



theFuture ofScience andEthics

Rivista scientifica a cura del Comitato Etico
della Fondazione Umberto Veronesi

Volume 6 ■ 2021 ■ ISSN 2421-3039



**Fondazione
Umberto Veronesi**
– per il progresso
delle scienze

 the**F**uture
of**S**cience
and**E**thics



**Fondazione
Umberto Veronesi**
– per il progresso
delle scienze

theFuture ofScience andEthics

Rivista scientifica
del Comitato Etico
della Fondazione Umberto Veronesi
ISSN 2421-3039
ethics.journal@fondazioneveronesi.it
Via Solferino, 19
20121, Milano

Comitato di direzione

Direttore

Marco Annoni (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR e Fondazione Umberto Veronesi)

Condirettori

Cinzia Caporale (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR)
Carlo Alberto Redi (Università degli Studi di Pavia, Accademia dei Lincei)
Silvia Veronesi (Fondazione Umberto Veronesi)

Direttore responsabile

Donatella Barus (Fondazione Umberto Veronesi)

Comitato Scientifico

Roberto Andorno (University of Zurich, CH); Vittorino Andreoli (Psichiatra e scrittore); Elisabetta Belloni (Direttore generale del Dipartimento delle informazioni per la sicurezza); Massimo Cacciari (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano); Stefano Canevari (Università di Bologna); Carlo Casonato (Università degli Studi di Trento); Roberto Cingolani (Ministro della Transizione Ecologica); Carla Collicelli (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR); Gherardo Colombo (già Magistrato della Repubblica italiana, Presidente Casa Editrice Garzanti, Milano); Giancarlo Comi (Direttore scientifico Istituto di Neurologia Sperimentale, IRCCS Ospedale San Raffaele, Milano); Gilberto Corbellini (Sapienza Università di Roma); Lorenzo d'Avack (Università degli Studi Roma Tre); Giacinto della Cananea (Università degli Studi di Roma Tor Vergata); Sergio Della Sala (The University of Edinburgh, UK); Andrea Fagiolini (Università degli Studi di Siena); Daniele Faneli (London School of Economics

and Political Science, UK); Gilda Ferrando (Università degli Studi di Genova); Giuseppe Ferraro (Università degli Studi di Napoli Federico II); Giovanni Maria Flick (Presidente emerito della Corte costituzionale); Nicole Foeger (Austrian Agency for Research Integrity-OeAWI, Vienna, e Presidente European Network for Research Integrity Offices – ENRIO); Tommaso Edoardo Frosini (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli); Filippo Giordano (Libera Università Maria Ss. Assunta-LUMSA, Roma); Giorgio Giovannetti (Rai – Radiotelevisione Italiana S.p.A.); Vittorio Andrea Guardamagna (Istituto Europeo di Oncologia-IEO); Antonio Gullo (Università degli Studi di Messina); Henk ten Have (Duquesne University, Pittsburgh, PA, USA); Massimo Inguscio (Università Campus Bio-Medico di Roma); Giuseppe Ippolito (Direttore scientifico IRCCS Istituto Nazionale per le Malattie Infettive Lazzaro Spallanzani, Roma); Michèle Leduc (Direttore Institut français de recherche sur les atomes froids-IFRAF e Presidente Comité d'éthique du CNRS, Parigi); Sebastiano Maffettone (LUISS Guido Carli, Roma); Luciano Maiani (Sapienza Università di Roma); Elena Mancini (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR); Vito Mancuso (Teologo e scrittore); Alberto Martinelli (Università degli Studi di Milano); Armando Massarenti (ilSole24Ore); Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano); Paola Muti (Emerito, McMaster University, Hamilton, Canada); Ilja Richard Pavone (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR); Renzo Piano (Senatore a vita); Alberto Piazza (Emerito, Università degli Studi di Torino); Riccardo Pietrabissa (IUSS Pavia); Tullio Pozzan (Università degli Studi di Padova); Francesco Profumo (Politecnico di

Torino); Giovanni Rezza (Direttore Generale della Prevenzione sanitaria presso il Ministero della Salute); Gianni Riotta (Princeton University, NJ, USA); Carla Ida Ripamonti (Fondazione IRCCS Istituto Nazionale dei Tumori-INT, Milano); Marcelo Sánchez Sorondo (Cancelliere Pontificia Accademia delle Scienze); Angela Santoni (Sapienza Università di Roma); Pasqualino Santori (Presidente Comitato di Bioetica per la Veterinaria e l'Agroalimentare CBV-A, Roma); Paola Severino Di Benedetto (Vicepresidente LUISS Guido Carli, Roma); Elisabetta Sirgiovanni (Sapienza Università di Roma); Guido Tabellini (Università Commerciale Luigi Bocconi, Milano); Chiara Tonelli (Università degli Studi di Milano); Elena Tremoli (Università degli Studi di Milano e Direttore scientifico IRCCS Centro Cardiologico Monzino, Milano); Riccardo Viale (Università Milano Bicocca e Herbert Simon Society); Luigi Zecca (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR)

Sono componenti di diritto del Comitato Scientifico della rivista i componenti del Comitato Etico della Fondazione Umberto Veronesi: Carlo Alberto Redi, Presidente (Professore di Zoologia e Biologia della Sviluppo, Università degli Studi di Pavia); Giuseppe Testa, Vicepresidente (Professore di Biologia Molecolare, Università degli Studi di Milano e Human Technopole); Giuliano Amato, Presidente Onorario (Giudice Costituzionale, già Presidente del Consiglio dei ministri); Cinzia Caporale, Presidente Onorario (Coordinatore del Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca del CNR); Guido Bosticco (Giornalista e Professore presso il Dipartimento degli Studi Umanistici, Università degli Studi di Pavia); Ro-

berto Defez (Responsabile del laboratorio di biotecnologie microbiche, Istituto di Bioscienze e Biorisorse del CNR di Napoli); Domenico De Masi (Sociologo e Professore emerito di Sociologia del lavoro, Sapienza Università di Roma); Giorgio Macellari (Chirurgo Senologo Docente di Bioetica, Scuola di Specializzazione in Chirurgia di Parma); Telmo Pievani (Professore di Filosofia delle Scienze Biologiche, Università degli Studi di Padova); Giuseppe Remuzzi (Direttore dell'Istituto di Ricerche Farmacologiche Mario Negri IRCCS); Luigi Ripamonti (Medico e Responsabile Corriere Salute, Corriere della Sera); Alfonso Maria Rossi Brigante (Presidente Onorario della Corte dei Conti)

Comitato editoriale

Caporedattore

Roberta Martina Zagarella (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR)

Redazione

Giorgia Adamo (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR); Marco Arizza (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR); Rosa Barotsi (Università Cattolica del Sacro Cuore); Federico Boem (University of Twente); Andrea Grignolio Corsini (Consiglio Nazionale delle Ricerche-CNR); Chiara Mannelli (Columbia University, NY, USA e Università di Torino); Paolo Maugeri (Campus IFOM-IEO); Clio Nicastro (ICI Berlin Institute for Cultural Inquiry); Annamaria Parola (Fondazione Umberto Veronesi); Elvira Passaro (Università degli Studi dell'Insubria); Maria Grazia Rossi (Universidade Nova de Lisboa); Chiara Segré (Fondazione Umberto Veronesi); Virginia Sanchini (Università degli Studi di Milano)

Progetto grafico: Gloria Pedotti

SOMMARIO

ARTICOLI

- **IL 'GREEN PASS' ALLA LUCE DELL'ARTICOLO 32 DELLA COSTITUZIONE: ALCUNE BREVI CONSIDERAZIONI**
di Federico Gustavo Pizzetti 10
- **ANTROPOCENE, PANDEMIA, GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE: L'ETICA PUBBLICA AL CROCEVIA FRA INCLUSIONE ED ESCLUSIONE DEL FUTURO**
di Ferdinando G. Menga 22
- **LA VITA UMANA COME BENE DISPONIBILE**
di Giorgio Macellari 32
- **GEOETICA: UN'ETICA PER LA RELAZIONE TRA GLI ESSERI UMANI E LA TERRA**
di Silvia Peppoloni e Giuseppe Di Capua 42
- **WHY DO WE NEED RANDOMIZED CONTROLLED TRIALS? MEDICAL SCANDALS AND THE EVOLUTION OF DRUG REGULATION**
di Mattia Andreoletti 54
- **MICROETHICS FOR HEALTHCARE DATA SCIENCE: ATTENTION TO CAPABILITIES IN SOCIOTECHNICAL SYSTEMS**
di Mark Graves e Emanuele Ratti 64
- **LA BIOETICA COME PROFESSIONE E L'EXPERTISE IN MATERIA BIOETICA: RIFLESSIONI PEDAGOGICHE SULLO SVILUPPO DI UN CURRICOLO DI MASTER DI SECONDO LIVELLO IN BIOETICA E SCIENZE SOCIALI IN AMBITO ANGLOSASSONE**
di Silvia Camporesi 74

DOCUMENTI DI ETICA E BIOETICA

- **LA FIGURA DELL'ESPERTO IN BIOETICA**
Comitato Nazionale per la Bioetica 86
Commenti di
- Marianna Gensabella e Lucio Romano 94
- Demetrio Neri 98
- **IL TEMPO DELLA RICERCA. COMPRENDERE LA SCIENZA PER SUPERARE L'EMERGENZA COVID-19**
Comitato Etico Fondazione Umberto Veronesi 102
Commenti di
- Raffaella Campaner e Marina Lalatta Costerbosa 112
- Federica Russo 116
- Daniele Fanelli 120
- Gianluca Attademo 124
- **SCIENCE FOR PEACE 2021: IL DIRITTO E IL DOVERE DI VACCINARSI** 128

RECENSIONI

- Consulta Scientifica del Cortile dei Gentili
PANDEMIA E GENERATIVITÀ. BAMBINI E ADOLESCENTI AI TEMPI DEL COVID
di Mons. Carlo Maria Polvani 134
- Anna Maria Bruzzone
CI CHIAMAVANO MATTI. VOCI DAL MANICOMIO (1968-1977)
di Anna Poma 138
- Maya J. Goldenberg
VACCINE HESITANCY: PUBLIC TRUST, EXPERTISE, AND THE WAR ON SCIENCE
di Teresa Gavaruzzi e Alessandra Tasso 142
- Antonella Ficorilli
NUOVI TERRITORI PER L'ETICA NELLA RICERCA SCIENTIFICA
di Matteo Galletti 146
- Agnese Collino
LA MALATTIA DA 10 CENTESIMI. STORIA DELLA POLIO E DI COME HA CAMBIATO LA NOSTRA SOCIETÀ
di Donatella Barus 150
- Armando Massarenti e Antonietta Mira
LA PANDEMIA DEI DATI. ECCO IL VACCINO
di Cinzia Caporale 152
- Laura Pepe
LA VOCE DELLE SIRENE. I GRECI E L'ARTE DELLA PERSUASIONE
di Mauro Serra 156
- Alessandro Bilotta e Dario Grillotti
LA FUNZIONE DEL MONDO. UNA STORIA DI VITO VOLTERRA
di Sandra Lucente 160
- Sara Garofalo
SBAGLIANDO NON SI IMPARA. PERCHÉ FACCIAMO SEMPRE LE SCELTE SBAGLIATE IN AMORE, SUL LAVORO E NELLA VITA QUOTIDIANA
di Andrea Grignolio Corsini 164

NORME EDITORIALI 168

CODICE ETICO 169

I COMPITI DEL COMITATO ETICO DELLA FONDAZIONE VERONESI 172

Call for papers: "Etica pubblica"

La vita umana come bene disponibile

*Human life
as a disposable good*

GIORGIO MACELLARI
giorgiomacellari@gmail.com

AFFILIAZIONE
Istituto Italiano di Bioetica e Scuola di
Specializzazione in Chirurgia di Parma

SOMMARIO

L'articolo affronta problemi sollevati dalla questione se la vita umana sia o meno un bene disponibile. Descrive quindi le due tesi opposte e le principali ragioni etiche, religiose e giuridiche che le sostengono. Mostra come la tesi dell'indisponibilità della vita comporti un maggior numero di problemi. Indica infine nella tesi disponibilista la formula più adatta per una convivenza democratica fra i due fronti, per un equo bilanciamento fra valori in conflitto e per una maggiore garanzia di stabilità sociale.

PAROLE CHIAVE

Disponibilità della vita

Indisponibilità della vita

Suicidio medicalmente assistito

Istigazione al suicidio

Autonomia e autodeterminazione

ABSTRACT

This contribution deals with some problems occurring whether life is considered as an intangible personal property or not. It then describes the two opposite thesis and their main ethical, religious and legal reasons. Shows how the non-disposability leads to more problems. It lastly explains why the thesis of disposability facilitates democratic living together, opposite value balancing and social stability.

KEYWORDS

Disposability of life

Non-disposability of life

Physician-assisted suicide

Incitement to suicide

Autonomy and self-determination

DOI: 10.53267/20210103



1. PREMESSA

Le democrazie moderne collocano la salute¹ dei loro cittadini in una posizione centrale. Ma per raggiungere questo traguardo si sono dovuti abbattere due formidabili ostacoli, relativi a due concezioni della medicina tradizionalmente molto forti e non del tutto superate, ancorché arcaiche: la concezione vitalistica, in base alla quale l'interesse del medico doveva essere la vita del suo assistito, a qualunque costo e prima d'altri interessi; e quella *paternalistica*, che assegnava al paziente il ruolo di fiduciosa obbedienza al medico, in quanto depositario di un sapere esclusivo. Cosa mancava alle due concezioni? Il punto di vista del malato. La medicina d'oggi, invece, gli dà voce e ne ascolta i bisogni profondi di autonomia, libertà, dignità e autodeterminazione. È la *medicina basata sui valori* – non solo sulle evidenze – e al servizio non della vita, ma delle persone, quindi attenta sì alle loro biologie, ma prima di tutto alle loro biografie.

La visione vitalistico-teocratica e quella paternalistico-possessivista non contemplavano il principio che ciascuno potesse realizzare il proprio progetto esistenziale. La medicina democratica, invece, l'ha reso possibile. E l'ha esteso anche al morire, restituendolo alla persona e assegnandole la responsabilità di esserne il regista, coerentemente con la sequenza cinematografica messa in scena fino a quel momento.

Ecco il nodo: questa restituzione implica l'obbligo di una riflessione sulla vita come bene disponibile o meno, perché dalla decisione se lo sia o no dipende la possibilità di concretizzare nella prassi medico-giuridica la facoltà di ciascun cittadino di scegliere liberamente le modalità con cui governare la propria uscita di scena. Per scioglierlo comincerò con due definizioni, prenderò poi in considerazione alcune perplessità e contraddizioni cui conducono, per avanzare infine la proposta che ritengo la meno lesiva dei molteplici interessi in gioco e la più confacente alla visione della medicina contemporanea saldamente ancorata ai valori, più che alla protezione integralista della vita.

2. DEFINIZIONI

Per *indisponibilità della vita* s'intende il divieto – o l'impossibilità – di decidere in merito al nostro esserci o non esserci, così che nessun essere umano abbia il diritto o il potere di scegliere se e quando porre fine de-

liberatamente alla propria vita senza incorrere in sanzioni di ordine giuridico o morale. La *disponibilità della vita*, all'opposto, implica la piena facoltà di decidere in merito al nostro esserci o non esserci; nel contesto odierno, questa definizione può essere meglio precisata come legittimità di accettare o rifiutare di vivere: così, al diritto di vivere si assocerebbe lo speculare diritto di morire.

Se le due definizioni sono appropriate, la conseguenza logica porta a due posizioni inconciliabili: o si è indisponibilisti o non lo si è. Né la proposta che la vita, in alcune circostanze speciali (ad esempio, la terminalità con sofferenze intollerabili), venga considerata disponibile, può esitare in una conciliazione: di fatto, rientrerebbe automaticamente nei confini della corrente disponibilista. La via del compromesso, in quest'ambito, non sembra praticabile. Nel nostro Paese, in particolare, le due concezioni hanno dato luogo – non diversamente da quanto accadde per aborto, divorzio e testamento biologico e da come sta accadendo con la 'querelle' etico-giuridica sul suicidio assistito – a una polarizzazione alquanto rigida, fonte di attriti politici e sociali e non semplice da superare. Una ragione per coinvolgere il più possibile l'opinione pubblica affinché acquisisca le nozioni basilari per agevolare scelte politiche ragionate e vantaggiose per ciascun fronte.

3. I DUE PARADIGMI

L'incompatibilità reciproca delle due concezioni si spiega con le diverse tradizioni storiche, filosofiche e giuridiche che stanno al loro fondamento.

La tesi della vita come bene non disponibile ha radici lontane, è di prevalente origine religiosa e trova tuttora in quest'area culturale la sua più strenua difesa. La tesi si rifà al principio della vita come proprietà e dono di Dio che, in quanto tale, dispensa anche la morte², mentre all'uomo non resta che amministrare fedelmente la prima e attendere devotamente la seconda.

La tesi della vita come bene disponibile, al contrario, è assai più giovane e, per quanto già in età classica ne fossero stati individuati i principi embrionali – il rinvio è a stoici ed epicurei –, tuttavia sboccia concretamente nel pensiero occidentale solo a partire dal XVIII secolo, si consolida sul piano argomentativo nel XIX secolo, si diffonde a macchia d'olio lungo tutto il XX secolo e finalmente conquista uno spazio pubblico di rilievo anche

nel sentire comune contemporaneo.

L'inconciliabilità delle due tesi è evidente. La tesi indisponibilista fa capo a principi non negoziabili, in quanto ispirati a fonti dogmatiche ricavate dalla rivelazione, per natura assolute: il loro superamento equivarrebbe a rinnegare un'eredità spirituale millenaria, con dolorose crisi identitarie in quanti ne rivendicano la custodia. Per essere più precisi, le fonti cattoliche ufficiali considerano peccaminosa l'idea che si possa disporre della vita umana, in quanto orfana del sacro riferimento a Dio e ai suoi progetti, ai quali verrebbero preferiti altri obiettivi egoistici, con un *vulnus* offensivo al personale legame d'amore con Lui. Dallo sfondo del pensiero cattolico tradizionale si discosta solo la pionieristica eccezione della Chiesa Valdese³, per quanto minoritaria sia sul piano numerico che su quello dell'ortodossia romana.

La tesi disponibilista, al contrario, ha una prevalente matrice liberale, secolare e scientifico-razionale, quindi si fonda sui principi di una bioetica laica, informata alla tolleranza, all'accoglienza del 'diverso' – anche laddove le convinzioni morali del diverso risultino problematiche o poco gradite – e, in ultima analisi, al relativismo etico. Questa tesi si è sviluppata soprattutto dagli errori emersi dai teorici che pretendevano di affidare in esclusiva la vita umana – e la sua amministrazione – al volere di Dio, al suo piano Provvidenziale o alla Natura concepita come entità teleologicamente orientata. Una simile teorizzazione, infatti, oltre a risultare incomprensibile a chi non riconosce il trascendente o presunti disegni finalizzati, si scontra con contraddizioni di tal misura da rendere problematica l'accettazione e impraticabile l'attuazione concreta. Se – ad esempio – tutto è dono di Dio, allora lo sono anche pestilenze e terremoti. Eppure non sta scritto da alcuna parte che non possiamo difenderci con antibiotici o proteggerci con dimore antisismiche. Del resto, se tutto fosse nelle mani di Dio, finiremmo comunque per essere sempre peccatori. Opporsi al cancro – pure inserito nell'ordine naturale – significa accogliere o andare contro il volere divino? Suicidarsi per paura di soffrire o per anticipare l'abbraccio con Dio fa parte dei suoi progetti o gli è estraneo? In più, accettare un disegno del genere mancherebbe di quella condizione di responsabilità considerata requisito minimo per scelte eticamente caratterizzate. Non c'è dubbio, poi, che gran parte degli esseri umani consideri oggi vir-

tuoso, se non moralmente doveroso – e certamente non peccaminoso – desiderare di morire quando il dolore è intollerabile e la vita si svuota di senso.

In attesa di chiarimenti da una voce univoca, autorevole e precisa – a tutt'oggi assente – la strada più ragionevole e vantaggiosa sembra quindi quella di prendere su di noi la responsabilità morale di decisioni fondate sull'accordo, su argomenti comprensibili e su evidenze che si possano esibire, trovando su questo terreno una soluzione all'*impasse* in cui ristagnano oggi, almeno in Italia, i sostenitori delle due tesi opposte.

4. ALTRE RESISTENZE ALLA TESI DELLA VITA COME BENE DISPONIBILE

Se ancora oggi si registrano tenaci resistenze alla proposta di inserire la vita umana fra i beni disponibili, il motivo è soprattutto di natura ideologica. Abbandonare l'ideologia della sacralità della vita significa – per i suoi paladini – rimanere orfani di un'identità culturale che concepisce il vivere come un obbligo al quale non ci si può sottrarre, senza eccezioni. Perciò chi abbraccia la tesi indisponibilista teme che il suo superamento possa condurre a pericolose derive, come le pratiche eutanasiche, compresa la più controversa di esse, cioè il suicidio assistito, considerato una vera e propria sciagura morale.

Per completezza va però onestamente riconosciuto che anche la giurisprudenza ha osteggiato le tesi della vita come bene disponibile e trova tuttora autorevoli esponenti che la contestano. La ragione di questo profilo conservatore non rinvia a dogmi metafisici, ma al timore di scollamento del tessuto sociale in nome di un egoismo estremista di natura edonistica che finirebbe per legittimare menefreghismo e irresponsabilità civica. E, questo, l'argomento del *pendio scivoloso* invocato per prevenire derive via via più inumane: ad esempio, l'uccidere contro la loro volontà soggetti indifesi e incapaci, in particolare anziani e disabili. Derive che potrebbero trasformare il diritto del soggetto di morire nell'obbligo di sbarazzarsene. La validità dell'argomento, tuttavia, non è dimostrata. Chi lo usa, inoltre, non ne coglie il messaggio positivo: quello, cioè, che raccomanda di fissare con rigore la soglia invalicabile per evitare imposizioni ai non consenzienti e danni agli innocenti.

A ciò si aggiunge – sempre per one-

La vita umana
come bene
disponibile

Call for papers:
"Etica pubblica"

stà intellettuale – che se la Carta costituzionale consente di rifiutare cure salvavita, tutela però la vita come bene fondamentale.

In effetti c'è chi si appella proprio al particolare elemento solidaristico insito nella professione sanitaria, a tal punto che si vorrebbe avanzare un suo rilievo di superiorità rispetto al principio di autodeterminazione (Fiandaca, 2020); ma un simile rilievo appare debole: la facoltà d'autodeterminarsi è una conquista troppo fondamentale – oltre che costituzionalmente protetta – perché la si possa rendere ancillare rispetto alla pur lodevole spinta solidaristica. Altri studiosi – anche di estrazione decisamente laica (Borsellino, 2020) – vedono una minaccia nell'eccessiva disinvoltura con cui si potrebbero offrire le pratiche eutanasiche sulla base di una loro legittimazione, paventando situazioni imposte da fragilità, da coercizioni mascherate o dalla mancata garanzia delle forme assistenziali previste per prevenire un desiderio di morire incongruamente generato dal sentirsi abbandonato, inutile o di peso per la famiglia o la società. Si tratta di una preoccupazione nobile e comprensibile, ma estranea alla buona medicina e superata dal ruolo che i filtri stringenti del percorso formativo del medico, delle linee guida *'evidence-based'* e *'value-based'* cui deve fare riferimento e dei vincoli di legge cui deve sottostare esercitano nell'insieme per orientare la professione ed evitare che innocenti, vulnerabili o emarginati possano subire la dolorosa sindrome dell'abbandono o l'inumana costrizione a farsi da parte. Medici e istituzioni hanno l'impegno opposto, di rendere cioè le persone più forti, non più fragili, trattandole come adulti, non come bambini e facendo di tutto perché possano esprimere le loro autentiche volontà.

5. DALLA DISPONIBILITÀ DELLA VITA AL SUICIDIO MEDICALMENTE ASSISTITO

Alle precedenti considerazioni se ne aggiungono tuttavia altre che rivelano come anche la giurisprudenza sembri avvertire le incoerenze del negare la disponibilità della vita. Pensiamo, ad esempio, al diritto d'uso garantito al nostro corpo e alla sua inviolabilità da parte di terzi, senza un preliminare consenso. Al di là delle restrizioni – peraltro oggi in gran parte superate – poste dall'arcaico art. 5 del Codice civile⁴, i fatti testimoniano il diritto a una pressoché totale proprietà del corpo: cambio di genere, sterilizzazione volontaria, procrea-

zione assistita, chirurgia migliorativa, donazione di spermatozoi, di sangue e organi, sport estremi ad alto rischio per la vita, aborto volontario, rifiuto di trasfusioni... tutte situazioni in cui la custodia, la modificazione o la distruzione del proprio corpo sono delegate a chi lo possiede. E poiché la distruzione del proprio corpo coincide con la morte, ne segue che pure la piena disponibilità della propria vita viene garantita, almeno di fatto implicito, se non di diritto esplicito.

E poi c'è il dettato della Costituzione che, nel suo art. 32, ci assegna la completa potestà di rifiutare cure salvavita, in nome dei principi di autonomia e autodeterminazione che limitano ogni ingerenza fisica non voluta nei confronti di chiunque, anche quando si traduce nella perdita della vita⁵. L'art. 32 ha – nonostante voci dissenzienti – una strettissima relazione con la disponibilità della vita, perché solo ammettendo quest'ultima l'articolo può concretarsi: se ho il diritto di rinunciare alla vita, allora debbo anche poterne disporre. Sulla stessa linea d'apertura si colloca – pur se con minore potenza giuridica – l'art. 13 della Carta⁶. D'altra parte, se la Costituzione individua nell'autodeterminarsi un valore fondante non solo del nostro ordinamento, ma anche della dottrina che governa l'atto medico del consenso informato, diventerebbe problematico garantirne l'esercizio in modo compiuto se al cittadino venisse sottratto quel bene – la vita – che ne costituisce il bersaglio attuativo.

Da ultimo, anche se il Codice di Deontologia medica sancisce la contrarietà verso pratiche eutanasiche, ci si chiede tuttavia come si potrebbero mettere in atto la sospensione delle cure o la sedazione palliativa terminale⁷. Vale qui la pena di ricordare che la distinzione fra eutanasia *passiva* (sospendere cure vitali, con il risultato che il soggetto muore) e *attiva* (somministrare farmaci in modo che il soggetto muoia) è oggi superata, poiché fra le due situazioni non è individuabile una differenza morale (Rachels, 2007). Il giudizio se un'azione è buona o cattiva emerge non dall'azione in sé, ma da cosa la giustifica. E poi, assimilare l'eutanasia attiva a un *agire* e quella passiva a un *astenersi* non considera che anche l'astenersi è un *agire*, le cui conseguenze sono perfettamente note.

Insomma, pur con i distinguo esibiti in punta di diritto dalla quota di giurisprudenza indisponibilista, si può affermare che, nell'attuale contesto storico, si sta assistendo a un'epoca-

le aperture alla tesi della vita come bene di cui potere liberamente disporre.

Può stupire l'osservazione che quasi un secolo fa un influente giurista italiano preconizzasse una deroga al reato di omicidio, cancellandone le conseguenze penali per il medico che procurasse una morte prematura, indolore e benefica a un malato con una diagnosi di malattia inguaribile e che ne avesse fatto esplicita e reiterata richiesta (Del Vecchio, 1928).

Di fatto, una visione così avanzata si va oggi diffondendo gradualmente e con naturalezza sia nel sentire comune che in ambito sanitario: una parte preponderante dei soggetti inizia sul serio a considerare *moralmente accettabile* l'intervento del medico nell'assistenza a quel gruppo particolarmente ristretto di malati che chiedono di morire per porre fine alla sofferenza quando altri rimedi risultano inefficaci. E, in parallelo, anche la richiesta che tali pratiche siano *legalmente ammesse* trova un favore crescente, soprattutto motivato dalla convinzione che agli esseri umani debba essere accordato il diritto di morire, in perfetta sintonia con quello di non soffrire.

In effetti, vietare un atto estremo di disponibilità della propria vita, qual è il suicidio, risulta costituzionalmente problematico, perché in collisione con i dettami dei già citati articoli 13 e 32, oltre che connotato da una visione stato-centrica a impronta paternalistico-autoritaria, propria di epoche ormai passate⁸. Pensare diversamente potrebbe configurare uno speculare – ma inesistente e per molti versi odioso – 'obbligo di vivere' a qualunque costo in nome di un superiore interesse comunitario, peraltro difficile da dimostrare. E per quanto oggi non esista ancora un 'diritto a suicidarsi', tuttavia l'atto viene perlopiù tollerato, il suo tentativo infruttuoso non viene sanzionato⁹ ed è alta la voce di quanti lo considerano un atto di responsabilità e di libertà individuale dalle connotazioni virtuose.

Il più forte effetto propulsivo verso l'accoglienza del principio che la vita sia un bene disponibile – e che quindi il diritto al suicidio andrebbe giuridicamente tutelato – lo si deve ad alcune recenti sentenze legate a eventi drammatici che hanno coinvolto, sia emotivamente che razionalmente, l'opinione pubblica. Il riferimento va in primo luogo alla vicenda di Fabiano Antoniani – più noto come dj

Fabo – e a un'incongruenza inclusa nell'art. 580 del Codice penale¹⁰.

Il nodo giuridico della vicenda di Fabo, tetraplegico e non autonomo a respirare e alimentarsi per un incidente occorso nel giugno 2014, si stringe quando Marco Cappato (già esponente del Partito Radicale e oggi tesoriere dell'associazione Luca Coscioni), lo accompagna in auto in una clinica svizzera, dove morirà per suicidio medicalmente assistito il 27 febbraio 2017. Rientrato in Italia Cappato si autodenuncia, invocando l'art. 580. La procura milanese è 'costretta' al processo. Che si conclude solo il 23 dicembre 2020 – tra l'altro nella sconcertante indifferenza del Parlamento, invano chiamato a legiferare dalla Corte Costituzionale – quando l'Assise di Milano, sulla base della pronuncia della Corte n° 249 del 24 settembre 2019, conferma l'innocenza di Cappato dall'accusa di aiuto al suicidio, in quanto il fatto non sussiste¹¹.

In seguito a quella pronuncia si viene ad aprire uno spazio di legittimità per chi assiste persone che desiderano morire, confinandolo in quattro clausole restrittive, vale a dire limitatamente a soggetti: pienamente consapevoli, autonomi e capaci di prendere decisioni libere; manifestanti in modo esplicito il proposito di morire; affetti da malattie irreversibili; segnati da una sofferenza fisica o psichica da essi giudicata intollerabile. Difficile, a questo punto, insistere nel sostenere senza imbarazzo l'indisponibilità della vita. Così, anche i più irriducibili paladini della sacralità della vita umana potrebbero accettare l'idea di consentire – a chi ne fa richiesta – l'esercizio di questa innovativa opportunità esistenziale. Il vivere diventerebbe insomma una condizione incoercibile, non più e non mai un obbligo; e verrebbe interpretato come un 'diritto di libertà', cioè una possibilità di scelta. Dal diritto di vivere, allora, deriverebbe legittimamente il diritto di non vivere più.

D'altra parte, al di là delle sentenze, sono sotto gli occhi di tutti circostanze che la legge non può più trascurare e che non possono sfuggire a valutazioni di ordine sociale.

In primo luogo, cresce il numero di persone – centinaia ogni anno, in Italia, destinate ovviamente ad aumentare – che si vengono a trovare in condizioni di sofferenza estrema, non voluta e 'tecnologicamente procurata'.

Secondo, ci sono situazioni in cui

La vita umana
come bene
disponibile

Call for papers:
"Etica pubblica"

anche una sedazione palliativa terminale può risultare inappropriata, perché non coincidente con i valori profondi della persona: ad esempio, i soggetti malati ma non nell'imminenza della morte e che potrebbero vivere ancora a lungo.

Terza considerazione: ci sono individui impossibilitati per forza di cose a compiere da soli l'atto suicidale; alla loro sofferenza coatta si aggiunge l'ingiustizia discriminatoria dello Stato: uno Stato che oggi non difende la vita di chi, volendo morire, decide di sospendere le cure o di essere sottoposto a una sedazione palliativa terminale; che però difende la vita di chi, volendo morire, non è in grado di farlo da solo e chiede un aiuto per sopprimerla.

Una quarta considerazione riguarda le pratiche di fine vita aprono a un paradosso: il medico può 'lasciar morire', ma non può 'far morire', anche se questo diniego può provocare sofferenza e spreco di denaro pubblico; dovremmo piuttosto convenire che *il male morale e l'illegalità dell'uccidere non stanno nell'uccidere in sé, ma nell'uccidere senza il consenso* e al di fuori di quelle circostanze definite con precisione dalla sentenza 242/2019.

Inoltre, taluni oppositori della tesi indisponibilista si appellano al rischio di manipolazione delle persone vulnerabili, cioè di abusi per disfarsene attraverso incitamenti al suicidio assistito; ma – l'ho più sopra sottolineato – questa preoccupazione, pur legittima, non ha nulla a che fare con la buona medicina; il cui scopo, in quest'ambito, è far sì che le persone malate possano esprimere i loro autentici desideri; al morente non vanno estorte volontà contrarie a quanto pensa: va invece protetto dalle imposizioni altrui; insomma, nessuno dovrebbe trovarsi nella condizione di chiedere di morire a causa di un abbandono, di una carenza socio-sanitaria o di forzature psicologiche; chi desidera morire dovrebbe chiederlo perché è esattamente quello che vuole e il suo desiderio va soddisfatto se la sua situazione rientra fra quelle indicate dalla sentenza 242/2019; nel concetto di cura andrebbe quindi incluso l'aiuto a morire, inteso proprio come parte della prassi terapeutica e della sua cornice relazionale.

Infine, poco credibile è la preoccupazione che rendere la vita disponibile possa evocare scenari in cui tutto sarebbe permesso e ciascuno potrebbe fare di sé ciò che vuole; è vero il contrario, piuttosto; lo spazio aperto

dalla disponibilità va infatti riempito da scelte responsabili perché disporre della propria vita è il pre-requisito per individuare i modi per darle in senso e uno scopo eticamente profilati.

6. CONCLUSIONI

In questo articolo ho fornito elementi di sostegno a chi già considera la vita un bene individualmente disponibile e qualche dubbio a chi sostiene la tesi opposta. Per una sintesi conclusiva mi concentro su alcune riflessioni di fondo.

1) Di fronte a valori confliggenti in tal misura da delineare posizioni non conciliabili, uno Stato laico dovrebbe evitare il dominio dell'una sull'altra e favorire invece un bilanciamento fra diritti fondamentali¹² per far convivere i due principi antitetici di indisponibilità della vita e di autodeterminazione, entrambi costituzionalmente protetti. La differenza delle due posizioni, però, è evidente. La tesi indisponibilista garantirebbe ai suoi fautori di sottrarsi al suicidio volontario, qualora la legge ne contemplasse l'agevolazione. Impedirebbe però ai disponibili di fruirne, abrogando la loro autodeterminazione, escludendo la possibilità del bilanciamento e finendo per assumere un ruolo di supremazia tirannica. Insomma, è la prospettiva disponibilista a comportare il minor sacrificio di diritti, all'insegna del sintetico principio 'nessuno sia obbligato, nessuno sia impedito'.

2) La tesi indisponibilista apre a un'aporia. Se la vita umana non fosse a disposizione di alcuno, allora nessuno potrebbe compiere alcun gesto sulla vita di chiunque, nemmeno in presenza di consenso libero ed esplicito. Non solo, ma affermando l'indisponibilità della vita, automaticamente la si metterebbe a disposizione di chi la considera indisponibile, cioè di un ordinamento giuridico che sostiene tale principio e quindi, in pratica, dei giudici e dello Stato. Questo automatismo finirebbe dunque per schiacciare le esigenze di quanti, invece, desiderano mantenere il governo della loro vita, compreso il suo momento più estremo.

3) In un Paese in cui laicità e pluralismo sono valori costituzionali e le evidenze esibite dalla ricerca scientifica – in particolare quella in ambito bio-medico – vengono riconosciute come fondamentali per ridurre le disuguaglianze, migliorare la stabilità sociale e garantire la solidità della democrazia, la strada per ammettere anche sul piano giuridico che la vita

è un bene disponibile sembra senza ritorno. Il contenzioso non può che ricucirsi, una terza via non è logicamente contemplata.

4) La tesi disponibilista concede a ciascuno di poter morire secondo le proprie convinzioni: il cristiano da cristiano, il musulmano da musulmano, il buddista da buddista, l'ateo da ateo. Ognuna di queste convinzioni ha le sue ragioni: chi le assume non deve esplicitarle, non è obbligato a farlo, perché sono le sue ragioni, tutte meritorie di rispetto. Queste ragioni aprono a scelte egualmente nobili: è nobile sopportare qualsiasi dolore in nome d'una fede religiosa ed è nobile non voler vedere degradata l'esistenza da sofferenze atroci e giudicate prive di senso; è nobile voler vivere attaccati a un respiratore ed è nobile decidere di staccarsene in nome del rifiuto di qualsiasi degrado fisico o spirituale. Anche l'uscita di scena dovrebbe conservare una sua bellezza e una sua dignità e a ciascuno andrebbe lasciata la libertà creativa di comporle. Nessuno potrà mai vincere la partita con la morte. Ma quantomeno a ciascuno andrebbe garantito il diritto di giocarsela a modo suo, rendendolo il legale titolare della propria vita.

La vita umana
come bene
disponibile

Call for papers:
"Etica pubblica"

NOTE

1. Il termine 'salute' è qui inteso secondo la definizione storica stilata nel 1946 dall'Organizzazione Mondiale della Sanità: «Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity» (OMS, 1996).

2. «Sono io che do la morte e faccio vivere» (Deuteronomio, 32, 39).

3. Vedi Gruppo di lavoro sui problemi etici posti dalla scienza, della Tavola Valdese (1998).

4. Art. 5 CC: «Gli atti di disposizione del proprio corpo sono vietati quando cagionino una diminuzione permanente della integrità fisica, o quando siano altrimenti contrari alla legge, all'ordine pubblico o al buon costume».

5. Art. 32 Costituzione, secondo comma: «Nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana».

6. Art. 13 Costituzione, primo comma: «La libertà personale è inviolabile».

7. Art. 17 Codice di Deontologia Medica, 2014: «Il medico, su richiesta del paziente, non deve effettuare né favorire atti finalizzati a provocare la morte». La Federazione ordinistica ha attenuato questa posizione nel gennaio 2020, quando il Comitato centrale ha stabilito che non è passibile di sanzione disciplinare il medico che liberamente sceglie di agevolare il suicidio, laddove esistano le condizioni poste dalla Consulta. L'attenuazione è blanda, ma è un chiaro segnale della svolta in materia di disponibilità della vita.

8. Se la Costituzione contiene due principi confliggenti e antitetici, allora converrebbe modificare uno dei due, convergendo su quello ritenuto prevalente per il bene comune.

9. Se il suicidio non è né vietato né punito dalla legge, non si capisce perché dovrebbe esserlo l'aiuto al suicidio. Il bioeticista cattolico Engelhardt (1999: 372) scrive con efficacia: «Nell'ottica morale laica generale, il divieto di suicidio, di suicidio assistito e di eutanasia non è altro che un tabù, un complesso di proibizioni radicate in considerazioni etiche ereditate dal passato, ma che non ci appaiono più degne di essere

prese sul serio. In questo contesto, le loro radici si perdono nell'oblio e l'accesso al suicidio diventa un diritto costituzionale plausibile».

10. Art. 580 CP: «Chiunque determina altri al suicidio o rafforza l'altrui proposito di suicidio, ovvero ne agevola in qualsiasi modo l'esecuzione, è punito, se il suicidio avviene, con la reclusione da cinque a dodici anni». L'incongruenza del testo riguarda l'equiparare chi istiga al suicidio a chi lo agevola.

11. Con la sentenza 242/2019 la Corte Costituzionale dichiara l'illegittimità dell'art. 580 CP nella parte in cui non esclude la punibilità di chi agevola l'esecuzione del proposito di suicidio, autonomamente e liberamente formatosi, di una persona capace e consapevole, tenuta in vita da trattamenti di sostegno vitale e affetta da una patologia irreversibile, fonte di sofferenze fisiche o psicologiche che ella reputa intollerabili, sempre che tali condizioni e le modalità di esecuzione siano state verificate da una struttura pubblica del servizio sanitario nazionale, previo parere del Comitato etico territorialmente competente. Alla 242/2019 si aggiunge la sentenza in merito a un'identica vicenda, quella di Davide Trentini, affetto da sclerosi multipla: nel luglio 2020 l'Assise di Massa assolve Marco Cappato e Mina Welby, che avevano accompagnato Trentini in Svizzera il 13 aprile 2017. Il testo di una legge sulla questione resta ancora da scrivere.

12. Per una panoramica introduttiva ed equilibrata del rapporto fra principi confliggenti si veda Nussbaum (2009), che delinea con chiarezza i rischi opposti di una religione di stato preminente e di una rigida posizione antireligiosa.

BIBLIOGRAFIA

Baranzke, H. (2012). Sanctity-of-Life – A Bioethical Principle for a Right to Life? *Ethical Theory and Moral Practice*, 15, 295-308.

Beauchamp, T. L., Childress, J. F. (2019). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press.

Benanti, P., Compagnoni, F., Fumagalli, A., Piana, G. (a cura di) (2021). *Teologia Morale*. San Paolo.

Borsellino, P. (2020). Il dibattito e le innovazioni normative sul fine vita attraverso la lente della dicotomia indisponibilità/disponibilità della vita nella riflessione di Giovanni Fornero. *notizie di POLITEIA*, XXXVI, 140, 133-139.

Del Vecchio, G. (1928). *Morte benefica*. Bocca.

Engelhardt, H. T. (1999). *Manuale di Bioetica*. Il Saggiatore.

Fiandaca, G. (2020). Le questioni di fine-vita tra filosofia e diritto. *notizie di POLITEIA*, XXXVI, 140, 126-132.

Fornero, G. (2020). *Indisponibilità e disponibilità della vita. una difesa filosofico giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria*. UTET.

Gruppo di lavoro sui problemi etici posti dalla scienza della Tavola Valdese. (1998). *L'eutanasia ed il suicidio assistito*. <https://www.chiesavaldese.org/documents/eutanasia.pdf>

Lecaldano, E. (2002). *Dizionario di bioetica*. Laterza.

Nussbaum, M. C. (2009). *Libertà di coscienza e religione*. Il Mulino.

OMS (1996). *The World health report: 1996: fighting disease, fostering development / report of the Director-General*. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/36848>

Rachels, J. (2007). *Quando la vita finisce. La sostenibilità morale dell'eutanasia*. Sonda.

Sgreccia, E. (2007). *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*. Vita e Pensiero.

Veronesi, U., Macellari, G. (2016). *Manuale di Etica per il giovane medico*. Franco Angeli.

La vita umana
come bene
disponibile

Call for papers:
"Etica pubblica"

Geoetica: un'etica per la relazione tra gli esseri umani e la Terra

Geoethics: an ethics for the relationship between humans and the Earth

SILVIA PEPPOLONI¹
GIUSEPPE DI CAPUA²
silvia.peppoloni@ingv.it

AFFILIAZIONE

1. INGV – Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia
2. IAPG – International Association for Promoting Geoethics

SOMMARIO

Gli esseri umani vivono in una società globalizzata, smaterializzata nella sua spazialità e temporalità, tecnologizzata, sempre più omogeneizzata nelle forme culturali e nelle strutture economiche, con accresciute disuguaglianze nel riconoscimento dei diritti umani e nelle possibilità di autodeterminazione e di accesso alle risorse naturali. La pandemia da SARS-CoV-2 ha evidenziato criticità e potenzialità della società globalizzata. I cambiamenti ambientali antropogenici, che modificano le caratteristiche fisico-chimico-biologiche del sistema Terra, costituiscono una minaccia analoga se non più grave per l'abitabilità del pianeta da parte dell'umanità e di molte altre specie viventi. Affrontare urgentemente tali cambiamenti richiede una forte cooperazione internazionale tra gli Stati. Allo stesso tempo è necessario che le comunità umane condividano principi e valori su cui fondare nuove forme di relazione tra esseri umani e natura. In tale prospettiva, la geoetica si propone come etica globale di un mondo complesso, fondata sui principi di dignità, libertà e responsabilità.

PAROLE CHIAVE

Geoetica
Pandemia SARS-CoV-2
Riscaldamento globale
Cambiamenti antropogenici
Società globalizzata
Sviluppo sostenibile

ABSTRACT

Human beings live in a globalized society, dematerialized in its spatiality and temporality, technologized, increasingly homogenized in cultural forms and economic structures, with increased inequalities in the recognition of human rights and in the possibilities of self-determination and access to natural resources. The SARS-CoV-2 pandemic has highlighted the criticality and potential of the globalized society. Anthropogenic environmental changes, which modify the physical-chemical-biological characteristics of the Earth system, pose a similar if not more serious threat to the habitability of the planet by humanity and many other living species. Addressing such changes urgently requires strong international cooperation among States. At the same time, it needs that human communities share principles and values on which to base new forms of relationship between human beings and nature. In this perspective, geoethics is proposed as global ethics for a complex world, founded on the principles of dignity, freedom and responsibility.

KEYWORDS

Geoethics
SARS-CoV-2 pandemic
Global warming
Anthropogenic changes
Globalized society
Sustainable development

Geoetica: un'etica
per la relazione
tra gli esseri umani
e la Terra

Call for papers:
"Etica pubblica"

DOI: 10.53267/20210104



1. DALLA PANDEMIA AL RISCALDAMENTO GLOBALE: UNA CRISI DELL'ESSERE UMANO

La pandemia da SARS-CoV-2 ha evidenziato la grande vulnerabilità della moderna società globalizzata. In essa, una perturbazione socio-naturale generata localmente può evolversi secondo modalità non facilmente prevedibili, propagandosi velocemente negli ecosistemi umani fino ad assumere una dimensione planetaria.

Tuttavia, in questa contingenza si è constatato anche un risvolto positivo: la società globalizzata ha mostrato una buona capacità di reazione alla 'perturbazione' provocata dal virus, che si è concretizzata nella rapida messa a punto di vaccini. Una tale risposta è stata possibile grazie all'immediata circolazione delle informazioni scientifiche e alla cooperazione internazionale dei gruppi di ricerca, alle capacità tecnologiche e industriali degli Stati più avanzati nella produzione e distribuzione delle fiale di vaccino e all'azione dei governi nel gestire una campagna vaccinale dalle dimensioni mai sperimentate prima. D'altra parte non si può non menzionare il 'nazionalismo vaccinale' e l'inequità nella distribuzione dei vaccini, fenomeni inequivocabili delle diseguaglianze che affliggono l'umanità e che stanno rallentando l'uscita dalla pandemia.

Ci vorrà tempo per analizzare in dettaglio tutte le implicazioni collegate alla pandemia del SARS-CoV-2 (Pavone, 2020), ma è già possibile trarre qualche conclusione generale, utile per inquadrare altri problemi che affliggono l'umanità.

1) L'interazione tra le comunità umane è ormai talmente stretta che si può legittimamente parlare di società globalizzata. Tale condizione è certamente legata a motivi economici, per lo più realizzatisi negli ultimi cinquecento anni, con un'accelerazione nell'ultimo trentennio. Tuttavia, oggi le diverse realtà umane condividono per gran parte una globalizzazione di necessità, aspettative, esigenze, e un'interdipendenza che Edgard Morin (2020) definisce «senza solidarietà».

2) Le catene di approvvigionamento delle materie prime e delle merci, così come le reti infrastrutturali, connettono capillarmente ogni continente. Attraverso tali catene transitano beni materiali e immateriali. E insieme agli oggetti, circolano anche idee e visioni del mondo, nonché paure e

speranze, come è sempre avvenuto nel passato. Ma nel nostro tempo questo fenomeno ha assunto una dimensione ed una pervasività senza uguali nella storia.

3) Le reti di connessione planetaria, tra cui anche internet, consentono relazioni a così alta velocità che fenomeni locali tendono molto velocemente a produrre effetti anche a grande distanza dal loro luogo di origine.

Comunità umane, catene di approvvigionamento (o del valore), reti di connessione sono solo alcuni degli elementi che costituiscono la nicchia ecologica umana, ovvero quello spazio che gli esseri umani modellano incessantemente da migliaia di anni (Ellis et al., 2021), insieme o in contrasto con la natura, per poter abitare il sistema Terra, modificandone spesso inconsapevolmente ecosistemi e dinamiche socio-ecologiche secondo meccanismi complessi di azione e retroazione. Il cambiamento del clima non è che uno dei processi di modifica antropogenica del pianeta in corso (Meneganzin et al., 2020). Gli effetti che la pandemia ha avuto e sta ancora avendo sulle economie del mondo, sulle politiche dei governi, sulla vita delle singole persone sono una blanda anticipazione degli effetti ben più gravi causati dalle immissioni antropogeniche di gas serra nell'atmosfera, che si cominciano a manifestare in varie parti della Terra e che avvengono con crescente intensità da circa duecentocinquanta anni: anche in questo caso, le 'perturbazioni' sociali e ambientali indotte a scala locale e regionale si ripercuotono velocemente su scala planetaria.

Il denominatore comune tra pandemia e riscaldamento globale è costituito dall'insana relazione che l'umanità ha costruito con l'ambiente naturale (inteso nelle sue componenti biotiche e abiotiche) e la dicotomia tra umano e natura appare oggi sempre più una negazione della radice epistemica che ci lega alla nostra stessa naturalità, alla nostra stessa appartenenza a quel processo straordinario che è l'evoluzione naturale. Tale scissione sembra autoalimentarsi fino a determinare una dissociazione dell'essere umano con parti della propria umanità. In questo processo hanno avuto il sopravvento gli atteggiamenti egoistici dell'individuo e dei gruppi umani, che hanno costruito una visione dell'altro da sé come un oggetto da dominare e non come un soggetto di relazione. Contemporaneamente è avvenuta la

smaterializzazione del legame con i luoghi fisici, l'a-territorialità di cui parla il sociologo Ferrarotti (2009), e lo schiacciamento sul presente dei tempi dell'esperienza umana, che tende a dissolvere i nessi di causalità tra i fenomeni della natura, le cui dinamiche invece spesso si svolgono in tempi molto lunghi, al di fuori della comune percezione umana. In questa realtà indefinita e liquida, slegata dallo spazio e dal tempo, l'essere umano si trova a vivere un'astrazione, senza collegamento con una natura materiale, tangibile, senza percezione sensoriale dei fenomeni e contatto con i luoghi, gli ecosistemi, la geodiversità e la biodiversità. D'accordo con Michel Serres (1991) si può affermare che «abbiamo perduto il mondo».

Lo sviluppo tecnologico è stato sia l'effetto che la causa di questo cambiamento. La tecnologia continua ad oscillare costantemente tra due polarità: da un lato essa è lo straordinario strumento prodotto dalla creatività umana, al servizio del progresso materiale e culturale delle nostre società; dall'altro è un formidabile grimaldello in grado di scardinare l'autentica umanità dell'essere umano e favorirne l'omogeneizzazione ingegnerizzata (cyborghizzazione), attuando quella volontà di potere e prevaricazione dell'umano sull'umano (ne è un esempio la bomba atomica) e dell'umano sulla natura (come avviene nell'alterazione dei cicli biogeochimici).

Che la tecnologia senza etica fosse un rischio concreto per l'umanità era evidente per il filosofo tedesco Hans Jonas (1903-1993) già sul finire degli anni Settanta del secolo scorso. Jonas richiamava la società ad un impegno nuovo: quello di preoccuparsi anche delle conseguenze degli sviluppi tecnologici per le generazioni future. Il principio di responsabilità (Jonas, 2009) era la sua proposta per ancorare l'agire umano ad un solido criterio etico in un mondo tecnologizzato, svincolandolo in tal modo da una logica operativa costretta sul presente. Per Jonas le capacità umane moderne di manipolare il pianeta, con effetti distruttivi anche a lungo termine, impongono un agire le cui conseguenze consentano la continuità della vita umana, e quindi delle generazioni future, sulla Terra.

In questa prospettiva, i governi e le opinioni pubbliche che si sono succeduti negli anni non hanno avuto la stessa capacità di Jonas di guardare al presente e tanto meno al futuro di un mondo in rapida evoluzione. Il

vertiginoso sviluppo tecnologico degli ultimi decenni è stato usato per alimentare una nuova fase economica in perfetta continuità con il passato, senza che ad esso si affiancasse anche una profonda riflessione culturale, etica, sociale e ambientale sulle sue stesse conseguenze e su un'idea di progresso umano che andasse oltre la visione di gruppi specialistici.

È evidente che questa frattura debba essere sanata, poiché i cambiamenti antropogenici in atto non possono essere affrontati solo da scienza e tecnica, o da ristrette élite politiche, economiche e finanziarie. Questi fenomeni hanno un profondo impatto su una società globalizzata come l'attuale e pertanto esigono risposte da una comunità umana globale, attraverso la condivisione di esperienze, proposte, idee e metodi per la loro attuazione.

Il riscaldamento globale antropogenico con i suoi numerosi fenomeni associati è un fatto scientificamente accertato (Head et al., 2021; IPCC, 2021; Jouffray et al., 2020; Ripple et al., 2020 e 2021) e alcuni governi ne sono a conoscenza dagli anni '60. Nonostante la comunità scientifica ne avesse già segnalato la gravità e imputato le cause alle emissioni di anidride carbonica (CO₂) derivanti dall'uso delle fonti energetiche fossili (The White House, 1965), tuttavia fino a pochi anni fa il tema del riscaldamento globale era stato di fatto escluso dalle agende politiche, per ripresentarsi prepotentemente nel dibattito pubblico solo negli ultimi dieci anni grazie all'impegno dei movimenti ambientalisti e giovanili. Al contrario, la questione ambientale è entrata pesantemente nel marketing commerciale, che ha puntato sul concetto di sostenibilità per veicolare nuovi messaggi di vendita.

Oggi, le questioni ambientali planetarie sono state finalmente incluse tra i temi politici da dibattere al più alto livello delle relazioni tra i governi. Tuttavia, sembra ancora lontano l'inizio di una reale modifica dei paradigmi economici, finanziari, sociali, culturali, politici che hanno causato un'eccessiva pressione antropica sull'ambiente e il deterioramento degli ecosistemi.

Le azioni messe in campo dagli Stati per cambiare la traiettoria di sviluppo (come l'Accordo di Parigi della COP21¹ o le decisioni prese durante la COP26²) sono insufficienti, per lo più dettate da logiche attendiste che sembrano auspicare futuri interventi

salvifici della ricerca scientifica e della tecnologia, piuttosto che avviare una chiara assunzione di responsabilità nella costruzione di un futuro più sostenibile e rispettoso dei sistemi socio-ecologici.

Purtroppo la crisi ambientale è profonda e i parametri che gli scienziati utilizzano per tracciarne l'andamento nel tempo non danno adito ad ambiguità (Jouffray et al., 2020; Ripple et al., 2020, 2021; Callaghan et al., 2021; Head et al., 2021). Essa è in primo luogo una crisi dell'essere umano, una crisi di civiltà, soprattutto di quella Occidentale, generata dall'irresponsabilità delle classi dirigenti e dalla deresponsabilizzazione degli individui verso le questioni comuni (Peppoloni e Di Capua, 2021a).

Tutto questo sottolinea anche un apparente paradosso. Infatti, sono state le élite del potere a scegliere di indirizzare la società su traiettorie di insostenibilità eco-sistemica, inducendo la modifica dei comportamenti individuali e amalgamando bisogni e aspettative nella civiltà dei consumi di massa (Bonneuil e Fressoz, 2019). Di contro, una volta che il problema ambientale è esploso in tutta la sua drammaticità, sono state le grandi multinazionali dell'energia e del commercio, in primis quelle petrolifere, ad iniziare a promuovere iniziative finalizzate a distogliere l'attenzione dalle proprie responsabilità nei confronti del riscaldamento globale, per concentrarla sull'irresponsabilità dei comportamenti consumistici individuali (Oreskes e Conway, 2019).

In questo quadro complesso e fosco, occorre ripensare l'etica quale strumento indispensabile per avviare una rigenerazione della società umana, per renderla più inclusiva, equa, socialmente solidale ed ecologicamente orientata nelle sue scelte. Tale rigenerazione deve partire dagli individui, come auspicato da Morin (2020) e dovrebbe tener conto di quattro considerazioni fondamentali.

a) La questione ambientale è un problema planetario che si svilupperà nell'arco di diverse generazioni. L'insieme degli esseri umani e degli elementi socio-culturali, economici, ingegneristici e tecnologici da loro prodotti esercita una forte pressione sugli ecosistemi e sulle risorse naturali. Infatti, l'umanità non tiene conto dei confini planetari e delle soglie di sostenibilità sistemica (Rockström et al., 2009; Steffen et al., 2015) per costruire il proprio spazio vitale (l'atmosfera). Per questa ragione, nei prossimi decenni il superamento di

punti di non ritorno ecologici indurrà modifiche sostanziali al sistema Terra, che potrebbero rivelarsi incompatibili con il mantenimento dell'abitabilità del pianeta per la specie umana (Steffen et al., 2018; Lenton et al., 2019).

b) La questione ambientale è anche l'effetto degli enormi squilibri politici, economici e sociali esistenti sulla Terra: affrontarla in modo consapevole ed efficace implica dover allo stesso tempo riconsiderare le strutture politiche, i modelli economici di riferimento e le questioni sociali. Esistono disuguaglianze nei diritti umani, politici e di accesso alle risorse, sia in ambiti nazionali che a livello internazionale, che alimentano la crisi ambientale e che la crisi ambientale a sua volta influenza.

c) Le soluzioni ai problemi ambientali globali possono essere ricercate solo attraverso una diffusa cooperazione internazionale. I cambiamenti globali antropogenici non conoscono nessun tipo di confine e pertanto esigono risposte concertate a livello planetario. Per questa ragione, nel mondo globalizzato non può esserci soluzione a un problema senza condivisione e solidarietà.

d) La ricerca di risposte e soluzioni comuni, presuppone lo sviluppo di una coscienza planetaria condivisa dalle diverse comunità umane, di un quadro valoriale di riferimento su cui fondare il senso di appartenenza a una «comunità di destino» (Morin, 2015, 2020), quella dimensione di compartecipazione e di solidarietà che ci consentirà di costruire il futuro della vita umana sul pianeta.

La geoetica (Peppoloni e Di Capua, 2021b), sviluppata con l'obiettivo di ridefinire la nostra relazione di umani con il sistema Terra, costituisce oggi una proposta per affrontare le attuali sfide globali, fornendo un sistema di principi e valori, nonché metodi e strumenti per la loro applicazione, condivisibili a livello transnazionale, che possono efficacemente accompagnare la rigenerazione etica necessaria per indirizzare l'umanità verso nuove traiettorie di progresso.

2. LA GEOETICA PER DARE CONCRETEZZA A UN UMANESIMO ECOLOGICO

La geoetica intende promuovere nella società un atteggiamento analitico, critico e scientificamente fondato nei confronti delle problematiche riguardanti l'interazione tra l'essere umano e l'ambiente naturale, definendo ca-

tegorie culturali, principi ideali e valori comportamentali basati sull'esperienza e sulla conoscenza scientifica (Peppoloni et al., 2019; Peppoloni e Di Capua, 2020, 2021a,b,c), ritenendo che questi possano contribuire a guidare gli esseri umani verso scelte individuali e sociali più responsabili ed ecologicamente orientate. Trasferire questo atteggiamento alla società intesa in tutte le sue componenti (dai decisori politici, ai legislatori, ai tecnici, ai mass media, ai cittadini) significa favorire quel cambiamento culturale prodromico alla modifica degli attuali paradigmi operativi della società globalizzata.

La geoetica è stata definita come «la ricerca e la riflessione sui valori che sono alla base di comportamenti e pratiche appropriati, ovunque le attività umane interagiscano con il sistema Terra» (Peppoloni e Di Capua, 2015: 4; Peppoloni e Di Capua, 2021c: 19; Peppoloni et al., 2019: 30). In questa definizione è presentato l'oggetto della sua riflessione, il perimetro della sua analisi e della sua prassi, ponendo l'accento sulla necessità di identificare i valori su cui fondare una relazione più responsabile e funzionale con il pianeta inteso come sistema. Inoltre, «la geoetica si occupa delle implicazioni etiche, sociali e culturali della conoscenza, della ricerca, della pratica, dell'educazione e della comunicazione delle geoscienze e del ruolo sociale e della responsabilità dei geoscientisti nel condurre le loro attività» (Peppoloni e Di Capua, 2015: 4-5; Peppoloni e Di Capua, 2021c: 19; Peppoloni et al., 2019: 30). Si sottolinea la centralità delle geoscienze (o scienze della Terra), quale *corpus* di conoscenze tecnico-scientifiche e di pratiche, che da un lato permettono di comprendere i modi di funzionamento del sistema Terra, dall'altro contribuiscono alla costruzione e alla diffusione di una cultura scientifica su cui basare una più corretta gestione delle interazioni tra le comunità umane e i sistemi geo-ecologici (Peppoloni e Di Capua, 2021b).

Ma l'urgenza di affrontare problemi come l'inquinamento, la ricerca di nuove fonti energetiche e minerarie, l'innalzamento delle temperature medie del pianeta, la scarsità di acqua dolce, l'incremento del numero di disastri innescati da fenomeni naturali e antropogenici, la perdita di biodiversità, la desertificazione, la deforestazione specie nelle aree tropicali, come pure la necessità di migliorare la risposta adattativa ai cambiamenti climatici, richiedono un nuovo impegno non solo sul piano scientifico, da

parte degli scienziati, ma anche sul piano socio-culturale ed economico, da parte dell'intero corpo sociale. È in questa prospettiva che la società deve rinnovare le strutture e le forme concettuali che definiscono la sua identità, gli obiettivi programmatici e la capacità di azione. Del resto, non è realistico attendersi una qualsiasi transizione energetica senza che mutino i riferimenti culturali ed etici delle società capitaliste, che si riflettono nelle scelte ecologiche e di sostenibilità operate dai governi e dagli operatori di settore (Peppoloni e Di Capua, 2021).

Nell'attuale momento storico l'umanità si trova a un bivio etico: deve scegliere se continuare a sovra-sfruttare le risorse del pianeta e a trascurare le complesse dinamiche fisico-chimico-biologiche del sistema Terra, oppure se cambiare anche in modo radicale i sistemi economici e finanziari dominanti e riformare i sistemi politici.

Le geoscienze stanno chiarendo con sempre maggiore accuratezza le profonde interconnessioni e i delicati equilibri del pianeta, l'irreversibilità di alcuni fenomeni e quindi la necessità di adattarsi ai cambiamenti, minimizzandone ove possibile gli effetti negativi e riducendo l'impatto antropico sui processi e le dinamiche naturali. In questo scenario, gli scienziati si stanno facendo promotori di una presa di coscienza collettiva che incoraggi lo sviluppo di una cooperazione globale, in grado a sua volta di affrontare le problematiche ambientali e sanitarie che interessano l'umanità nel suo complesso, indipendentemente dalle differenze politiche, sociali, economiche e culturali delle realtà locali. Lungi dal considerare gli scienziati come depositari della verità e della corretta visione del futuro, come sottolineano anche Bonneuil e Fressoz (2019), la geoetica li richiama piuttosto al dovere etico di mettere a servizio della società le proprie conoscenze scientifiche, e di «collegare la conoscenza scientifica al senso del valore della società – a ciò che è giusto, a ciò che è sbagliato, a ciò che è importante» (Zen, 1993: 2). Inoltre, sottolinea l'impegno di chi fa scienza a dialogare con i non esperti, con le persone comuni, ovvero con i fruitori ultimi dei loro risultati scientifici, condividendo conoscenze e valori che portino a considerare un futuro comune (Bobrowsky et al., 2017). Ma oltre all'impegno sociale degli scienziati, sarebbe necessaria la mobilitazione generale di tutta la società per influenzare i governi ed esercitare un'azione politica scevra

Geoetica: un'etica
per la relazione
tra gli esseri umani
e la Terra

Call for papers:
"Etica pubblica"

da logiche temporali ristrette, capace di progettare un futuro di maggiore sicurezza, salute e sostenibilità.

Ogni individuo, in quanto 'agente umano', può beneficiare del quadro di riferimento culturale, etico e sociale che la geoetica propone quale base di partenza per orientare i comportamenti e le azioni più funzionali alla costruzione di una nuova società.

Il progetto di una società del benessere, del consumo, della ricchezza ha permesso a una larga parte del mondo di affrancarsi dalla povertà, di poter curare le malattie, di studiare e lavorare per migliorare la propria condizione materiale e sociale. Ma purtroppo questo processo è avvenuto con l'esclusione di una grande fetta di umanità e ha determinato nel tempo aumento di disuguaglianze e prevaricazioni sul piano politico, sociale e culturale, mentre sul piano ambientale ha prodotto inquinamento incontrollato e riduzione della biodiversità.

Dal punto di vista della geoetica, occorre accrescere la coscienza ambientale e sociale dei singoli individui, dal momento che solo persone progressivamente più informate e consapevoli delle problematiche che affliggono il pianeta saranno capaci di assumersi la responsabilità delle proprie scelte e azioni all'interno degli ecosistemi, coniugando il perseguimento del proprio benessere col rispetto degli altri esseri umani, di tutte le altre forme viventi e degli elementi abiotici, col fine di garantire condizioni di vita accettabili su tutto il pianeta (Peppoloni et al., 2019).

Caratteristica distintiva della geoetica è di essere centrata sull'agente umano, che è posto al centro di un sistema etico di riferimento, fondato su tre inderogabili principi: dignità, libertà e responsabilità. In tale sistema co-esistono valori individuali, sociali e ambientali che da quei principi derivano (Peppoloni e Di Capua, 2021b).

La dignità si esprime riconoscendo il valore intrinseco di tutti gli elementi che compongono i sistemi socio-ecologici e presuppone il rispetto di sé e dell'altro da sé. Pertanto, nella geoetica essa si attua nel riconoscimento di valore di un ente nell'architettura relazionale che costituisce il suo ecosistema di appartenenza, e per estensione il sistema Terra.

La libertà è il requisito fondamentale, il presupposto necessario per

scegliere e quindi agire eticamente. Rappresenta la condizione esistenziale dell'agente umano grazie alla quale è in grado di pensare, elaborare e scegliere senza vincoli esterni che ne limitino le facoltà intellettuali e operative. La responsabilità è il criterio etico che guida l'azione dell'agente umano, che accetta il proprio ruolo all'interno del sistema Terra e tiene conto delle possibili conseguenze, anche negative, delle proprie azioni. Gli esseri umani sono esseri complessi e come tali hanno la responsabilità di agire in accordo con la loro complessa natura biologica, emotiva e razionale. Agire in conformità implica conoscere se stessi, essere consapevoli delle proprie possibilità e dei propri limiti, riconoscersi come esseri morali e quindi in grado di porsi problemi etici e fare scelte etiche, e da questa consapevolezza cercare di comprendere il mondo e di agire secondo le proprie capacità e possibilità.

Il principio di responsabilità sostiene l'azione umana all'interno dei differenti livelli d'interazione (o domini di esperienza dell'individuo, o domini della geoetica): il sé, il/i gruppo/i sociale/i di appartenenza (compresi quelli professionali), la società e le generazioni future, l'ambiente (Peppoloni e Di Capua, 2015, 2020, 2021b; Bobrowsky et al., 2017; Peppoloni et al., 2019; Mogk e Bruckner, 2020). Questi livelli diventano consecutivamente più ampi, complessi e intricati all'ampliarsi della sfera d'azione di ciascuna persona.

La geoetica definisce l'unità d'azione umana nei vari domini relazionali. L'integrità guida i comportamenti coerenti all'interno di ciascuno dei domini, arricchendo di significato l'esistenza umana: l'individuo assume un dovere verso se stesso, verso gli altri e progressivamente verso sfere di interazione più ampie, fino a comprendere l'intero sistema Terra. E attraverso questo processo la geoetica spinge ogni individuo a sentirsi e a diventare parte del tutto, nel riconoscimento dell'unicità indissolubile di ogni essere umano. Percepirsi al centro di se stessi non è un atteggiamento egoistico, ma al contrario espressione della pienezza della propria autenticità di essere umano; è riconoscere quell'identità di specie, che richiama il concetto di 'identità terrestre' di Morin (2015), attraverso cui dare valore a ciò che è altro da se stessi.

La geoetica si caratterizza anche come un'etica della virtù, in cui il *modus vivendi* si articola attraverso

il recepimento nella prassi di valori culturali, sociali e ambientali: tra essi, la sostenibilità, l'adattamento, la prevenzione, l'educazione alla cultura geo-ambientale e al metodo scientifico. La geoetica evidenzia la necessità che si stabiliscano principi e valori di riferimento comuni degli individui, in quanto non si può prescindere dalla loro dimensione di interazione sociale e di organizzazione comunitaria. La responsabilità è il ponte che lega la coltivazione delle virtù nello sviluppo di un solido carattere morale da parte del singolo individuo e la sua azione nell'ambito vasto delle relazioni in cui è immerso. In tal senso la geoetica è un'etica della virtù, ma anche un'etica della responsabilità, poiché implica la presa in carico consapevole delle conseguenze del proprio agire in un sistema di relazioni complesse, che saranno inevitabilmente modificate dalle proprie scelte.

All'essere umano, quale soggetto morale, è affidato il compito di risolvere la crisi ambientale planetaria, attraverso la presa di coscienza della necessità di cambiare i suoi modi di relazione con il pianeta, con le sue risorse e le altre entità biotiche e abiotiche che lo costituiscono (Peppoloni e Di Capua, 2021b).

Lo sviluppo sostenibile, concetto originariamente proposto in riferimento all'uso delle risorse naturali (WCED, 1987), oggi è utilizzato a livello globale anche in relazione a temi più specificamente legati alla condizione umana, come i 17 obiettivi per lo sviluppo sostenibile (Giovannini, 2018) inseriti nell'Agenda 2030 delle Nazioni Unite³.

Nella visione della geoetica il concetto di sviluppo sostenibile viene ridefinito per legarlo senza ambiguità al progresso dell'umanità. Così, piuttosto che di sviluppo sostenibile, si ritiene più corretto parlare di uno sviluppo umano responsabile (Peppoloni e Di Capua, 2020).

Il progresso umano non avviene solo in termini economici, ma anche sociali, culturali, politici, e pertanto deve realizzarsi nel rispetto dei diritti umani e dei delicati equilibri ecosistemici di cui l'essere umano è parte integrante. In questa prospettiva, esso può dar vita ad un umanesimo ecologico (Peppoloni e Di Capua 2020, 2021b), in cui l'essere umano diventa consapevole da un lato della sua complessità, unicità e centralità in quanto agente modificatore dell'ambiente, dall'altro anche della sua elementarità decentrata all'in-

terno dell'ecosistema naturale. In tal senso, l'umanesimo ecologico permette di superare i contrasti presenti nelle diverse posizioni dell'etica ambientale riguardanti il nesso essere umano-natura (antropocentrismo debole e forte, biocentrismo, ecocentrismo con la sua estensione geocentrica). Tali posizioni, pur nel tentativo progressivo di superare le rigidità presenti in ognuna di esse, tuttavia prese singolarmente non sembrano rispondere alla complessità umana e superare la dicotomia tra l'essere umano e la natura. Del resto, le visioni biocentriche ed ecocentriche/geocentriche fanno capo a concetti sviluppati ed espressi dall'essere umano, quindi inevitabilmente antropocentrici, rappresentando simbolicamente la nostra percezione di un mondo di relazioni a cui attribuiamo un significato etico. Dunque, discendono da un inevitabile antropocentrismo di specie, che come umani ci fa percepire le cose in una maniera e da una posizione che non possono non essere antropocentriche, con riferimento alla nostra relazione con l'altro da noi stessi. Concepire l'antropocentrismo in questi termini, cioè riferendosi all'inevitabile percezione che la specie umana ha della propria posizione sulla Terra (Viola, 1995), non è in contraddizione con il rispetto della natura (Passmore, 1974) e con l'agire responsabile nei suoi confronti, avendo compreso che ne siamo parte integrante e che proteggendo la natura tuteliamo anche noi stessi. Nonostante l'etica ambientale abbia esplorato le possibili modalità di relazione con la natura, tuttavia le ha sintetizzate in posizioni entrate in conflitto tra loro (Kopnina et al., 2018; Passmore, 1974), che pur avendo aperto la discussione su diverse possibilità di relazione, hanno di fatto creato ostacoli sul piano operativo, che se non superati, rischiano oggi di rallentare la nostra ricerca di soluzioni ai problemi globali (Peppoloni e Di Capua, 2021a).

In quest'ottica, l'essere umano può essere caratterizzato come segue:

- intrinsecamente e percettivamente antropocentrico, in quanto non può sfuggire alla sua natura umana, alle forme del suo pensiero, alla complessità biologica, emozionale e razionale mediante la quale costruisce la sua visione del mondo sulla base delle sue peculiarità di specie;

- dinamicamente antropogenico, poiché costruisce la sua nicchia ecologica per realizzare un suo spazio operativo, che all'occorrenza modifica per cercare di migliorare la propria

Geoetica: un'etica
per la relazione
tra gli esseri umani
e la Terra

Call for papers:
"Etica pubblica"

condizione di vita.

Alla luce del pensiero geoetico, l'essere umano deve evolvere per diventare anche:

- relazionalmente biocentrico (nel riconoscimento del valore della vita di qualsiasi essere vivente) ed ecocentrico (nell'atteggiamento di rispetto verso il sistema Terra nella sua interezza);
- identitariamente geocentrico (nel momento in cui sviluppa un senso di appartenenza sovranazionale alla cittadinanza terrestre).

La geoetica cerca quindi di andare oltre le contrapposizioni e di fare sintesi, inglobando i concetti di antropocentrismo, biocentrismo ed ecocentrismo/geocentrismo in una visione unitaria, che salva le migliori intuizioni delle categorie dell'etica ambientale e le utilizza per sviluppare una nuova visione unitaria della relazione essere umano-natura (Peppoloni e Di Capua, 2021a).

3. IL DOVERE DI ESSERE UMANI

La struttura teorica della geoetica non ha solo valore di speculazione intellettuale, ma è la base di un progetto pedagogico e politico di rinnovamento della società, dove l'essere umano si assume la responsabilità di costruire il futuro su nuovi presupposti etici, tendendo a un mondo più equo, solidale e rispettoso (Peppoloni e Di Capua, 2021a). Pertanto, essa può considerarsi una filosofia della complessità e un'etica della responsabilità socio-ecologica. Ciò implica che le scelte umane con un impatto sull'ambiente devono essere scientificamente studiate, considerando le probabilità degli effetti possibili e le incertezze dei modelli previsionali. Inoltre, la geoetica può ritenersi anche un'etica politica, in quanto sollecita la modifica dei modelli economici e finanziari dominanti non più ecologicamente sostenibili e obbliga le decisioni politiche a considerare la limitatezza delle risorse naturali sul pianeta, le alterazioni irreversibili degli ecosistemi, le questioni di giustizia intra- ed intergenerazionale nell'accesso ai beni e alle risorse naturali che sostengono la vita. Infine, la geoetica è anche un'etica sociale, dal momento che è costruita sull'impegno civile e ambientale di cittadini consapevoli e auspica un'organizzazione delle società che valorizzi la ricchezza della diversità, per cogliere tutte le opportunità speculative e pragmatiche offerte dall'intelligenza umana alla risoluzione di

problemi comuni.

Nel pensiero geoetico sono state inquadrare istanze, categorie, principi e valori già presenti nel dibattito culturale, dando vita a un quadro teorico che incorpora molti degli elementi, delle riflessioni e delle considerazioni che animano le discussioni filosofiche, politiche, sociologiche, economiche e scientifiche (Peppoloni e Di Capua, 2021b). La visione geoetica tenta di coniugare cause ed effetti, di guardare in modo critico e razionale a questioni di rilevanza globale (come i cambiamenti climatici e lo sfruttamento delle risorse), con particolare riferimento alle implicazioni etiche e sociali di pratiche non del tutto valutate nei loro rischi come la geoegegneria e l'attività mineraria sottomarina (Peppoloni e Di Capua, 2020).

Pertanto, essa può essere aggettivata come (Peppoloni e Di Capua, 2021a):

- ampia (le sue riflessioni coprono un'ampia varietà di temi);
- multidisciplinare (il suo approccio favorisce la cooperazione e il superamento dei linguaggi settoriali delle singole discipline, per giungere all'intersezione e all'integrazione dei saperi);
- sintetica (esprime una posizione di sintesi, definibile come umanesimo ecologico, tra diversi concetti essenziali e differenti concezioni del rapporto tra essere umano e natura);
- locale e globale (i suoi temi di interesse riguardano sia l'ambito locale e regionale che quello globale, includendo l'intero sistema Terra);
- pedagogica (propone un modello per coltivare la propria dimensione etica, raggiungere una maggiore consapevolezza del valore dell'identità umana, non in termini di potere esercitabile sull'altro da sé, ma di rispetto della dignità di ciò che esiste);
- politica (critica il materialismo, l'egoismo e il consumismo del capitalismo, prefigurando un profondo cambiamento culturale dei paradigmi economici, e sostiene il diritto alla conoscenza come fondamento della società).

Queste caratteristiche definiscono gli obiettivi educativi e politici di una geoetica per la società. Ma affinché si dia avvio al cambiamento auspicato, è necessario affiancare ai diritti dell'essere umano dei doveri indelegabili di ogni individuo. A tal fine

è stata proposta una Carta internazionale di doveri umani, da intendere non come dettato giurisprudenziale, ma come mezzo mediante il quale ogni essere umano può trovare la migliore espressione della propria umanità. In essa si attribuisce a ciascuno il dovere di (Peppoloni e Di Capua 2020, 2021b):

1) rispettare la libertà e i diritti sociali, culturali ed economici degli altri, ripudiando discriminazioni di qualsiasi tipo, ma riconoscendo a ciascuno dignità, libero sviluppo della personalità, del potenziale creativo e del talento;

2) sviluppare ed esercitare la responsabilità verso se stesso e verso l'altro da sé, comprendendo gli altri individui, le strutture sociali di cui fa parte, e la natura nelle sue forme animate e inanimate, contribuendo alla realizzazione di comunità umane inclusive, pacifiche, resilienti e sostenibili;

3) migliorare la propria conoscenza e preparazione nei limiti delle proprie possibilità, cercando di attingere le informazioni utili alla propria formazione da fonti che garantiscano qualità scientifica e accuratezza nella comunicazione;

4) mettere a disposizione degli altri le proprie conoscenze, competenze e capacità per contribuire a uno sviluppo umano responsabile, che garantisca anche alle future generazioni condizioni di benessere, sicurezza e autodeterminazione;

5) garantire inclusività, equità, solidarietà, sostenibilità nelle proprie decisioni e azioni, includendo anche la valutazione delle loro possibili conseguenze;

6) costruire e difendere sistemi socio-economici e politico-legali che assicurino il rispetto dei diritti umani e la riduzione delle disuguaglianze, promuovano la libertà intellettuale, spirituale e materiale dell'individuo e la sua sicurezza, senza distinzioni di etnia, genere, lingua, religione, opinione politica o condizione economica e sociale;

7) agire con prudenza e lungimiranza nei confronti dell'ambiente, considerando che le proprie azioni possono avere ripercussioni spaziali e temporali ben oltre ciò che è prevedibile, per l'intrinseca incertezza epistemica che caratterizza i sistemi socio-ecologici;

8) contribuire, secondo le proprie possibilità, alla delimitazione di uno

spazio operativo sicuro e sano per la specie umana, utilizzando in modo accorto le risorse naturali, avendo cura della loro equa distribuzione e dei limiti ecologici planetari;

9) proteggere l'ambiente dal degrado, da ogni forma di inquinamento e di sovrasfruttamento, assicurando qualità estetica agli spazi vitali, e armonia ed equilibrio tra le loro parti costituenti.

Per tutte le considerazioni espresse, è evidente che nella visione geoetica la conservazione dell'abitabilità della Terra debba configurarsi prima di tutto come un problema di responsabilità umana individuale e sociale: non può esistere cura dell'ambiente senza responsabilizzazione dell'essere umano.

Geoetica: un'etica
per la relazione
tra gli esseri umani
e la Terra

Call for papers:
"Etica pubblica"

NOTE

1. <https://www.mite.gov.it/pagina/cop-21-laccordo-di-parigi>.
2. <https://ukcop26.org/it/la-conferenza/>.
3. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/development-agenda/>.

BIBLIOGRAFIA

Bobrowsky, P., Cronin, V., Di Capua, G., Kieffer, S., Peppoloni, S. (2017). The Emerging Field of Geoeconomics. In L. C. Gundersen (Ed.), *Scientific Integrity and Ethics: With Applications to the Geosciences* (pp. 175-212). Special Publication American Geophysical Union, John Wiley and Sons Inc., <https://doi.org/10.1002/9781119067825.ch11>.

Bonneuil, C., & Fressoz, J.-B. (2019). *La Terra, la storia e noi – L'evento Antropocene*. Trad.: A. Accattoli e A. Grechi. Istituto della Enciclopedia Italiana.

Callaghan, M., Schleussner, C.-F., Nath, S., Lejeune, Q., Knutson, T. R., et al. (2021). Machine-learning-based evidence and attribution mapping of 100,000 climate impact studies. *Nature Climate Change*. <https://doi.org/10.1038/s41558-021-01168-6>.

Ellis, E. C., Gauthier, N., Goldewijk, K. K., Bird, R. B., Boivin, N., et al. (2021). People have shaped most of terrestrial nature for at least 12,000 years. *PNAS*, *118*(17), e2023483118. <https://doi.org/10.1073/pnas.2023483118>.

Ferrarotti, F. (2000). *Il senso del luogo*. Armando editore.

Giovannini, E. (2018). *L'utopia sostenibile*. Editori Laterza.

Head, M. J., Steffen, W., Fagerlind, D., Waters, C. N., Poirier, C., et al. (2021). The Great Acceleration is real and provides a quantitative basis for the proposed Anthropocene Series/Epoch. Episodes, online first. <https://doi.org/10.18814/epii-ugs/2021/021031>.

IPCC (2021). Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Masson-Delmotte, V., P. Zhai, A. Pirani, S. L. Connors, C. Péan, et al. (Eds.)]. https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WGI_SPM_final.pdf.

Jonas, H. (2009). *Il principio responsabilità – un'etica per la civiltà tecnologica*. Piccola Biblioteca Einaudi.

Jouffray, J.-B., Blasiak, R., Norström, A. V., Österblom, H., & Nyström, M. (2020). The blue acceleration: the trajectory of human expansion into the ocean. *Perspective*, *2*, 43–54. <https://doi.org/10.1016/j.oneear.2019.12.016>.

Kopnina, H., Washington, H., Taylor, B., Piccolo, J. J. (2018). Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, *31*, 109-127. <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1>.

Lenton, T. M., Rockström, J., Gaffney, O., Rahmstorf, S., Richardson, K., et al. (2019). Climate tipping points – too risky to bet against. *Nature*, *575*, 592-595. <https://doi.org/10.1038/d41586-019-03595-0>.

Meneganzin, A., Pievani, T., Caserini, S. (2020). Anthropogenic climate change as a monumental niche construction process: background and philosophical aspects. *Biology & Philosophy*, *35*:38. <https://doi.org/10.1007/s10539-020-09754-2>.

Mogk, D. W., & Bruckner, M. Z. (2020). Geoethics training in the Earth and environmental sciences. *Nature Reviews Earth & Environment*, *1*, 81-83. <https://doi.org/10.1038/s43017-020-0024-3>.

Morin, E. (2015). *Insegnare a vivere – Manifesto per cambiare l'educazione*. Raffaello Cortina Editore.

Morin, E. (2020). *Cambiamo strada – Le 15 lezioni del Coronavirus*. Raffaello Cortina Editore.

Oreskes, N., & Conway, E. M. (2019). *Mercanti di dubbi – Come un manipolo di scienziati ha nascosto la verità, dal fumo al riscaldamento globale*. Edizioni Ambiente.

Passmore, J. A. (1974). *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. Duckworth: London, UK.

Pavone, I. R. (2020). La pandemia globale di CoViD-19: Riflessioni sul ruolo dell'OMS. In L. Busatta & M. Tomasi (a cura di), *Un diritto per la pandemia* (pp. 459-481). BioLaw – Rivista di BioDiritto, special issue n. 1/2020.

Peppoloni, S., & Di Capua, G. (2015). The Meaning of Geoethics. In M. Wyss & S. Peppoloni (Eds.), *Geoethics: ethical challenges and case studies in Earth Science* (pp. 3-14). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-799935-7.00001-0>.

Peppoloni, S., Bilham, N., & Di Capua, G. (2019). Contemporary Geoethics within Geosciences. In M. Bohle (Ed.), *Exploring Geoethics: Ethical Implications, Societal Contexts, and Professional Obligations of the Geosciences* (pp. 25-70). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-12010-8_2.

Peppoloni, S., & Di Capua, G. (2020). Geoethics as global ethics to face grand challenges for humanity. In G. Di Capua, P. T. Bobrowsky, S. W. Kieffer, & C. Palinkas (Eds.), *Geoethics: Status and Future Perspectives* (pp. 13-29). Geological Society of London, Special Publications 508. <https://doi.org/10.1144/SP508-2020-146>.

Peppoloni, S., & Di Capua, G. (2021a). Geoethics to Start Up a Pedagogical and Political Path towards Future Sustainable Societies. *Sustainability*, 13(18), 10024. <https://doi.org/10.3390/su131810024>.

Peppoloni, S., & Di Capua, G. (2021b). *Geoetica: Manifesto per Un'Etica della Responsabilità verso la Terra*. Donzelli Editore, Roma.

Peppoloni, S., & Di Capua, G. (2021c). Current Definition and Vision of Geoethics. In M. Bohle, & E. Marone (Eds.), *Geo-societal Narratives - Contextualising geosciences* (pp. 17-28). Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-79028-8_2.

Ripple, W. J., Wolf, C., Newsome, T. M., Barnard, P., Moomaw, W. R., & 11,258 scientist signatories from 153 countries (2020). World Scientists' Warning of a Climate Emergency. *BioScience*, 70(1), 8-12. <https://doi.org/10.1093/biosci/biz088>.

Ripple, W. J., Wolf, C., Newsome, T. M., Gregg, J. W., Lenton, T. M., et al. (2021). World Scientists' Warning of a Climate Emergency 2021. *BioScience*, 71(9), 894-898. <https://doi.org/10.1093/biosci/biab079>.

Rockström, J., Steffen, W., Noone K., Persson, Å., Chapin, F. S. III, et al. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461(7263), 472-475. <https://doi.org/10.1038/461472a>.

Serres, M. (1991). *Il contratto natura-*

le. Feltrinelli, Milano.

Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Cornell, S. E., Fetzer, I., et al. (2015). Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347(6223), 1259855-1259855. <https://doi.org/10.1126/science.1259855>.

Steffen, W., Rockström, J., Richardson, K., Lenton, T. M., Folke, C., et al. (2018). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *PNAS*, 115(33), 8252-8259. <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115>.

The White House (1965). *Restoring the Quality of Our Environment - Report of the Environmental Pollution Panel*. President's Science Advisory Committee, U.S. Government Printing Office, Washington D.C.

Viola, F. (1995). *Stato e Natura*. Edizioni Anabasi SPA, Milano.

WCED (1987). *World Commission on Environment and Development: Our common future*. Oxford University Press.

Zen, E.-A. (1993). The citizen-geologist. *GSA Today*, 3, 2-3.

Geoetica: un'etica
per la relazione
tra gli esseri umani
e la Terra

Call for papers:
"Etica pubblica"



**Fondazione
Umberto Veronesi**
– per il progresso
delle scienze