con meno di due dollari al giorno, quelli che si lavano in un fiume di colore marrone nel quale scorrono anche carcasse di animali, dovrebbero essere costretti ad acquistare l'acqua imbottigliata, mentre i pochi ricchi del globo potrebbero continuare a sprecare l'acqua per le piscine, il verde urbano e i campi da golf.

Nel suo primo saggio, è dapprima Giovanni Aliotta ad affrontare a tutto tondo questo tema, in tutti i suoi risvolti naturali, storici, chimici e nelle sue implicazioni morali, relativamente all'uso che ne facciamo e nei suoi rapporti con la biosfera. L'acqua e la biosfera (la parte del globo terrestre abitata da esseri viventi) risultano tra loro indissolubilmente legate fin dalle origini della vita sul nostro pianeta, il cui luogo appropriato potrebbero essere state, appunto, le sorgenti idrotermali del mare profondo, getti scuri e sotto pressione, surriscaldati e solforosi, che avrebbero dato origine alle cosiddette *fumarole nere*, formazioni ospitanti collezioni di microrganismi e persino di animali, che potrebbero essere state potenziali “culle per la vita”.

Il calore, infatti, ha potuto favorire la formazione di sostanze complesse e necessarie per la vita, che sarebbero state successivamente stabilizzate da un rapido raffreddamento. Certo, le origini delle specie viventi restano ancora uno dei maggiori “misteri” della natura, anche se, contrariamente a quanto affermato da alcuni scienziati, siamo ben oltre rispetto alle soluzioni primigenie degli antichi pensatori greci. Lo mostrano, negli ultimi decenni, le ricerche fondamentali sulle origini della vita, condotte da Christian de Duve, citologo e biochimico belga, che consentono di ricostruire un albero genealogico di massima il quale, partendo dagli organismi esistenti – i rami superiori dell’albero della vita –, scende verso le lontane radici, al di là degli invertebrati, in direzione dell’ultimo progenitore universale comune, chiamato con l’acronimo LUCA (*Last Universal Common Ancestor*), che sarebbe vissuto circa 4 miliardi di anni fa. La conoscenza sempre più approfondita dell’aria e dell’acqua, nonché dei loro meccanismi d’interazione, in particolare il processo della fotosintesi (che rappresenta il legame vitale fra il mondo fisico e quello biologico), convince sempre di più che non siamo soltanto di fronte a dati di ordine chimico-fisico. Il dato di fatto che viviamo su un pianeta d’acqua e che, come ricorda Aliotta, il 71% circa della superficie terrestre risulta ricoperta da un prezioso strato di acqua, per lo più salata, o che gli organismi terrestri sono formati principalmente di questo liquido per il 60-65%, dimostra che siamo di fronte a una risorsa vitale, sia per l’agricoltura e l’industria, sia per i trasporti e per molte altre attività antropiche, sia per la bellezza stessa del profilo superficiale terrestre (l’acqua svolge un ruolo chiave nel modellare la superficie terrestre, nel moderare il clima e nel diluire le sostanze inquinanti), sia, soprattutto, per cogliere il senso stesso della nozione di *vivente*. Difatti, la peculiarità dell’acqua, rispetto ad altri liquidi presenti in natura, fa sì che essa consenta la vita in ogni situazione, che aiuti le pratiche di sanificazione, messe, ad esempio, in atto nell’ambito delle cure omeopatiche (che, annota Aliotta, rappresentano una delle sfide più audaci e controverse alla nostra comprensione di che cosa sia l’acqua e di che cosa essa possa effettivamente fare nel campo medico). Tutto questo non può che implicare ulteriori discussioni etiche, sociali ed economiche, come ben evidenziato, ad esempio, nella Giornata mondiale dell’acqua del 2014, che ha messo a tema il rapporto tra acqua ed energia (acqua per produrre energia ed energia per captare e distribuire acqua). L’attuale ricerca di risposte innovative, come ad esempio quella della Banca mondiale con il programma “energia assetata” (utilizzo di acqua riciclata nelle torri di raffreddamento in un impianto industriale), evidenzia i progressi tecnologici di desalinizzazione di acqua marina, che utilizzano energie non tradizionali. Da qui la rilevanza, in bioetica, della nozione etica di *bene comune*, che

viene assunta, anche in diversi saggi di questo nostro volume, per aderire o dissentire rispetto a pratiche o scelte di ricerca e di tecnologia, in cui ci si domanda fino a che punto l'impronta antropica possa spingersi nel danneggiare il nostro stesso "nido", o fino a che punto si possa, da parte degli esseri umani, continuare a comportarsi come dei liberi imprenditori, indipendenti e razionali, senza eccessive conseguenze nelle eventuali scelte che comportino inquinamento delle falde acquifere. Il tutto magari sulla base di una macro-teoria – a cui non sembra estranea la stessa mitologia religiosa cristiana – che considererebbe inesauribili le risorse della terra, non senza riverberi di tenore giuridico, se si considera il semplice esempio di un proprietario di una fabbrica, posta sulla riva di un torrente, il quale continua ancora a non comprendere le ragioni per le quali non è un diritto naturale intorbidire le acque che fluiscono oltre i confini della sua proprietà, di fatto ponendo un problema socio-etico e giuridico di conflitto tra privato e pubblico; oppure, se si considera che l'affermazione della libertà riproduttiva nella specie umana "ad ogni costo", oltre a provocare un processo di sovrappopolazione umana sul pianeta, fa rendere sempre più conto che non basteranno più soluzioni tecniche per ridurre gli inevitabili tassi di prelievo dell'acqua da parte umana (che, avverte Aliotta, nei prossimi venti anni raddoppieranno). La questione idrica diventerà certamente la "patata bollente" delle politiche estere degli Stati nazionali, sempre più assetati dell'oro blu per usi domestici, tecnologici e industriali. Se il genere *Homo* comparve originariamente anche a seguito di una crisi climatica da raffreddamento a livello globale e, a livello locale, di un periodo di siccità, esso attualmente prende atto di possedere gli strumenti per decelerare o accelerare un processo di scomparsa della stessa specie per inedia di beni preziosi fondamentali.

Non è un caso che i miti cosmogonici delle grandi religioni mesopotamiche, come per esempio quelli ebraici, fatti propri anche dai cristiani, parlino di acque, e incoraggino riti e culti di tipo lustrale, che, per esempio nel cristianesimo, fanno dell'acqua l'elemento fondamentale per la prima iniziazione sacramentale battesimale. Ecco perché gli altri Autori dei saggi della prima parte del volume insistono sulla rilevanza etica, sociale ed economica di un tema apparentemente soltanto empirico, scientifico e tecnico.

### 3. *L'emergere delle responsabilità morali*

A sua volta, M. Antonietta La Torre, nel suo primo saggio in questo volume, pur non tralasciando le potenti costruzioni etiche e religiose, di cui si è detto, ricorda come questa simbolica fonte di vita ed elemento essenziale

per la trasformazione del mondo vivente, oggi, debba fare, appunto, i conti con l'eventualità del suo esaurimento, della sua monetizzazione, della sua privatizzazione, suscitando legittimi sentimenti di rivisitazione del quadro teorico tradizionale di riferimento. Se, nel mondo antico, la città si collocava *all'interno* della natura, e quest'ultima aveva un ruolo ben definito e, per molti aspetti, regolava la vita di ogni essere umano, nel mondo ultramoderno essa si è estesa fin quasi a comprendere l'intera superficie terrestre e la natura è, al contrario, circoscritta al suo interno (si è, in pratica, trasformata da *delimitante* in *delimitato*), comportando un'inversione nella relazione uomo-natura: da oggetto distinto e diverso rispetto al soggetto umano, questa alterità – un tempo all'esterno dello spazio proprio, possibile obiettivo di dominio e di conquista, nella prospettiva di uno sviluppo progressivo e infinito e di un controllo rassicurante – diventa ormai una sollecitazione alla *responsabilità* morale dell'essere umano, rispetto all'utilizzazione equa e proporzionata delle risorse indispensabili alla vita sul pianeta, ma non inesauribili.

Se la modernità, alterando la relazione con la natura, irrigando laddove vi fosse scarsità di acqua e frenando con dighe laddove ve ne fosse abbondanza, aveva instaurato un confronto conflittuale tra il naturale (sinonimo di cosmicità originaria) e l'artificiale (sinonimo di tecnologia), la postmodernità è come costretta a ri-configurare questa presunta *alterità* dell'acqua che, nelle sempre più frequenti inondazioni, alluvioni, dilavamenti della superficie terrestre, tracimazioni degli argini dei fiumi..., sembra reagire e minacciare, quasi fosse una entità soggettiva, le stesse imprese tecnologiche e urbanistiche umane. Certo, non si può progettare alcuna strategia di sviluppo sostenibile senza tener conto di questa risorsa, che viene ascritta, dal dibattito bioetico, ai cosiddetti *commons*. A differenza dei beni di mercato, tali beni, infatti, possono essere posseduti privatamente da ognuno, ma sono ritenuti dei *commons*, dei beni comuni: sono le risorse naturali e culturali che appartengono a tutti i membri di una società, i beni che condividiamo, che abbiamo ereditato (e non prodotto) e che, di conseguenza, abbiamo il dovere morale di trasferire alle future generazioni. Essi sono tutto ciò che nessuno, in effetti, può dire di possedere; o, in altri termini, che possediamo tutti insieme. Diviene, così, sempre meno pervasivo uno degli imperativi dell'economia moderna (per cui ogni cosa potrebbe essere trasformata in merce, con la conseguenza della privatizzazione degli stessi *commons*) e si diffonde piuttosto l'istanza morale di consentire il libero utilizzo dei beni comuni da parte di tutti i membri della società, in quanto, essendo insostituibili, essi ricadono nella responsabilità comune; quindi richiedono, oltre che una diversa consapevolezza etica degli individui, anche

un'autorità pubblica che li tuteli e li gestisca, bilanciando tra le esigenze di fruizione comune del bene e gestione tecnologica, e anche economica, del servizio di distribuzione del bene stesso (incluso, dunque, negli scambi di mercato, spesso affidato a gestori privati).

Si verifica, così, per l'acqua, quanto accade nel dibattito bioetico per tutti gli altri beni comuni: pur non essendo essi cedibili alla proprietà privata di qualcuno, il loro trattamento e gestione, richiedendo dei costi d'investimento e tecnologie, non può non prevedere delle "concessioni", con la conseguenza che, invece di esser garantita come un diritto fondamentale, l'acqua (come accade anche per il cibo) viene trasformata, attraverso processi di privatizzazione più o meno espliciti, in oggetto del mercato globale. I beni comuni, ricorda La Torre, andrebbero, dunque, chiaramente identificati e riconosciuti; occorrerebbe attribuire a essi dei "diritti" (un termine problematico, se si considera che abbiamo a che fare con entità non soggettive, ma che consentono comunque la sopravvivenza di soggetti di diritto) almeno pari a quelli che tutelano la proprietà privata e andrebbero gestiti con criteri manageriali, che prevedano l'uso equo e oculato e impediscano alle *corporations* di "esternalizzare" ai *commons* i loro costi. Di qui il sempre più sentito auspicio di una disciplina giuridica internazionale – purtroppo, di là da venire, data l'attuale incapacità non soltanto di pervenire a un *ethos* universale, ma anche di superare i sistemi normativi nazionali con organismi transnazionali che abbiano il loro peso giuridico –, che definisca l'acqua come un diritto fondamentale e inalienabile e non solo come un bisogno dell'essere umano. L'ONU, che pure ha già definito il diritto all'acqua e, in particolare, il diritto umano fondamentale a disporre di almeno venti litri di acqua potabile al giorno, attende che gli Stati sovrani ne traggano le conseguenze normative, nella pur comune consapevolezza che uno sviluppo sostenibile non potrebbe essere perseguito senza una "idrodemocrazia".

Al di là delle ipotesi di soluzione etica e sociale, oltre che politica del problema, per esempio garantendo che le aziende affidatarie della gestione, le partecipate, le società di gestione, le concessionarie, pur posizionandosi sul mercato e quotandosi in borsa, non ottengano mai l'esclusiva su ciò che dovrebbe essere sempre salvaguardato come bene comune e pubblico, la bioetica ambientale aiuta, così, a percepire il *livello biopolitico* della questione ambientale. Il che spinge, tra l'altro, al ripensamento dell'ideologia neoliberista, che ha indotto a privilegiare, invece, la gestione commerciale di beni che, di per sé, non sarebbero da ritenere mercantili. Certamente non si può continuare a credere che la logica economica e la logica ecologica siano incompatibili, magari riprendendo un luogo comune di ostilità alla

bioetica in quanto essa sarebbe una disciplina inibente il libero progresso delle scienze e delle tecnologie e, più in generale, del libero mercato. I bioeticisti, ma anche i filosofi e i teologi della morale, sanno bene che la gestione delle risorse ha *anche* rilevanza economica; ma ricordano altresì che ogni danno ambientale non è mai totalmente monetizzabile, avendo a che fare con la sanificazione dei sistemi viventi e garantendone la sopravvivenza stessa. I sistemi sanzionatori e di tassazione, che sono spesso esperiti come forma di deterrenza, non coprono tutta l'area della questione, che evoca, come si è visto, ambiti mitici, narrativi, simbolici, morali e perfino religiosi. La cura del vivente non ha soltanto esigenze di misurazione economica, né il risarcimento quantificato garantisce totalmente il ripristino della sfera etica e simbolica delle risorse naturali. I beni bioetici hanno carattere ben differente dai cosiddetti oggetti di consumo, i quali, essendo assoggettati all'andamento dei mercati, tollerano più facilmente la creazione di *trusts*, di multinazionali, come un tempo della chimica ora dell'acqua, e si svolgono in processi di conquista e controllo del mercato, come se i viventi, e in essi i viventi umani, non c'entrassero. Non sono perciò sufficienti, insiste La Torre – ma non solo lei nel volume –, semplici valutazioni di *efficacia* (possibilità di consumo per i privati e per l'agricoltura) e di *efficienza* (parametrata sulle scelte delle imprese e sulle implicazioni economiche); ma urge pensare, accanto ad essi, dei criteri antropici che ricordino la correlazione tra salubrità dell'ambiente e salute, tra carenza di acqua ed esiti igienico-sanitari, incidenti sulla salute comune dei viventi insieme a criteri etici, in grado di ribadire la valenza etica del dovere di tutela, di sostenere il principio di sostenibilità come aspetto dell'etica pubblica, il principio del benessere allargato non soltanto agli aspetti quantitativi e monetizzabili dello star bene, ma agli aspetti qualitativi dell'ambiente nel quale si vive.

#### 4. Strategie non-umane di sopravvivenza

In tale ottica, il *principio idrico* diviene non soltanto una risorsa da tutelare, ma una sorta di *strategia di sopravvivenza* dei sistemi viventi, con non poche implicazioni sul benessere generale dei viventi e, dunque, della stessa persona umana. Ciò al punto che, nel loro articolato saggio, Donato Matassino, Mariaconsiglia Occidente, Michele Serluca, Giovanna Varrichio possono ipotizzare che le strategie biologiche dell'*acqua* potrebbero apparire come una potenziale *chiave di lettura* della stessa vita nel suo insieme. Talmente importante e diffusa sulla terra e all'interno degli organismi viventi, l'acqua costituisce, infatti, la base per la nascita, lo sviluppo e il man-

tenimento di ogni forma di vita. Pressoché onnipresente in tutto il sistema solare, nei ghiacci delle comete, negli oceani terrestri, nelle lune ghiacciate dei pianeti giganti, nelle zone in ombra di Mercurio, e non solo, l'acqua, nella cosiddetta idrosfera, innesca mirabili processi, condensati dagli scienziati nell'espressione "ciclo dell'acqua". Il che non soltanto fa pensare al *pianeta terra* come una sorta di *vero e proprio macroorganismo* – un vero e proprio *sistema biologico aperto dinamico vincolato neghentropico* (o meglio, *entropico-sintropico*, come scrivono gli Autori) –, ma dal momento che contiene una grande fonte di energia (come si verifica negli idrati di metano contenuti nei ghiacci sotto le profondità terrestri e marine), davvero prova, come avevano intuito i pensatori aurorali, di essere *l'elemento base per ogni organismo vivente*. Nell'ambito del *pianeta terra*, la *meccanica quantistica*, attraverso una visione insolita della *realtà fisica* a livello *microscopico* (cioè *molecolare, atomico e subatomico*), gioca un ruolo fondamentale ai fini della comprensione della *vita di relazione*, biologica e non, che consente appunto, a questo sofisticato *sistema biologico aperto dinamico vincolato entropico-sintropico*, di conservare uno stato di *equilibrio dinamico*, nel tempo e nello spazio. La conseguenza del discorso scientifico si fa inevitabilmente *epistemologica ed ermeneutica*, in quanto i fenomeni costituiscono parte integrante dello studio dei processi vitali di un qualsiasi sistema vivente e sono fonte notevole di innovazione. Così, le leggi insite nella geometria dell'acqua restituiscono informazioni nuove, inattese fino a qualche anno fa, non escludendo capacità memorative di trasferimento dell'informazione in un subsistema un tempo ritenuto non vivente. La *nuova "teoria"* scientifica, che fonda i suoi principi sulla cosiddetta memoria dell'acqua, osserva appunto la *proprietà dell'acqua di conservare memoria delle molecole in essa disciolte e delle informazioni con le quali entra in contatto*, aprendo importanti prospettive in medicina e sulla possibilità di curarsi. Saremmo di fronte a un'ennesima ri-configurazione assunta dalla materia viva, nel corso dei presumibili suoi quattro miliardi di percorso, durante i quali essa non ha mai smesso, per una parte di sé, di complicarsi e di auto-organizzarsi. Auto-organizzarsi, infatti, significa, negli atomi, proprietà di combinarsi in una molecola per *finalità collettive* diverse, al punto da permettere di constatare una vera e propria *empatia* tra atomi i quali, combinandosi nella formazione di una molecola, acquisiscono, appunto, della proprietà *funzionali*, che certamente non potrebbero possedere nel loro stato di atomi *isolati*. In connessione con la *complessità*, la proprietà della *autoorganizzazione* si spiega perché, nell'oggetto *complesso*, si riscontrino sia relazioni che vanno dal basso verso l'alto, sia altre con percorso inverso. Siamo forse di fronte alla possibilità, asserita su base scientifica e biologica, di non escludere a priori un collegamento impor-

tante tra biologia e fisica, non soltanto con la conseguenza che il fenomeno generale dell'evoluzione si mostrerebbe come un continuo processo di *complessificazione* da elementi semplici (atomi e molecole) a entità sempre più *complesse*, che acquistano la loro peculiarità di individui (cioè soggetti non divisibili); ma lo stesso processo di antropizzazione (che comporta anche esiti etici e sociali, come si è visto) andrebbe inserito nel più generale processo di *complessificazione*. Il che spiega perché l'essenza di questo peculiare vivente che è il cosmo debba essere pensata nei termini di integralità fisica, psichica e sociale. Nell'orizzonte tratteggiato, l'*acqua* rappresenta il componente principale di un organismo (l'*acqua corporea totale* costituisce, come si accennava, circa il 65 % del peso corporeo, accanto all'*acqua intracellulare*, costituente principale della cellula, e all'*acqua extracellulare*). Essendo, nei mammiferi, il più grande componente chimico, l'acqua gioca un ruolo centrale nel trasporto dei nutrienti in tutti i distretti corporei, nella rimozione dei rifiuti e nella escrezione delle scorie prodotte nelle reazioni biochimiche, nella manutenzione del volume cellulare, nella regolazione termica corporea, contribuendo al benessere complessivo del vivente. Poiché una corretta distribuzione dell'*acqua totale* nei due compartimenti, *intracellulare* ed *extracellulare*, garantisce uno stato di *corretta idratazione* (o *normo-idratazione*), a riprova del circolo virtuoso tra fisica, biologia e antropologia, mostra effetti positivi sull'umore, sull'ottimizzazione di alcune prestazioni encefaliche (gli Autori ricordano che la perdita di 1 litro di liquidi – quantità che si raggiunge con 90 minuti di sudorazione – è sufficiente per compromettere le prestazioni scolastiche in adolescenti). La fonte di provenienza e i sali minerali acquisiti durante il lungo cammino sotterraneo attraverso le rocce, prima di sgorgare in superficie, sono salutari per molte funzioni degli organismi viventi, come si può verificare, tra l'altro, in un regime alimentare corretto, laddove l'acqua si magnetizza, acquisendo una serie di proprietà a carattere salutistico.

Di qui l'interesse della bioetica ambientale non soltanto per la quantità delle risorse idriche disponibili (negli ultimi decenni, all'aumento della domanda di queste risorse per i diversi utilizzi delle attività umane, *in primis* l'agricoltura, non corrisponde un'euguale attenzione per l'oggettiva riduzione delle quantità di acqua disponibili e per il loro inquinamento crescente). Come scrivono nel loro saggio, Alessandro Nardone e Maria Stella Ranieri, se l'inquinamento può essere sostanzialmente imputato alle sole attività antropiche e quindi, teoricamente, sarebbe ancora controllabile, la riduzione delle disponibilità di acqua dipende, invece, sia dai comportamenti umani, sia dalle condizioni climatiche, con spaventose previsioni di effetti drammatici sulle risorse idriche in vastissime aree nel mondo, che dovrebbero, comunque, risparmiare soltanto alcune zone a particolari latitudini. Ora, se

l'agricoltura è giustamente ritenuta uno dei principali responsabili di inquinamento dell'ambiente e delle acque sotterranee e superficiali, allo stesso tempo, però, non bisogna dimenticare i non pochi casi per i quali l'agricoltura deve, a sua volta, lamentare situazioni d'inquinamento nei processi produttivi, dovuti ad acque inquinate da scarichi industriali nei corsi idrici (con problemi di bilancio tra responsabili e/o vittime di inquinamento). Ecco perché, osservano gli Autori, l'agricoltura, con crescente evidenza, viene sollecitata ad adottare pratiche agronomiche ambientalmente corrette e a perseguire un impiego sostenibile delle risorse idriche. Analoghe considerazioni provengono dal settore zootecnico, nel quale la valutazione corretta dei consumi idrici e della loro sostenibilità nelle produzioni zootecniche, richiede un'analisi particolareggiata delle tre tipologie di acqua utilizzate (in merito, viene ricordato come la carne bovina sia ritenuta, in assoluto, la produzione più insostenibile per consumo di acqua). In ogni caso, non bisogna superficialmente generalizzare, se si tiene conto del fatto che le quantità di acque, necessarie per ottenere uno stesso quantitativo di prodotto alimentare, differiscono enormemente a seconda del tipo di coltura o specie animale allevata, del sistema di produzione e della ubicazione della zona di produzione. In ogni caso, poiché l'acqua resta un elemento indispensabile per le produzioni agro-zootecniche, e queste sono, a loro volta, indispensabili per l'alimentazione umana, la discussione sulle disponibilità future di quantità e qualità di acqua deve lasciare gli ambienti accademici e diventare problema etico comune, tanto più se si rammenta che, a causa della contrazione delle precipitazioni, del peggiorare del loro regime e della maggiore evapotraspirazione a seguito dell'innalzamento della temperatura, molte aree nel mondo avranno, nel breve e nel medio periodo, delle enormi limitazioni nelle attività agricole.

Gli scienziati della produzione agricola e degli allevamenti rivolgono oggi la loro maggiore attenzione al consumo dell'acqua per uso irriguo, che viene prelevata dai bacini superficiali, dai corsi e dalle riserve sotterranee (la così detta acqua *blue*), il cui volume, impiegato specialmente nei sistemi intensivi e in molte coltivazioni specializzate, rappresenta una percentuale comunque contenuta del volume di tutte le precipitazioni che comunque cadono sulle terre emerse, ed è di fatto una entità modesta anche rispetto al volume delle acque verdi (*green water*), catturate dalla totalità dei processi produttivi. Resta che le difficoltà crescenti nell'approvvigionamento, previste per i prossimi decenni a venire, e la parallela sollecitazione a produrre sempre più prodotti agricoli per fronteggiare i consumi di una popolazione mondiale in aumento di numero, impongono comunque una gestione parsimoniosa dell'acqua in agricoltura, non soltanto in Occidente, ma in tutti i paesi del mondo, anche in quelli che in passato hanno avuto la disponibilità di quantità

illimitate dell'oro blu. In merito, ancora una volta, le politiche non potranno limitarsi ai soli principi economici e alle leggi di mercato, in quanto non soltanto gli inevitabili riflessi sociali sulla sicurezza alimentare potrebbero divenire particolarmente conflittuali, ma perché, muovendosi opportunamente nel quadro di principi etici di dignità e di eguaglianza, si potrebbero percorrere soluzioni sinergiche tra tutti i comparti coinvolti, non escludendo una più serrata attenzione a dinamiche di educazione civica nell'uso dell'acqua e del cibo, per arginare il problema degli sprechi e del superfluo. Del resto, l'auspicabile ammodernamento di tutti i processi e sistemi produttivi, sia allo scopo di realizzare un'agricoltura a basso consumo idrico, insieme con forme di coltivazione che economizzino acqua e piante maggiormente in grado di tollerare gli stress (in particolare quelli termici), sia allo scopo di ottenere razioni alimentari con prodotti ricavati da coltivazioni che richiedano meno acqua per unità di energia e/o proteine prodotte, non è sufficiente senza la sinergia con i motori mitici e ideali. Nessuna ottimizzazione della struttura demografica dell'allevamento e dei parametri vitali degli animali (particolarmente nell'allevamento specializzato del bovino da latte) permetterà, da sola, di registrare economie significative della quantità di acqua impiegata per unità di prodotto; nessun, pur non rinviabile, ammodernamento delle reti idriche, in grado di trasferire in campo nuove tecnologie (ad esempio, l'impiego dei sensori di umidità del suolo) basterà, da solo, a ri-equilibrare la sete del pianeta e dei mondi produttivi; nessun nuovo impegno per un migliore sfruttamento delle precipitazioni e per aumentarne le quantità raccolte sarà, da solo, sufficiente. Urge, come suggeriscono Nardone e Ranieri, un *occhio multi prospettico e multidisciplinare*, proprio della bioetica ambientale, che fungerà da orientamento della ricerca delle stesse scienze agrarie in una logica multidisciplinare, perché no, sistemica. Non è un caso che la discussione bioetica circa alcuni soggetti in stato terminale, oppure, vegetativo persistente o di minima coscienza, si soffermi sulla rilevanza dei liquidi, più ampiamente dell'acqua nelle decisioni etiche e giuridiche. Così, Sara Patuzzo, nel suo saggio, può insistere sulla cosiddetta nutrizione ed idratazione artificiale, fatta oggetto di considerazioni sia da parte della Santa Sede che del Comitato Nazionale di Bioetica.

In definitiva, attraverso una riflessione sull'*acqua*, come avviene nella prima parte di questo volume, il lettore è posto in grado di valutare i molteplici *profili sociali, etici e giuridico-economici* che una *bioetica della biosfera* riesce a enucleare a proposito di un *bene* tra i più importanti e significativi del sistema ambiente, la cui disponibilità è sempre meno garantita, con il rischio fondato che, da bene *comune* di tutti i subsistemi viventi, divenga fonte di nuove disegualianze politiche, sociali ed economiche. Se è un bene comune e se

l'accesso ad esso è da ritenere un diritto fondamentale ed inalienabile, tutti i possibili profili (nutrizionistici, alimentari, sanitari...) divengono, pertanto, altrettanti temi di un'*etica pubblica*, nella quale convergono, com'è stato scritto, gli antichi temi dell'affermazione dei diritti individuali, della nuova richiesta di riconoscimento dei diritti di culture e popolazioni diverse, con i temi più recenti comportati dallo "sviluppo accelerato dell'innovazione tecnologica, che solleva nuove questioni, le quali esigono, per essere correttamente affrontate, l'individuazione di nuovi (e non sempre facili) criteri di valutazione"<sup>10</sup>.

### 5. *Prendersi cura della bellezza in ottica sistemica*

E veniamo, così, ai saggi della seconda parte di questo volume, che ci portano, dal principio-umido, inteso anche come possibile argine al disseccamento e alla sfigurazione provocata dai processi di morte, alla possibile ricostituzione antropica dell'intero, dell'armonia, del cosmico, inteso come proporzione tra parti. Un'istanza, questa, presente nella bioetica ambientale contemporanea e significativamente condivisa anche da parte di esponenti dei mondi religiosi. Non è un caso che la citata enciclica *Laudato si'* ricordi che anche al di fuori della chiesa cattolica, non poche altre chiese e comunità cristiane – come pure altre religioni – hanno sviluppato una profonda preoccupazione sulla cura per l'integrità e la bellezza della casa comune che è il cosmo<sup>11</sup>. Se l'ecologia integrale richiede apertura verso categorie che trascendono il linguaggio delle scienze esatte o della biologia, fino a collegarsi con l'essenza stessa dell'umano<sup>12</sup>, una *bioetica della biosfera* non è da meno nel raccogliere come sfida urgente la riflessione finalizzata a proteggere la nostra casa comune lungo le vie di uno sviluppo sostenibile e integrale<sup>13</sup>. La bellezza del cosmo potrà accadere anche attraverso il riconoscimento della grandezza, urgenza e bellezza della sfida che ci si presenta<sup>14</sup> nella riflessione critica circa quanto sta accadendo alla casa comune attraverso le forme di inquinamento, che colpiscono quotidianamente le persone e gli altri sottosistemi viventi, fino ad attaccare la stessa biodiversità.

Biodiversità dice differenza, dissonanza, non appiattimento, culto dei contrari e dei contraddittori. Il bello dell'insieme è forse più lucente se

10 G. Piana, *Introduzione* a F.P. Casavola, *L'etica pubblica tra valori e diritti*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, 2-20, qui 5.

11 Francesco, Lettera enciclica *Laudato si'*, n. 7.

12 *Ivi*, n. 11.

13 *Ivi*, n. 13.

14 *Ivi*, n. 15.

le componenti sono ben diversificate. Nel romanzo di Fëdor Mihajlovič Dostoevskij, Ippolit – un ateo diciottenne roso dalla tisi –, all'interno di un salotto in cui sta parlando di donne, domanda al principe-idiota Myskin (in realtà, non uno scemo, ma una sorta di Cristo traslato dal narratore nel secolo XIX): “È vero, principe, che voi diceste un giorno che il mondo lo salverà la ‘bellezza’?”<sup>15</sup>. Quel romanzo è una specie di lotta del narratore contro il tempo, per rendere disponibile ai lettori i riverberi romanzati di un viaggio e di un amore, nel corso del quale lo scrittore e la moglie, Anna Grigor'evna, visitano la pinacoteca di Berlino, con tele di Raffaello e di C. Lorrain. Subito dopo la scena appena evocata, passando dal tono interrogativo a quello assertivo, l'ateo trova la giustificazione di questi giocosi pensieri nel fatto che il principe è innamorato. Forse è un topolino quell'uomo positivamente buono (forse lo stesso nome Myskin potrebbe essere il diminutivo di mys=topo). Forse come quei topolini d'oro, che i Filistei consegnano agli Ebrei come antidoto alla peste che li aveva colpiti, secondo il racconto di Samuele, Ippolit, nel raccomandare al principe di non arrossire di questo suo innamoramento, ritorna, subito dopo, al piccolo-grande punto di domanda: quale bellezza salverà il mondo?

Un idiota non è certamente in grado di rispondere alla domanda; non è neppure in grado di fare un inventario delle impossibilità del bene e del bello. Ma neppure lo è il lettore, posto letterariamente di fronte a una sorta d'indovinello, rimasto a mezz'aria, la cui soluzione sarebbe troppo facile se ascritta – come pure interpretano alcuni presenti alla scena – al fatto che in quel salotto c'erano delle belle donne (a partire da quella Nastas'ja Filippovna, che era bellissima)<sup>16</sup>, oppure a un'eventuale irruzione del divino nel tempo/spazio di un salotto per bene, o anche a un gesto performativo di amore interspecifico, per il quale non soltanto il protagonista antropico del romanzo, ma la stessa *nostra madre terra* potesse rinascere e quasi rivitalizzarsi bellamente agli occhi umani. L'enigma condensato nella domanda letteraria, come sembra osservare il secondo saggio di M. A. La Torre, è

15 F. Dostoevskij, *L'idiota. Taccuini di appunti per “L'Idiota”*, testo russo a fronte, Introduzione di Armando Torno, note di Ettore Lo Gatto, traduzione di Giovanni Faccioli e Laura Satta Boschian, Bompiani il pensiero occidentale, Milano 2009; la citazione è desunta ed. Garzanti, Milano 1978, p. 378.

16 Ed. Bompiani, 67: “Nel ritratto era effettivamente raffigurata una donna di straordinaria bellezza; era fotografata in un abito di seta nera, d'una foggia assai semplice ed elegante; aveva i capelli, evidentemente biondo-scuro, acconciati con semplicità, alla buona; gli occhi, scuri e profondi; la fronte, pensosa; l'espressione del viso, appassionata e, in certo modo, altera. Di viso era piuttosto magra e fors'anche pallida”.

apparentemente soltanto narrativo e altrettanto apparentemente sembra dover riguardare solamente relazioni interumane. Il dibattito ambientale, e in particolare lo scontro tra la posizione biocentrica e quella antropocentrica, evidenzia a sufficienza come la bellezza sia anche questione di possibile composizione delle difformità e delle diversità: da una parte, l'idea che la natura possa essere sottoposta a valutazioni riferite a valori e non sia soltanto uno strumento o un oggetto a disposizione dell'umanità, atto a soddisfare i suoi bisogni e sostenere le sue necessità; dall'altra, l'opinione che, pur promuovendo la tutela dell'ambiente, non le si debbano anteporre le esigenze, anche voluttuarie, delle società umane (un altro modo per dire ecologia *moderata* o ragionevole *versus* un'ecologia *profonda*). Chiedersi quale bellezza possa salvare il mondo, significa anche percepire e, se possibile, oltrepassare le differenti concezioni del *valore* da attribuirsi alla natura, tra una prospettiva moderata, per la quale essa detiene un valore *strumentale* (utile a soddisfare le richieste dell'umanità), e un'altra – di tipo biocentrico – che, al contrario, alla natura conferisce un valore *intrinseco*, cioè indipendente dai benefici che è in grado di garantire all'umanità (un valore proprio, autonomo, non assegnato da alcuno, pre-esistente allo stesso conferimento di valore da parte dell'essere umano). Bellezza, insomma, significa anche tentativo di rinvenire una *terza via* per motivare e promuovere il rispetto degli equilibri naturali senza mortificare le istanze antropocentriche e, nel contempo, evitando di ridurre la natura a oggetto liberamente manipolabile. Considerare il valore estetico della natura può consentirci di evitare la distruzione della sua bellezza a fini utilitaristici e motivarci per la sua conservazione, conferendo una valenza *etica* alla preservazione, seppur sempre collegata a un diritto umano, piuttosto che al riconoscimento di un diritto proprio all'esistenza della natura. Con Hargrove, La Torre può sostenere un *valore intrinseco antropocentrico*, intendendolo come punto d'incontro tra le istanze biocentriche/anti-antropocentriche e antropocentrismo moderato, assumendo così la relazione tra estetica e ambiente nello studio dei fenomeni naturali in confronto con le opere d'arte. Del resto, i filosofi del Settecento avevano già scoperto il piacere disinteressato, generato dalle bellezze della natura, di fronte alla quale lo spettatore diviene parte integrante della scena, con differenti possibilità esperienziali e, dunque, maggiore libertà. Immanuel Kant poté ritenere la natura come il paradigma dell'esperienza estetica e del giudizio, privilegiandola rispetto all'arte, in quanto influenzata dall'interesse morale per la comprensione della più generale finalità del mondo. Insomma, l'interesse morale è in grado di generare una rinnovata attenzione per la bellezza e per gli stessi fini della natura, al punto che il bello naturale può esser

considerato superiore al bello artistico, essendo, il gradimento della bellezza naturale, libero da ogni attrattiva sensibile. Il sentimento di piacere, procurato dall'oggetto bello appartenente all'ambiente, è immediato, non fondato su concetti, non ha scopi se non quello di percepire la finalità della natura in maniera del tutto soggettiva. A sua volta, da Carlson proviene la prospettiva che, all'estetica ambientale, assegna il compito di sostituire, all'assimilazione arte/natura, un approccio conoscitivo articolato, dettato non da canoni artistici, bensì dalle conoscenze scientifiche, che forniscono gli strumenti per capire la natura, per apprezzarne l'ordine, l'equilibrio, la complessità sistemica, e sentirsi davvero *parte* di essa. La ricognizione di La Torre, confrontando la percezione estetica nell'arte e nella natura, rileva che alcune caratteristiche dell'esperienza estetica non trovano un corrispettivo nell'osservazione della natura: un paesaggio non ha una cornice che circoscriva e favorisca l'esperienza estetica e l'oggetto d'arte per eccellenza è identificato come un *manufatto*; al contrario, nella natura si è immersi e si è coinvolti nei movimenti e nei mutamenti, cosicché si manifesta una differenza *sostanziale* tra l'osservazione di un dipinto e il sentimento che si prova di fronte a un paesaggio. Secondo Seel, tuttavia, proprio in quanto l'approccio estetico alla natura non è strumentale, le norme che se ne possono derivare hanno una rilevanza morale. E Carlson, dal canto suo, dalla convinzione che l'estetica possa fornire un contributo essenziale allo stesso ambientalismo, fa derivare una possibile reciproca influenza tra estetica ed etica. In breve, l'esperienza estetica genererebbe la consapevolezza di una *responsabilità*, l'avvertimento di un *dovere*. Il cui eventuale avvertimento potrebbe esser generato non tanto dall'esperienza estetica in sé, bensì dalla comprensione della compiutezza (anche estetica) della comunità biotica, acquisendo con ciò una esplicita connotazione "biologica". Vi è una bellezza naturale non mutevole e soggettiva, ma il valore estetico come tale resta antropogenico. Il valore estetico è *in se stesso* inevitabilmente antropocentrico e ciò rende discutibile ogni tentativo di attribuirgli una valenza morale; insomma, è un valore d'uso.

Lo stesso paragone arte/natura, che in queste nostre pagine abbiamo assunto, risulterebbe fuorviante, poiché la natura è viva, parte della comunità biotica, che non può essere mai conservata in un museo. La valenza eminentemente soggettiva dell'apprezzamento estetico non si presterebbe, insomma, a fornire una base soddisfacente per un'etica ambientale. La bellezza nella natura è, poi, "relazionale" e non autonoma, poiché si presenta nella interazione tra l'essere umano che guarda e il mondo che lo circonda. Ancora una volta, una dissonanza tra posizione cognitivista e posizione non-cognitivista. Nel primo caso, la conoscenza della natura guiderebbe

anche l'apprezzamento estetico, così come il giudizio sull'opera d'arte si basa sui modelli interpretativi elaborati dalla storia dell'arte; nel secondo caso si enfatizzerebbero gli aspetti soggettivi dell'esperienza estetica, l'immaginazione, le emozioni, le esperienze sensoriali che si provano al contatto con la natura, che l'interpretazione scientifica non sarebbe mai in grado di cogliere e che, quindi, resterebbero escluse. L'approccio estetico potrebbe comunque favorire l'assunzione di responsabilità verso la natura e un riconoscimento del bello per sua natura "democratico", per dir così, in quanto non precluso a nessuno, indurrebbe i soggetti umani a prendersene cura. Se l'estetica ambientale può contribuire a orientare le politiche ambientali in quanto effettivamente implicanti alcune conseguenze etiche (umanità responsabile dell'esistenza della natura che consente *anche* un'esperienza estetica, annoverabile tra gli elementi che favoriscono una "vita buona", concepita nel senso dell'etica della virtù), essa, in linea generale, appare comunque un fondamento insufficiente, se non accompagnata dal riferimento a valori quali la giustizia, che si declina in questo caso nel diritto di tutti a vivere in un ambiente *idoneo* alla piena realizzazione di sé e *non* in un ambiente esteticamente gradevole.

Si è, insomma, ancora come di fronte alla riproposizione dell'enigma letterario circa la qualificazione del tipo di bellezza estetica che sia in grado davvero di conferire profilo etico alla "salvezza" del mondo intero e, in esso, della biosfera. Anselm Grun scioglieva a suo modo quell'enigma, proposto letterariamente da un ateo (che certamente non si aspettava un qualche evento risolutore di tipo religioso), ricordando che il grande romanziere russo non rinunciava a recarsi, almeno una volta l'anno, ad ammirare l'icona della Madonna di Raffaello. Secondo questa ricostruzione, l'inventore del personaggio, che pone il celebre quesito sulla bellezza, sarebbe stato lui stesso, insomma, quasi alla ricerca di un possibile accadere di una salvezza, quasi una sorta d'irruzione dell'eterna bellezza nel tempo<sup>17</sup>.

E se, almeno nell'ottica del narratore (la letteratura e le arti belle, spesso anti-vedono o sognano le possibili soluzioni), quest'accadere avvenisse, magari mediante l'aprirsi del velo dell'icona, con l'esito possibile di una successiva misura, di un calcolo, di una percezione quantitativa? Emile Cioran, dal canto suo, avverte che il prevalere dell'istanza dello scoprimento del velo, ovvero della conoscenza e della scoperta, potrebbe anche segnare non solamente lo sfiguramento dell'insieme, ma l'autodistruzione umana, suggerendo di far prevalere un approccio che faccia credito ad

---

17 Cf. A. Grun, *Bellezza: una nuova spiritualità della gioia di vivere*, Verlag, Vier Turne 2014.

un'utopia che non sia progresso e ad una speranza che sia intesa come “mistero della vita”<sup>18</sup>. Una speranza da intendere come espressione psicologica di una radice biologica, per cui l'essere umano, pur constatando il lavoro di giardinaggio che la morte va compiendo in lui fino alla de-figurazione dell'armonico, non è mai assolutamente disperato fino al punto da buttarsi via e distruggersi, pur sapendo, secondo Cioran, che questo avverrà, anzi sta per accadere. Da un altro punto prospettico, che supera l'ottica di una speranza disperata, che vede il giardino dell'esistenza e del cosmo come un esser lavorato dalla morte (con l'esito di un Lazzaro che, dopo il resuscitamento, invece di esser felice, piange per aver perso quanto aveva di più prezioso, la morte), un altro tipo di speranza che, nel dedicarsi alla conoscenza e alla ricerca, si attende una sorta di intervento “bello” da “altrove”. Una bellezza non tanto di tipo “profetico” (che parlerebbe in nome di un altrove e proporrebbe possibili soluzioni tecniche umane), ma “apocalittico”, nel senso che esprimerebbe, tutt'al più, il grido di un gruppo oppresso il quale attende da altrove e nel futuro un intervento risolutore<sup>19</sup>. Come a dire, che le parole e le conoscenze non sarebbero mai sufficienti a far accadere la verità dell'intero, tanto meno far “accadere” la bellezza. Non le parole, non le conoscenze, non i frutti del progresso e della tecnologia sarebbero, infatti, in grado di far accadere il bello cosmico, bensì la non-parola, il silenzio come di un *principe della verità*, in quanto porrebbe ognuno nella condizione di chi viene chiamato a rispondere-facendo e operando.

### 6. Il ritorno all'incanto del mito?

Saremmo di nuovo in un'atmosfera scientifica ed etica, ma non chiusa al religioso, riuscendo anche ad assegnare un senso al silenzio e, come ora

---

18 E. Cioran, *La speranza è più della vita*. Intervista con Paul Assall, a cura di Antonio Di Gennaro, traduzione di Stefania Achella, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2015, p. 52. Cioran (nato l'8 aprile 1911 a Rășinari, vicino Sibiu, seppur qualificato da uno scetticismo radicale, ritiene che la storia sia la negazione del progresso al punto che, “quando l'uomo potrà guarire tutto, tutte le malattie, crollerà! Questa sarà la catastrofe. Egli allora smetterà di essere un essere vivente” (*ivi*, p. 39).

19 Cf. C.M. Martini, *Quale bellezza salverà il mondo?*, Introduzione di Marco Vergottini e un testo di Michele Aina, RCS Mediagroup, Milano 2013. Egli suggeriva addirittura di affidarsi a una *bellezza che salva*, stabilendo un'ardita analogia tra il silenzio del protagonista de *L'idiota* e quello di Gesù di fronte alla domanda di Pilato circa il “Che cos'è la verità” (cf. Gv 18,38). Il silenzio di fronte alla domanda sulla verità sarebbe simile a quello di chi ascolta la domanda sulla bellezza.

suggerisce la seconda enciclica di papa Francesco, a riproporre l'antico tema biblico (ma anche platonico) che, dalle cose belle dell'ambiente e del cosmo, potrebbe addirittura pervenire al Bellissimo, che tali opere belle avrebbe prodotto. Così scrive l'enciclica *Laudato si'*: «D'altra parte, san Francesco, fedele alla Scrittura, ci propone di riconoscere la natura come uno splendido libro nel quale Dio ci parla e ci trasmette qualcosa della sua bellezza e della sua bontà: «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore» (*Sap* 13,5) e «la sua eterna potenza e divinità vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (*Rm* 1,20). Per questo chiedeva che nel convento si lasciasse sempre una parte dell'orto non coltivata, perché vi crescessero le erbe selvatiche, in modo che quanti le avrebbero ammirate potessero elevare il pensiero a Dio, autore di tanta bellezza. Il mondo è qualcosa di più che un problema da risolvere, è un mistero gaudioso che contempliamo nella letizia e nella lode»<sup>20</sup>.

Anche lo scienziato, come mostra il secondo saggio di Donato Matassino, Mariaconsiglia Occidente, Giovanna Varricchio, è forse in grado d'intravedere, nella bellezza della complessità, la perfezione del creato e l'incanto del *kosmos*. Del resto, la nozione di *bello* nelle sue diverse accezioni è costantemente collegata, oltre che a valori estetici e logici, anche etici e religiosi, con la sua capacità di evocare armonia, proporzione, unità nella molteplicità. Nel *bello*, esteticamente inteso, infatti, l'intelletto scorge gli elementi dell'integrità, compiutezza e perfezione, la proporzione fra le parti, la consonanza con il soggetto e, dunque, una particolare chiarezza e intelligibilità. Siamo in linea con quanto H. U. von Balthasar afferma circa ciò che ha a che fare con la forma, *formosus*: mediante la forma è possibile afferrare il principio organizzativo di ogni essere, che è tanto più strutturato quanto più è perfetto e, nella sua unicità, armonia delle forme, espressione di un pensiero, che non può che suscitare *stupore*, non soltanto nel fruitore estetico, ma nel ricercatore e nello scienziato, che percepisce questo *stupore* come parte costitutiva della natura dell'essere umano, alle cui radici c'è l'esigenza del *bello*, del *bene*, del *vero*. Attraverso discipline erroneamente considerate come separate (scienza, arte, religione), si possono veder intrecciarsi dei *giochi linguistici*, come quando si vede che la *bellezza* è evocata nella *cultura* che riesce a reclamare opere di una grande bellezza, nella *poesia*, ma anche nelle *equazioni di Maxwell*, che rappresentano eloquenti gioielli di bellezza matematica, nell'*opera di Newton* con la quale egli riconosceva la semplicità del Creatore. La bioetica ambientale, ricorda

opportunamente questo saggio di biologi e biotecnologi, fa constatare che la forma più alta di espressione della *bellezza*, principalmente intesa quale *stupore* e *meraviglia*, è, appunto, il *sistema vita*. Esso si può riferire, in prima istanza, al mondo vivente, in seconda istanza a tutte quelle caratteristiche peculiari, le quali si possono rintracciare in altri sistemi (*materiali* e *immateriali*, come quelli *sociali*, *psicologici*, *culturali*, *mentali*). La risposta viene, perciò, ricercata nella *complessità* pur nella *semplicità* del manifestarsi del *bios*, a partire dall'*atomo* vivente, cioè dalla struttura più semplice e più piccola che possa mostrare ancora i caratteri del *vivente*. Non è strano che si possa evocare P. Levi per esaltare la *bellezza* dei processi *naturali*, evidenziandone l'apparente *semplicità*, che comunque ne maschera la *complessità* dei sofisticati meccanismi che inter-relazionano il mondo *chimico-fisico* con quello *biologico*.

Mentre ricerca e trova, insomma, il ricercatore continua a provare *meraviglia*, anche in virtù del *mistero* che, in modo velato eppur percepibile, intuisce essere presente dietro la *complessità* dei fenomeni: davvero il principio quantistico dell'*entanglement*, ossia dell'indissolubile interconnessione esistente tra tutte le cose della Natura, risiede anche nell'essere umano di fronte alla biosfera e ai suoi sistemi, per cui non si può fare a meno di rimanere stupiti di fronte all'armonia e all'incredibile geometria delle forme di espressione del sistema vivente, lasciando volentieri spazio a spontanei interrogativi sulla genesi di questa perfezione (pura casualità o impulso di un misterioso programma?). Con l'applicazione dei metodi della fisica quantistica allo studio della molecola DNA, si amplia questa percezione di essere di fronte come ad *un luogo (spazio confinato) che, tuttavia, contiene l'infinito informativo*. I meccanismi della *biodiversità* e dell'*agrobiodiversità* appaiono come dei *sofisticati svariati complessi e sorprendenti meccanismi biologici* che conferiscono ai viventi *capacità al costruttivismo*. Lo mostra quel *piccolo miracolo della natura* che è ogni essere vivente che sopravvive anche in condizioni estreme, soprattutto nella sua capacità di stabilire un'armonia indissolubile tra l'individuo portatore e l'ambiente in cui vive, nonché nel *continuum* di mutue relazioni che accade già durante lo sviluppo embrionale (*atto di fecondazione, atto germinativo, modulazione dell'ambiente uterino, quasi un allenamento del figlio alla vita, ottimizzazione delle forme, delle strutture e degli schemi di funzionamento (imprinting)*). Salvaguardare la *bellezza* non è un'esigenza di natura puramente estetica, ma un'esigenza dai risvolti concreti, è correlazione tra *perdita della bellezza* ed *erosione della diversità*, è conservazione della *variabilità biologica*, è *ecologia integrale* e *integrata*, che il saggio in esame giunge a considerare "un nuovo paradigma in grado di articolare le

*relazioni fondamentali della persona con Dio, con se stessa, con gli altri esseri umani, con il creato*” e che, come tale, “*impedisce di considerare la natura come qualcosa di separato da noi o come una mera cornice della nostra vita*”.

Alla luce di tali considerazioni – a meno che non si voglia ritenere che la tara iniziale legata all’apparizione umana del cosmo, adombrata nei racconti di peccato biblici, sia l’annuncio remoto di una fine della storia, di una catastrofe sicura<sup>21</sup> – la condizione del bioeticista ambientale è, insieme, quella dello scienziato e del tecnologo ma anche del pensatore e del creatore di miti, che sa continuare, comunque, a domandarsi *quale bellezza possa salvare la biosfera*, pur senza fermarne il durare e il divenire, quindi senza neppure cassare i tanti attentati comunque inferti al cosmo e alle sue specie viventi, nel corso dei millenni dell’evoluzione accelerata degli ultimi tempi. L’aria, l’acqua, la terra e il fuoco, le antiche radici delle cose di cui parlavano i filosofi delle origini, hanno, difatti, stabilmente subito mutazioni, a volte irreversibili e stabili, procurando non tanto qualcosa che muta, cioè procurando un tempo, bensì qualcosa di stabile, una durata. Ha scritto Henri Bergson: “Come non vedere che l’essenza della durata è di fluire, che un qualcosa di stabile che si aggiunge a ciò che è stabile, non produrrà mai qualcosa che dura?”<sup>22</sup> Se si guarda al cosmo e ai suoi tempi, dal punto di vista della propria temporalità, tutto sembra esserci là da sempre, fisso, e là resterà ancora, come se il tempo geologico si fermasse e la mia durata di fronte ad esso fosse infinita. Ma, forse, non bisogna più pensare in termini di durata, bensì di divenire, come hanno fatto, ad esempio, alcuni artisti del secolo XX, allo scopo di realizzare nei propri prodotti una temporalità di fronte al principio di perennità e far così accadere *l’essenza della durata*, perfino *la durata* geologica e la durata vegetale. Se il cosmo è un sistema dinamico di subsistemi che ne manifestano, insieme, il tempo e la durata, lo stare e il divenire, tutto ciò suggerisce al bioeticista che, mentre tutto accade e passa, qualcosa resta, anzi può restare nella misura in cui un “amministratore” del cosmo si sappia porre in atteggiamento di cura, evitando

21 E.M. Cioran, *Tradire la propria lingua. Intervista con Philippe D. Dracodaïdis*, a cura di Antonio Di Gennaro, traduzione di Massimo Carloni, Nota introduttiva di Philippe D. Dracodaïdis, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2015, p. 52: “Si può concepire benissimo la storia del peccato originale senza essere credenti. C’è una tara iniziale legata all’apparizione dell’uomo. È quella sua originalità ed è evidente che tutto ciò non può finire bene. È assolutamente certo... Quanto tempo ancora durerà tutto questo non possiamo saperlo. Ma la catastrofe è sicura, questa è la sola cosa che si possa dire”.

22 H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Quadrigde/PUF, Paris 1998, p. 7.

sfruttamento e saccheggio, fino a deturparne l'armonia e la bellezza. Chi si ponga in tale ottica di fronte e *nel* divenire cosmico si mette nella condizione per percepire, anche se lentamente, una sorta di *vanitas vanitatum*, *la sensazione di un equilibrio precario* nel tessuto persistente del mondo. In questo senso, tutto, nelle mani del fruitore e dell'operatore del cosmo, è deperibile, è, alla francese, *cassable*. Le stesse architetture archeologiche, le superfetazioni umane sulla crosta terrestre, del resto, non sopravvivono soltanto nel tempo cosmico ma anche attraverso il documento, le tracce, il monumento, le impronte ecologiche e urbane, che divengono altrettanti mediatori di un evento, di una presenza del passato, di un'eccedenza di esso.

Forse, proprio in questo contesto *cassable*, è dato di passare dal *pulchrum* al *pulcherrimum*, dai gradi del bene, del bello e del grande... al bene supremo, al bello perfetto, al grandioso. È questa la scommessa di itinerari che, dal qui e ora, passano al *divinum* e al *religiosum*, dal quotidiano e dal culturale ordinario, al possibile accadere della salute e, forse, della salvezza. Quello stesso silenzio, di cui si diceva, getta, insomma, un ponte *tra* reale e simbolico. Di qui – come in ogni struttura che getta ponti e collega campate – la necessità della polivalenza, ovvero dell'attraversamento di più funzioni, più valori, più acquisizioni, a loro volta qualificate dai chiaroscuri delle valenze positive e negative degli esseri che abitano il cosmo, nonché della stessa acqua, aria, terra, fuoco. Il *tra* dice sempre attraversamento, il *tra* sta tra due campate, è come il gancio tra due mondi, permette doppia cittadinanza tra una posizione e una contro-posizione, perfino tra la terra e il cielo. Il *tra* che correla dimensioni, nel nostro caso tra storico e culturale, giuridico e politico, filosofico e biologico..., configura la condizione della bioetica generale e della bioetica ambientale. È proprio il *tra* bio-etico, che collega vie parallele, chiamate a incontrarsi, almeno prospetticamente. Compito difficile in ambito ambientale, se si ricorda, ancora con papa Francesco, che la privatizzazione degli spazi ha reso difficile l'accesso dei cittadini a zone di particolare bellezza; che è facile negare la bellezza di un aereo, o di alcuni grattacieli, e perfino di opere pittoriche e musicali ottenute mediante il ricorso ai nuovi strumenti tecnici<sup>23</sup>. Ma fino a che punto, nel desiderio di conoscere, sarà dato di intravedere la bellezza dell'artefice, cioè di compiere il salto verso una certa pienezza propriamente umana? Non si rischia un individualismo romantico travestito da bellezza ecologica, con l'esito di rinchiudersi in un'asfissiante immanenza? Davvero, fare attenzione alla bellezza e amarla ci aiuterà ad uscire dal pragmatismo utilitaristico?

---

23 Ed. cit., n. 103.

### 7. *Quale bellezza salverà il kosmos?*

Sulla impossibilità di una definizione univoca di “bellezza” riflette, nel suo saggio, Sara Patuzzo, guardando alle ricadute del discorso generale sul rilevante (anche economicamente) settore della medicina estetica orientata alla cura del corpo umano, che procede tra il biopotenziamento terapeutico e quello strettamente migliorativo, muovendosi all’interno dei due modelli, spesso contrapposti, della *bioetica della sacralità della vita* e della *qualità della vita*.

La *bioetica della sacralità della vita* parte dalla convinzione che esista un’unica etica (un’ “etica della verità”), ovvero si diano valori morali validi per ogni caso in quanto *assoluti* e prescindenti dalle circostanze specifiche e *universali* (validi per tutti, sempre e dovunque), entro un quadro concettuale di riferimento di tipo teleologico, garantito da un principio intelligente, buono e volenteroso, che opera con criteri architettonici, per cui ogni tentativo di manipolare quel disegno progettuale corrisponde a un’illecito manipolazione e quindi un vero sacrilego tentativo da parte dell’essere umano di sostituirsi a Dio. La *bioetica della qualità della vita* parte, invece, dall’assunto che la natura sia di per sé indifferente e che siamo noi esseri umani ad attribuirle un senso morale (differenze non qualitative, ma solo di tipo quantitativo, ovvero di complessità, senza alcun disegno organizzato), con la conseguenza che i valori morali di bene e male, giusto e sbagliato, sono solamente *prima facie* assoluti e universali, poiché di fatto essi cambiano a seconda delle circostanze particolari nelle quali ci si trovi, della singola persona, dell’epoca storica e del contesto sociale. Esisterebbe, così, un’etica privata, per la quale vale il principio di autodeterminazione o autonomia, ed un’etica pubblica, connotata da convenzioni sociali alle quali si perviene mediante confronti democratici e grazie a valori “universali” quali quelli siglati, in ambito sovranazionale, nelle carte dei diritti dell’uomo; anche la salute è soggettiva e l’intervento terapeutico non segue fini prestabiliti dalla valenza assoluta e universale. Nell’alveo del cosiddetto *Human Enhancement* (potenziamento umano o biopotenziamento), prende corpo quell’insieme di interventi biotecnologici volti a superare le disposizioni del corpo umano sia in direzione cognitiva (stimolazioni transcraniche, assunzione di “Smart drugs” o anfetamine) che fisica (doping mediante eritropoietina, steroidi anabolizzanti); chirurgia biomeccanica, il cui risultato più noto sono le protesi del campione paraolimpico Oscar Pistorius, che hanno contribuito alla riflessione sul c.d. “uomo-cyborg”; vaccini, eugenetica, chirurgia estetica. Secondo i critici dell’*Enhancement*, esso costituirebbe una violazione del principio di indisponibilità della vita

umana, mentre la contro-obiezione sostiene, invece, la disponibilità della vita da parte del soggetto, che legittimamente dovrebbe aver diritto di ricorrere a interventi di biopotenziamento qualora lo ritenesse opportuno e in armonia con la propria concezione personale. Una seconda obiezione, che rileva la presunta violazione dei limiti iscritti nella natura umana, è di norma contro-sostenuta dall'osservazione che, da sempre, l'uomo ha cercato il modo di superare i propri limiti e che, se si accetta tale fenomeno, non si può negare la liceità morale dell'*Enhancement* solo per la presenza della biotecnologia quale parte dell'intervento.

Una terza obiezione afferma che una conseguenza negativa, che seguirebbe alla libertà di ricorrere a interventi di biopotenziamento, sarebbe la discriminazione su basi economiche tra coloro che potrebbero permettersi tali pratiche e coloro che invece non potrebbero. Come negare a priori la possibilità di ricorrere anche a un mero miglioramento dell'aspetto fisico, se questo è percepito dalla persona come fondamentale per il raggiungimento della propria felicità? Come negare che la bellezza sia un indubbio strumento di successo nella nostra società? Inerrogativi posti, non a caso, dagli esseri umani, gli unici viventi in grado di porsi la questione ontologica e di ipotizzare l'argomento progettuale, che individua la centralità della specie umana rispetto alla bellezza dell'universo. La soluzione del principio antropico sposta l'attenzione sul fatto che, dal momento che l'uomo costituisce il prodotto dell'universo che studia e interpreta, non può che vederlo perfetto per lui.

In tal modo, l'interrogativo sulla bellezza nel cosmo e del cosmo diviene, in qualche modo, non soltanto contiguo a quello sulla verità e sul bene, ma anche sul senso e la portata dell'antropocentrismo, anche se esso tende oggi a correlarsi con l'emergente zoocentrismo. È quanto il lettore può apprezzare, leggendo il saggio di Alessandro Nardone, che correla bellezza del paesaggio terrestre ed etica dei sistemi zootecnici e osserva che la bellezza, se intesa come l'insieme delle qualità percepite tramite i cinque sensi che provocano sensazioni gradevoli, può ben essere attribuita a un numero infinito di entità materiali, siano esse di natura biotica o abiotica, o perfino immateriali. Così, la bellezza può essere attribuita a individui delle specie animali (umana compresa) per l'armonia delle loro forme, o anche delle loro espressioni, a talune piante per i particolari colori o forme dei loro fiori, oppure alle aggregazioni di più individui animali o vegetali, o di composti minerali, alle forme delle montagne o delle superfici terrestri, ai colori delle acque o del cielo o di un tramonto o di un'alba. Se poi, la sensazione del bello fosse comune a diverse specie animali, allora è verosimile ipotizzare che essa fosse già presente negli individui delle specie

lontane che hanno preceduto l’*Homo sapiens* (la rappresentazione di un corpo femminile è certamente il più antico reperto di arte figurativa fino ad oggi ritrovato). I fenomeni recenti di natura climatica, i comportamenti sociali e gli equilibri (forse più esattamente squilibri) geopolitici ed economici, non sembrano giustificare una visione ottimistica sulla capacità del *Sapiens* ultramoderno a ritrovare il gusto per il bello, e quindi per il divino che è dentro se stesso. Il bello diviene, tuttavia, salvifico se recupera la consapevolezza che ogni azione umana debba essere improntata al rispetto di tutti i viventi, di tutte le risorse naturali e delle leggi fisiche che regolano la natura, aprendosi così sub sistemi viventi di tipo zootecnico. La domesticazione, infatti, ha attivato un processo di progressiva accelerazione delle capacità dell’uomo di “sfruttare” le risorse naturali per soddisfare i propri bisogni. La possibilità di disporre di più alimenti, a seguito delle invenzioni umane e delle più favorevoli condizioni climatiche che rendevano abitabili nuovi territori, ha avviato lo sviluppo demografico della popolazione umana che in pratica non si è più fermato (eccetto crisi temporanee in talune aree per carestie dovute ad avversità atmosferiche o per gravi epidemie o anche conflitti). Nel corso del XVIII secolo, proprio quando scienza e tecnica iniziano uno sviluppo mai avuto prima, si avvia un processo di rottura tra natura e uomo nelle attività agricole (come in altri settori). Le scoperte ed i miglioramenti nel campo dell’agricoltura e della zootecnia dettero un significativo sviluppo all’allevamento e all’ampliamento della biodiversità zootecnica, che si era formata gradualmente nei millenni, e favorirono la valorizzazione delle risorse naturali di territori con caratteristiche climatiche, pedologiche e orografiche differenti. I paesaggi rurali divennero più armoniosi, le immagini “bucoliche” attrassero artisti di talento per rappresentarne la bellezza. Al tempo stesso, i progressi tecnico-scientifici dettero l’avvio al processo di intensificazione dei sistemi di produzione e delle specializzazioni produttive, oggi sotto critica per gli effetti negativi sull’equilibrio ecologico, sulla sicurezza e qualità dei prodotti, sul benessere degli animali, sulla biodiversità. I prossimi anni, suggerisce Nardone, dovranno vedere un impegno corale di tutta la società umana per agire su tutti i segmenti dei processi di produzione, trasformazione, commercializzazione, alimentazione (con il coinvolgimento diretto anche del medico dietologo), ai quali la scienza e la tecnologia dovranno fornire nuove soluzioni, comprese quelle di impiegare nuove specie e recuperare nuovi spazi, semmai nei mari, per sviluppare con sistemi moderni ulteriormente l’acquacoltura, senza compromettere gli equilibri dei sistemi marini. Non bisognerà utilizzare più i territori come risorsa passiva, ma “vederli” quali dei bioterritori intelligenti. E neppure sarà possibile che la popolazione umana aumenti a

dismisura perché, alla fin fine, la terra ha una superficie finita, come finite sono molte risorse naturali che l'uomo utilizza per i processi produttivi. Esprimere la "bellezza" e l'altruismo che ogni individuo possiede, sia pure in misura differente, è insomma una sfida di non poco conto.

Ma in tal modo, sono di nuovo chiamati in causa quei saperi "molliti", che sono la filosofia, l'etica, la scienza dell'educazione, la stessa teologia (papa Francesco parla addirittura di *conversione ecologica*) e, più in generale, i saperi umanistici (significativamente già presenti nella seconda parte del neologismo *bio-ethics*) e perfino letterari. A loro volta, i saperi "duri" (quelli che hanno a che fare con la progettazione, il calcolo, la misurazione dei fenomeni biologici e tecnologici, come ricorda il termine *bios*) ribadiscono che ogni riflessione bioetico-ambientale sul vero, sul bene e sul bello del pianeta, avendo, come suo correlato, un organo della percezione (ad esempio, un cervello o un sistema neuro-percettivo), non potrà che comportare una disamina di tipo fisiologico, percettivo, biochimico, ormonale... dell'organo neuro-percettivo, e inoltre non potrà non presupporre che questi fenomeni – solitamente chiamati *fruizione e sentimento del bello* – siano da considerare come degli "epifenomeni" percettivi di qualche cosa di più profondo, che riguarda non soltanto il mondo *di fuori*, ma altresì il *mondo di dentro*.

In questo senso, la poetessa Clotilde Punzo può individuare una profonda interazione tra la poesia, il canto, la bellezza da una parte, la bioetica e la bioetica ambientale, dall'altra. Non su fronti opposti ma contigui, innestati, dove il *fil rouge* è dato dal problema antropologico – chi è l'uomo e quale è il suo posto nel mondo –, dal tentativo di dare risposte a dilemmi esistenziali, di trovare una dimensione di senso, che pone l'essere umano in rapporto con il suo concreto esistere, dalla nascita alla morte. Non a caso, la natura è una delle maggiori fonti di ispirazione della poesia. Lo stesso fenomeno dei parchi letterari, ossia la costituzione di parchi in località celebrate da pagine della letteratura o in spazi fisici, ma anche mentali, dove un autore è vissuto o ha respirato l'aria che lo ha portato a produrre una determinata opera, può rappresentare una risposta all'assenza del luogo, in una sorta di viaggio sentimentale attraverso percorsi che inglobano luoghi diversi. Il paesaggio, in particolare, ha sempre avuto un ruolo centrale nella descrizione e nella ispirazione artistico-poetica. *L'ecopoesia* spinge il poeta, oltre che a celebrare la bellezza della natura, a sentirsi responsabile della sua conservazione: un tentativo di esprimere in versi la consapevolezza della interconnessione con la natura.

Diviene possibile, come ben mostra il secondo saggio di Giovanni Aliotta, realizzare, enfatizzando il bello che già esiste nel mondo vege-

tale, un vero e proprio giardino didattico (= orto botanico), che consenta alle persone un contatto diretto con le piante che esemplificano importanti fenomeni biologici. Si tratta, infatti, di una realtà complessa in cui ricerca, formazione, educazione ambientale, paesaggio, storia, cultura e bellezza si possono ritrovare nello stesso luogo. Se pensiamo che gli abitanti della città, e ancor di più gli studenti, hanno oggi scarse occasioni per familiarizzare con il mondo vegetale, al punto che anche le più comuni piante del nostro paesaggio risultano sconosciute a molte persone, diviene importante poter osservare la caduta delle foglie in autunno e la nascita delle gemme in primavera; osservare la fase della potatura – ove è necessario conoscere la funzione dei vari rami e del loro ruolo nella fotosintesi e nella produzione di frutti – aiuta a comprendere come gli alberi sopportino l'ambiente urbano, contribuiscano alla costruzione della qualità della vita in città, al benessere fisico e psicologico dei fruitori, alla mitigazione del microclima, all'ombra e alla frescura, al ripristino della vita nei compatti suoli urbani e alla riduzione degli effetti negativi dell'inquinamento chimico ed acustico. Tutto questo viene mostrato da Aliotta a risalire da una relazione del 1917, redatta da Fridiano Cavara, direttore dell'Orto botanico di Napoli, e ancora dalle belle parole di Anna Frank all'ippocastano, come dalla bellissima fiaba di Italo Calvino, "Marcovaldo, ovvero Le Stagioni in Città", dove un manovale si ostina a cercare la Natura in una grande città industriale, ma ogni volta va incontro a una delusione. Più dei cartelli, semafori, vetrine e manifesti pubblicitari, una foglia gialla su un ramo, un fungo o un uccello diventano più facilmente fonti di ragionamento.

A sua volta Riccardo de Sanctis, nel suo saggio, può correlare arte e scienza, per ribadire che la stessa azione di odorare un fiore consente d'intraprendere un cammino attraverso le facoltà che portano alla conoscenza, con la centralità esercitata dalla visione, che è il meccanismo più efficiente di cui è dotato il cervello umano, oltre ad essere un processo attivo che può estendere la capacità cognitiva praticamente all'infinito. Se il conoscere, sia in campo scientifico che umanistico, si costruisce in larga parte per immagini, non è un caso che scienziati, filosofi e artisti abbiano adoperato delle immagini, almeno a partire dal Rinascimento, o fatto ricorso a qualche forma di rappresentazione visiva, per provare ad arricchire la nostra comprensione del mondo e dell'umanità. Già Leonardo Da Vinci incominciava a porsi domande su quella macchina meravigliosa che è il nostro corpo, adoperando le immagini, ovvero le rappresentazioni del corpo come strumento di ricerca. La circolazione dei libri stampati alla fine del Quattrocento e nei primi anni del Cinquecento diventa il principale canale di diffusione della cultura e ne amplifica enormemente la portata. L'anno-clou, il 1543,

vede l'edizione del *De revolutionibus Orbium Coelestium* di Copernico e del *De humani corporis fabrica* di Andrea Vesalio, che si basano principalmente sulle immagini. L'anatomia con il *De Humani corporis fabrica* diventa sapere d'avanguardia e dà luogo ad una stagione di vero e proprio programma di lettura e interpretazione dei fenomeni del vivente come un sistema meccanico, come una macchina, nel corso Seicento. Nel 1628, la *Exercitatio de motu cordis et sanguinis in animalibus* dell'inglese William Harvey spiega la circolazione del sangue in termini meccanici, come se fosse una pompa. Il mondo è ormai ridotto a un meccanismo preciso, a una grande complessa macchina, le cui forze possono essere misurate. Nessuna meraviglia se, pochi anni dopo, Descartes sostiene che il corpo dell'uomo funziona meccanicamente come il resto del mondo e non è tenuto in vita e in movimento da nessuna attività dell'anima. Il programma meccanicista descrive i vari componenti della macchina, ma va integrato col fatto che le macchine non hanno una loro storia, come invece ce l'hanno gli organismi viventi; una storia che si svolge – possiamo dire – a due diversi livelli, uno interno e un altro esterno. Per la gran parte dei sistemi viventi le influenze esterne sono determinanti: nella misura in cui le forze esterne variano, la storia del sistema stesso cambia. Lo sviluppo di un organismo non è la semplice realizzazione di un programma interno esistente, non è contenuto interamente nei suoi geni, nel suo DNA, ma è condizionato dall'ambiente.

Darwin si è occupato ampiamente del problema e ha sottolineato la casualità, la contingenza, del processo dell'evoluzione. Alla fine della sua opera, il padre dell'evoluzionismo ricorreva all'idea di bello e di meraviglioso, in sintonia con artisti, scienziati, filosofi, milioni di donne e uomini religiosi, quasi a ribadire l'importanza della bellezza, di cui si era già occupata la speculazione filosofica. Certo, l'evoluzione prevede la scomparsa continua di migliaia di specie ed ogni specie consuma le proprie risorse di spazio e nutrimento e, nel corso del processo, produce grandi quantità di rifiuti tossici, ma l'organismo che ragiona deve pensare in che mondo intende vivere e come gestire i processi di cambiamento. Davvero il *bello* – in quanto qualcosa che piace – come il sublime, per se stesso, è probabilmente qualcosa di più che l'estetico. Possiede, forse, proprio per questo una sua strutturale dimensione etica, simbolica, religiosa, anzi è un modo peculiare di stare al mondo senza saccheggiarlo ma fruendolo? Quando osserviamo un volto, un'opera d'arte, o un'immagine della natura, o quando siamo fruitori dell'ambiente nel suo complesso o in una sua parte... in che senso diciamo di essere di fronte a qualcosa di bello? E inoltre: siamo *di fronte* o *dentro*, e con quale componente psico-somatica vi siamo prevalentemente? Se giudichiamo, come spesso ci accade, una

cosa del mondo bella e attraente, esattamente cos'è che stiamo guardando o valutando, per se stessa (senza la kantiana bellezza aderente, la quale, invece del carattere disinteressato e della finalità senza scopo, mescola nel suo esercizio considerazioni concettuali), come piacevole o sgradevole, buona o cattiva, salutare o patologica? Sembrano apparentemente, queste, delle domande soltanto filosofiche, ma, grazie alla prospettiva bioetica, possono ben diventare domande di *etica della biosfera*, soltanto che si valutino, come invitano a fare oggi le *ecofemministe*, altri profili contigui e non sempre immediatamente evidenti. Del resto, cos'altro è l'occhio amoroso di Frye, ripreso da Karen J. Warren, se non il contrario dell'occhio arrogante, e dunque l'occhio che riconosce l'indipendenza dell'altro e non guarda ai propri desideri, interessi, paure, fantasie? Sì, "l'occhio amoroso non riduce l'oggetto della percezione a qualcosa di commestibile, non tenta di assimilarlo a sé, non lo riduce alla misura del desiderio dell'osservatore, della sua paura o della sua immaginazione, e quindi non deve semplificare"<sup>24</sup>.

### 8. *L'occhio amoroso di chi crede*

Per molti versi, l'occhio amoroso è anche quello del teologo, come mostra il saggio di Ignazio Schinella, il quale si sofferma sulla questione della bellezza *malata e sfregiata* del creato. Attraverso lo sguardo *contemplativo e guaritore di Cristo*, la proposta diviene quella di lasciarsi guarire da ogni sordità e mutismo per attestare che «Dio vide tutte le cose (*pánta*) che aveva fatto (*poieo*), ed ecco erano molto buone/belle» (Gen 1,31). Se si pensa la creazione in termini squisitamente trinitari, il Padre appare il *pantocratore*, che tutto sostiene nella sistematica correlazione tra tutte le creature; la sua paternità, nel Figlio Gesù, fa scoprire l'umanità come fraternità e la creazione come parte costitutiva dell'essere umano e rivelatrice dell'identità filiale.

Il Figlio, in cui tutto è stato creato, appare a sua volta colui che, assunta nella sua carne ogni creatura, si rende presente e cammina chiedendo di riconoscerlo in ogni forma di vita creata che sia emarginata e scartata. A

---

24 M. Frye, *In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love*, in Id., *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, The Crossing Press, Trumansburg (NY) 1983, pp. 66-72; per K.J. Warren, "Potere e potenzialità del femminismo ecologico", in *Donne, ambiente e animali non-umani. Riflessioni bioetiche al femminile*, a cura di Carla Fralli, Matteo Andreozzi, Adele Tiengo, Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto, Milano 2014, p. 35.

sua volta, lo Spirito permette di superare la tentazione fusionale con Dio o con la creazione, attingendo a tutte le mediazioni necessarie per coltivare la vocazione umana di custodire e di interagire con l'universo che, nel contesto ecclesiale, viene assunto a mediare il dono della grazia di Dio nei sacramenti. In questa direzione, continua Schinella, è dato di cogliere la *relazione* come dinamismo della vita all'interno della Trinità, ma anche della misura della vita che regola la creazione e l'uomo, chiamato a una responsabilità *regale e sacerdotale* della creazione, nel riconoscimento e nell'accoglienza come nella tutela e nello sviluppo dell'altro sotto qualsiasi forma si manifesti, da quella inanimata all'uomo. È questo il retroterra teologico, che spiega certe insistenze ecologiche di papa Bergoglio. Già in *Evangelii gaudium* egli aveva incluso il tema della creazione in ambito squisitamente ecclesiologico, nella immagine della Chiesa custode della fragilità ecologica e, perciò, chiesa povera e dei poveri. In *Laudato si*, tale prospettiva viene arricchita dallo sguardo trinitario e, in particolare, dallo sguardo di Cristo, che esce dalla configurazione di *meccanico* della vita umana, per diventare *ingegnere*, per dirla con san Tommaso, che conosce perfettamente il dinamismo della creazione e dell'uomo. Se tutto il cammino della redenzione è segnato dai poveri ("Beati voi, poveri, perché vostro è il Regno di Dio": *Lc 6,20*), si genera l'immagine della Chiesa come casa che accoglie e predilige e ha cura della fragilità e della vulnerabilità. Dentro questo *modello di Chiesa*, s'inserisce l'immagine della Chiesa *ecologica*, potremmo dire della Chiesa-arca di Noè, di cui fa parte la cura di tutta la creazione. Essa, considerata in una visione cristiana come madre e sorella, protesta per il male che le provochiamo, a causa dell'uso irresponsabile e dell'abuso dei beni che Dio ha posto in essa. In tale ottica, la creazione, il mondo non è qualcosa che *sta davanti* all'uomo come se ne fosse l'oggetto e nemmeno l'uomo *sta davanti* alla creazione come destinatario esterno o imputato a motivo dei propri atteggiamenti antiecologici, poiché la creazione è l'originaria parentela, la reciproca appartenenza, la mutua mediazione di mondo e uomo. Tutte le creature dell'universo materiale trovano il loro vero senso nel Verbo incarnato, perché il Figlio di Dio ha incorporato nella sua persona parte dell'universo materiale, dove ha introdotto un germe di trasformazione definitiva. Il Cantico delle creature sanfrancescano è un *giubilo nel venerdì santo*: il fratello universale di Assisi, quando compone il cantico, è ormai stigmatizzato, cieco cauterizzato e malato presso san Damiano: i suoi occhi ciechi e le sue ferite diventano le finestre del cuore attraverso cui sale a Dio l'armonia interiore del suo cuore in cui è contenuto come in un unico raggio di sole tutto l'universo e l'uomo, in una sintesi vitale di fraternità e sororità per ogni realtà creata.

Non si tratta solamente di uno sguardo teorico sul problema, ma anche pratico e implicativo di scelte sociali, etiche ed economiche, come mostra il saggio di Nicola Rotundo. Se, infatti, la Chiesa è *esperta in umanità*, lo è anche in *bellezza* e la sua proposta moral-teologica non è una mera applicazione fattuale di una verità esterna all'uomo, ma traccia le vie che meglio esprimano la verità ontologica del suo essere naturale e soprannaturale. L'*economia* reimpara a guardare alle cose del creato come "realtà domestiche", che attendono un'arte di governo, una scienza della buona amministrazione di una casa, quella del *bello naturale*. A nulla serve scrivere e sottoscrivere un *Protocollo di Kioto*, se manca l'uomo vero "governatore della casa" e vero "moralizzatore" del "governo della casa". Ancora una volta, dal vero ci si apre al bello, in quanto vero e reale; ma anche dal vero e dal bello si dischiude la sfera del buono. Riuscire a riportare l'armonia nel reale e ridonare ad esso la bellezza che gli appartiene costitutivamente, significa, nella prospettiva di Rotundo, ascendere ai piani alti e sublimi della *sapienza*. Il biblico Salomone chiese questa luce di sapienza, come si scorge anche nei libri biblici del *Siracide* e della *Genesi* e come cerca di riproporre oggi la cosiddetta Dottrina sociale della Chiesa, secondo la quale l'*economia* non può essere ridotta a mera amministrazione dei soldi.

Mettere a tema, nei Convegni internazionali di Isernia, i descritti profili della bioetica ambientale, ha, in definitiva, comportato non soltanto il ricorso ad argomenti razionali, ma anche ad una forse maggiore valorizzazione di intuizione, emozione, sfere inconscie, coscienze *liminali*, aperture al simbolico e al segnico. Per accedere ai sensi genuini delle orme e delle immagini, del principio acquoso e delle figure, dei miti, delle pietre, dei manufatti e dei riti, anzi per fruire in senso integrale (*aut frui aut uti*) della biosfera, occorre davvero una coscienza non qualsiasi, una "coscienza liminale". Capace, cioè, di collegare e correlare inconscio e conscio, ciò che dal veggente è avvistato con occhi umani, in veri e propri oracoli, la cui provenienza è da altrove e dall'alto, ciò che dal poeta viene percepito nelle atmosfere dell'anima, laddove gli echi sensibili "dettano", ma provenendo da ieri e dal futuro, come ad esempio provenienti dalle voci delle esperienze umane di passione e di eros, di attrazione e di desiderio, di voglia di perdersi e quasi di annientarsi nell'altro o nel cosmo e, insieme di ritrovare pur sempre il sé nell'altra metà originaria, così determinata all'apice dell'asse del mondo. La coscienza liminale è, infatti, quella che ha appreso a muoversi nei meandri del vissuto e del partecipato, ovvero dell'esperienziale oltre che dell'eidetico. Sa avanzare, infatti, nella regione del "tra", ovvero dell'attraversamento tra detto e non detto, definito ed indefinito,

apofatico e catafatico. Se ci lasciamo, anche in bioetica, incrociare dal simbolico – non con una ragione onnipotente e illuminatrice, ma capace, come Ermete<sup>25</sup>, di attraversare terra e cielo in discesa e in salita, in salita e in discesa – potremo effettivamente scoprire un paradigma, cioè un insieme di immagini e rappresentazioni reali, e insieme mentali, nelle quali non questo o quello scrittore di cose sacre, non questo o quel creatore o demiurgo, non questo o quel determinato visionario sognatore o poeta, non questo o quell’ambientalista o esperto di cose della biosfera, non le stesse tracce da questi popoli lasciate nel nostro sottosuolo, bensì gli stessi esponenti, le stesse voci-antenna delle comunità sacrali e arcaiche, si rappresentano e si lasciano incrociare nel fluire del tempo cosmico, attraverso i principi acquosi che frenano lo sfigurarsi del cosmo. In tal modo, le comunità odierne, attraverso le loro voci e i loro odori ritornanti, riconoscono da capo se stesse, in un processo interpretativo senza fine, che chiede a ciascuno, come mediante una guida alata, di entrare nel cerchio dei sensi e dei significati. È chiaro come il maggiore esponente della pittura metafisica, Giorgio De Chirico, si fosse reso perfettamente conto che “io penso per immagini e raffigurazioni”. In fondo, è l’immagine la principale espressione del pensiero umano: le parole, i gesti, le espressioni, non sono che espressioni secondarie che accompagnano l’immagine. Si tolga la preminenza data all’immagine, dato che chi parla è un pittore (ma anche De Sanctis in questo volume lo ribadisce), e ci si concentri sul concetto del pensare-per-immagini, e si potrà forse risolvere il problema dei nessi strutturali fra mito e *logos* nelle attuali frontiere della bioetica della biosfera: il mito platonico è, appunto, un “pensare per immagini”, mentre il *logos* è un “pensare per concetti”. Sia il mito che il *logos*, dunque, sono un “pensare”, “sia pure in forme differenti, e lo sbocco cui tendono le due vie del pensare, nei loro momenti culminanti, è appunto la Verità”<sup>26</sup>. Non è un caso che «il messaggio che Platone mette in bocca a Socrate prima di morire, mentre si accinge a discutere il problema della morte e dell’immortalità è veramente paradigmatico: “è la cosa più conveniente di tutte per colui che è

25 Si vedano: L. Nanni, *Il silenzio di Ermete. Della scienza e dell’arte: contro la teoria standard della comunicazione*, Meltemi, Roma 2002; G. Conte, *Il passaggio di Ermete. Riflessione sul mito*, prefazione di D. Paparoni, Ponte delle Grazie, Milano 1999.

26 G. Reale, *Saggio introduttivo a Platone, Repubblica*, testo greco a fronte, Saggio introduttivo, saggio integrativo, bibliografia e indici di Giovanni Reale, traduzione e note di Roberto Radice con la collaborazione per alcune parti di Giovanni Reale, Lessico di Roberto Radice, Bompiani, Milano 2009, pp. 5-119, qui 9.

sul punto di intraprendere il viaggio verso l'altro mondo, riflettere con la ragione e parlare con i miti su questo viaggio verso l'altro mondo e dire come immagina che esso sia»<sup>27</sup>.

### 9. *Verso nuove prospettive in bioetica ambientale*

Non sempre la letteratura bioetica ambientale si è aperta a queste prospettive. Spesso l'uomo delle società ipertecnologiche continua a squadrare assi cartesiani ortogonali, piuttosto che percepire voci ed echi. Ma come si potrebbe cogliere il rilievo etico di tali questioni, se non si avessero un tale orecchio e un tale occhio? Anzi, come ha scritto Marti Kheel, "Quello che sembra mancare nella maggior parte della letteratura sull'etica ambientale (e sull'etica in generale) è l'aperto riconoscimento che non potremmo neanche iniziare a discutere della questione etica se non ammettessimo che c'è un qualcosa che ci sta a cuore, che ci fa provare emozioni"<sup>28</sup>. Le "ragioni del cuore" e le "le emozioni", le "intuizioni" e le percezioni, i sogni e la realtà fantasticata possono/debbono, una buona volta, associarsi alle "buone ragioni coerenti e argomentate", nel tracciare sentieri in questa direzione. L'intuizione e l'emozione, infatti, se armonicamente associate alle argomentazioni razionali, potrebbero consentire di utilizzare bene *l'occhio amoroso*, come lo chiamano M. Frye e Karen J. Warren: un occhio che non è *invasivo* (come a lungo è avvenuto nel saccheggio e nella depredazione dei beni ambientali); non è *coercitivo* (come spesso è accaduto nella gestione degli animali non umani e dei sistemi biotici vegetativi). Un occhio che, insomma, non *annette* l'altro da sé (sia in senso antropico che animalista e vegetale), ma sa muoversi antropicamente nella complessità, generando, ad esempio, ora un'*etica della cura*, ora un'*etica della partnership*, apprendendo da quest'ultima, in particolare "che il bene più grande per le comunità di esseri umani e non-umani consiste in una vitale e reciproca interdipendenza"<sup>29</sup>. La constatazione dell'interdipendenza riguarda non soltanto i bio-sistemi nel sistema generale, ma anche le discipline che di ciò s'interessano. Esse – dalla filosofia al diritto, dalla teologia all'etica, dall'architettura alla biologia, dalla medicina alla simbolica del sacro... –

27 *Ivi*, p. 97.

28 M. Kheel, "La liberazione della natura. Una questione circolare", in *Donne, ambiente e animali non-umani. Riflessioni bioetiche al femminile*, op. cit., qui 177.

29 C. Merchant, *Un'etica della partnership*, in *Donne, ambiente e animali non-umani*, cit., pp. 87-110, qui 87.

si accorgono di concorrere, così, ad un'unica costruzione in cui, dal primo all'ultimo piano dell'edificio cosmico, vi è un richiamarsi reciproco, che rinvia come a un "fondamento", ovvero a una struttura di base che accompagna la fruizione da ogni punto di vista e che rende "piacevole" o "sgradevole" la singola percezione o lo stesso stare al mondo. È per questa via che si riesce a guardare più all'appartenenza degli esseri umani alla terra, anziché dell'appartenenza della terra agli uomini. È per la medesima via, per esempio in campo giuridico, che un bene "naturale" può diventare ben più rilevante di un *interesse* da tutelare. La stessa terra diviene, in tal modo, il luogo dove si definiscono i confini, dove accade un lavoro che la rende feconda, dove viene alla luce un'energia che illumina gli stessi scambi che avvengono nella biosfera (soprattutto gli scambi mediati dall'evoluzione industriale e dalle tecnologie). Ma tutto questo per esser *lasciato* essere, o anche lasciato *accadere*, chiede come una "ribellione della natura". Se Max Horkheimer, già nel 1947, auspicava, appunto, la "ribellione" della natura (allora sinonimo di ambiente e biosfera), era allo scopo di farle ri-acquisire, in qualche modo, lingua e voce e render così note le proprie "sofferenze"<sup>30</sup>. Per lasciar realizzare questo scopo, oggi non sembrano più sufficienti l'arte, la letteratura, la filosofia, la bioetica, neppure le evocazioni magisteriali di un'aura sanfrancescana... Per lasciar esprimere il significato profondo delle cose e del *bios*, bisogna probabilmente ri-apprendere l'*ascolto*. Come ascoltare, anche per via percettivo-estetica e fruitiva, il fruscio delle foglie, la crescita di un pioppo, il grido di un deserto senz'acqua, il lamento di un animale destinato alla sperimentazione, il grido muto di un bambino immigrato morto su un barcone al largo del Mediterraneo? Una nuova relazione tra i micro-sistemi nel bio-sistema sembra davvero necessaria non soltanto per ascoltare e vedere, ma anche per imbastire il futuro benessere delle persone e del mondo nel quale gli esseri umani vivono, come vanno suggerendo le nuove scienze dell'ecologia, della teoria del caos e delle complessità, della natura come "attrice". Ne risultano coinvolti non soltanto i teorici dell'ecologia e della bioetica ambientale, ma gli stessi micro-sistemi antropici e animali; e, forse, perfino le zone soggette a marea, le dune di sabbia, i sistemi idrogeologici, le cinture di verde intorno alle città, i parchi cittadini... ovvero gli elementi paesaggistici del discorso ambientale. Un coro di cose inerti e viventi a vario grado, che canta – ma soltanto a una coscienza liminale – della "importanza del sole, della luna e delle stelle...., delle nuvole, della pioggia e dei fiumi, degli oceani e del-

30 M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947, traduzione di Elena Veccari Spagnol, Einaudi, Torino 1969.

le foreste, delle creature e dell'erba vegetale"<sup>31</sup>. Ci sembra che tutto questo chiami coralmemente in causa speculativi e pratici, ingegneri e architetti, biologi e fisici, filosofi e giuristi, eticisti ed economisti, ma anche poeti e cultori delle arti belle. Ma, insieme, chiama in causa quella che Cheryll Burgess denomina "critica letteraria ecologica", la quale non può non allargare l'*attenzione estetica* dal testo letterario alla comunità culturale, e, ancora più ampiamente, al potere ideologico e al potere politico, al potere normativo e al potere di *governamentalità pastorale*<sup>32</sup>. Di fronte al cosmo inteso come "simbolo", in grado davvero – grazie alla sua potenzialità di riunificare mondi e sensi distanti – di "far cose con le parole" (potenzialità performativa del simbolo)<sup>33</sup> e di elevare e trasformare il soggetto nel suo contesto vitale (potenzialità perlocutiva del simbolo); di fronte a questo veicolo linguistico e iconico verso un mondo altro che, in esso e per esso, si fa presente ed accade mediante la medesima parola simbolica (potenzialità ontologica e metafisica del simbolo); di fronte a questa moneta con due versi, entrambi costitutivi del senso unitario (potenzialità unificatrice e, insieme, distinguente del simbolo), non è mai sufficiente una ragione argomentativa, deduttiva o induttiva che sia. Al simbolo, piuttosto che una ragione che "spezza" e divide (diabolica piuttosto che simbolica), piuttosto che l'immaginario ed il fantastico, piuttosto che l'onirico ed il razionale argomentato, sa meglio accedere un conoscere per natura "complesso" e "caotico". Un conoscere che è in grado di mettere pienamente in luce la funzione immaginativa dell'orma, del bene ambientale, della parola, del linguaggio, dell'allusione e del rinvio, quindi pure di ogni mito e di ogni rito. Così, ogni forma del pensiero umano risuona di nuovi echi, soprattutto quando si esprime nei miti, nei riti e nei testi delle antiche religioni, oppure nei racconti e nelle vicende dei grandi poemi teogonici, ma anche nelle pagine infuocate dei mistici e nelle visioni oniriche e fantastiche dei poeti, o nei calcoli dell'urbanista e perfino nelle prescrizioni di una ricetta medica. L'immaginale funge, insomma, da vero mondo intermedio tra la sfera delle percezioni sensibili e quella della pura spiritualità superiore<sup>34</sup>. Si comporta

31 Cf. Ian L. McHarg, *Design with Nature*, John Wiley & sons, New York 1969.

32 Cf. S. Iovino, *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Prefazione di Cheryll Glotfelty, con un testo di Scott Slovic, Ambiente, Milano 2006.

33 Nella vasta letteratura a metà tra filosofia del linguaggio, filosofia analitica ed altri saperi, cf. almeno W. Twining-D. Miers, *Come far cose con regole. Interpretazione e applicazione del diritto*, traduzione di C. Garbarino, presentazione di R. Guastino, A. Giuffré, Milano 1990.

34 In merito, cf. F. Asti, *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2005.

da soglia, che dà completa ragione del simbolico, in quanto è confine sul quale si confrontano, si fondono e si distinguono, esperienze sensoriali, olfattive e tattili, oltre che visive ed acustiche, insieme con elementi impercettibili, indeterminabili, forse perché risalenti sempre all'a-ragionevole ed all'inconscio, all'a-logico che non è mai illogico e irrazionale, pur dicendo in maniera "altra" il senso. Com'è stato scritto, «l'immaginale che dà forma al simbolico comporta, per dar completa ragione del simbolico medesimo, di non essere inteso soltanto come una forma o una modalità espressiva e comunicativa di natura sensoriale (pur essendo anche sempre tale), bensì come la forma unica e la modalità unica di esprimere un simbolico vissuto e partecipato»<sup>35</sup>.

Quali saranno i futuri criteri – sostenibili ed eco-compatibili – per spostare la discussione al più generale coinvolgimento corporeo ed emozionale dell'essere umano nel proprio micro-ambiente e nella biosfera? Lavorando su questa, e simili domande, si elabora davvero la possibilità di una "estetica ecologica", in grado di comprendere (anche criticamente) il processo di estetizzazione diffusa che, secondo qualche interprete, conferisce alla nostra società postmoderna il carattere di una "messa in scena"<sup>36</sup>. Non a caso la *percettologia*, che ne consegue, s'interessa ai modi in cui la realtà (anche il mondo vegetale e non umano) ci appare e influenza i nostri stati d'animo (atmosfera), a cui corrisponde un "lavoro estetico" (che coinvolge non soltanto i teorici e gli speculativi, ma anche gli esperti di agricoltura e di allevamento, i city designer e i progettisti di città e insediamenti abitativi), in quanto ogni agire tecnico e scientifico diviene un modo con cui si possono generare professionalmente tali atmosfere (con non pochi riverberi sui processi, spesso occulti, di manipolazione politica, mediatica, pubblicitaria... della sensibilità umana). In medicina, la specializzazione della "semiotica medica" insegna ancora a riconoscere i sintomi di una malattia, semplicemente osservando il paziente: questo suppone che non tutto è fruizione soggettiva, ma esiste un dato "oggettivo" che coinvolge l'apprensione dei sensi, differente dal giudizio, in parte soggettivo, dell'intelletto di fronte al vero, al bene e al bello. Certo, sul piano antropico, ci si può continuare a chiedere, come si fa anche in questo libro, se le differenze psico-percettive tra soggetti percipienti abbiano o meno un fondamento "naturale" (peraltro influenzato da ormoni e processi biochimici), oppure siano il frutto di una modificazione profonda esercitata

---

35 *Ivi*, p. 26.

36 Cf. G. Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, traduzione e cura di Tonino Griffero, Marinotti, Milano 2010.

dai condizionamenti ambientali, educativi e culturali. Sul piano scientifico e medico, questo significa adoperarsi per l'integrazione delle politiche di salute con quelle di sostenibilità ambientale. Se ormai non è possibile considerare la sostenibilità soltanto da un punto di vista medico, economico o ecologico, ma ormai anche estetico, cosa ne consegue su questioni come integrazione economica ed ecologica, equità intergenerazionale e intra-generazionale? Come valutare i diversi approcci economici alle questioni ambientali (economia ambientale neo-classica ed economia ecologica) e quale ri-configurazione avranno le nozioni di sostenibilità forte e debole, incommensurabilità e commensurabilità, neutralità etica o accettazione di diversi valori? Chissà che, per accostarsi a tali domande, non convenga incamminarsi più decisamente verso una *simbolica ambientale*. Di fronte a questo termine peculiare "simbolo", in grado davvero – grazie alla sua potenzialità di riunificare mondi e sensi distanti – di "far cose con le parole", di elevare e trasformare il soggetto nel suo contesto vitale, il bioeticista ambientale constata che non è mai sufficiente una ragione argomentativa, deduttiva o induttiva che sia<sup>37</sup>.

Chissà che, per tale via, la quale implica non soltanto ammirazione e fruizione, ma *rispetto*, non possa ritornare il signor Kant con le sue qualificazioni del sublime, o addirittura non ritornino gli antichi loghi, insieme mitici e logici, che sapevano ben opporre il principio dell'umido all'inevitabile morte di tutto ciò che è caduco e che, tuttavia, potrebbe essere salvato dalla distruzione da una nuova forma di pensiero.

---

37 Cf. W. Twining, D. Miers, *Come far cose con regole. Interpretazione e applicazione del diritto*, traduzione di C. Garbarino, presentazione di R. Guastino, A. Giuffrè, Milano 1990.