



Fogli
Campostrini

Vol. 11 - Anno 2016 - Numero 2

ISSN: 2240-7863

Verona, 26/10/2016

Sora nostra matre terra

Riflessioni interdisciplinari sull'enciclica "Laudato si'"

A cura di:

Damiano Bondi

Contributi di:

Damiano Bondi Introduzione	Pag. 3
Paolo Trianni Temi di spiritualità ecologica. Percorsi di approfondimento a partire dall'enciclica "Laudato si'"	Pag. 7
Marco Damonte Storie a piè di pagina. Una lettura filosofica della "Laudato si'"	Pag. 38
Damiano Bondi Teoteleologia. Note sull'enciclica "Laudato si'"	Pag. 61
Vinicio Busacchi Dell'enciclica "Laudato si'" sull'ambiente. Un commentario in chiave buddista	Pag. 75
Monica Marinoni L'anima del mondo, l'ecologia profonda e la cura della casa comune	Pag. 118
Benedetto Rocchi Papa Francesco e la scienza economica	Pag.139

INTRODUZIONE

Damiano Bondi

La rappresentazione che l'essere umano si fa dell'ambiente in cui vive, e che influisce nel modo in cui "ci" e "lo" vive, è tanto mutevole quanto la storia. Il "mondo naturale", a seconda delle epoche e delle latitudini, può essere visto come un servo inerte o come un tiranno, come un nemico da combattere o come un compagno d'avventure, come inospitale o come accogliente; la "terra" può assumere il volto benigno di una madre o quello malevolo di una matrigna, può cullare l'umanità nelle sue valli o punirla con gli strali infuocati dei suoi monti. *Tremendum et fascinans*, il nostro *habitat* partecipa dell'ambivalenza propria del *sacro*, di ciò che non si lascia ingabbiare dalla prometeica volontà di comprensione, controllo e utilizzo da parte dell'uomo; di ciò che appare come soverchiante, finanche sublime, rispetto alla nostra limitata piccolezza.

Perfino nella tradizione giudaico-cristiana, in cui gli elementi naturali vengono per lo più desacralizzati, una certa ambivalenza verso la terra continua a palesarsi. Certo, essa va «arata, non adorata», come sintetizza efficacemente Agostino (*De Civitate Dei*, 23.1); ma tra il «custodire» di *Genesi 2* e il «soggiogare» di *Genesi 1* c'è già una certa differenza, per non parlare di Giobbe che si prostra a terra ed esclama «Nudo sono uscito dal grembo di mia madre, e nudo vi ritornerò» (Gb 1, 21), alludendo alla metafora antropomorfa della Terra come madre genitrice. San Francesco d'Assisi si serve appunto di questa metafora, nel suo Cantico delle Creature, mescolandola però con un'altra, apparentemente inconciliabile con la prima: quella della "sorella". La terra è «sora» e «matre» dell'uomo, insieme e paradossalmente. Come trattarla, dunque? Come una sorella con cui fare i conti e convivere (volenti o nolenti), oppure come una madre da rispettare, a cui ubbidire e di cui fidarsi? E come si relaziona questa "madre" con il Padre trascendente?

Da quanto appena soltanto accennato, si configura una sorta di doppia dialettica. La prima, squisitamente antropologica, concerne il rapporto dell'essere umano con un ambiente da cui egli dipende e che presenta leggi proprie; leggi che pure, d'altro canto, egli può conoscere e utilizzare per scopi che autonomamente si pone, e impone così all'ambiente stesso. La seconda, di natura metafisico-teologica, concerne invece il

rapporto tra tale ambiente e l'orizzonte trascendente configuratosi nelle diverse tradizioni religiose e spirituali dell'umanità.

La recente enciclica *Laudato Si'* del Pontefice della Chiesa Cattolica Francesco, che nel suo stesso titolo richiama l'abbrivio del Cantico del Santo d'Assisi, pare seguire nei suoi contenuti proprio questo doppio binario: da una parte l'interesse per il lato scientifico, economico e socio-politico (dunque in una parola antropologico) dell'odierna questione ecologica, dall'altro la presa in carica della dottrina cristiana di un Dio Padre, Creatore benigno della Terra, dunque diverso e non immanente ad essa. Certamente le prospettive si intrecciano: da una corretta visione cristiana della natura come "creazione" di un Dio buono, non scaturisce soltanto una certa rappresentazione del mondo fisico, ma anche una serie di buone pratiche per vivere in tale mondo secondo la volontà del suo e nostro Creatore. E d'altra parte, la presenza del "male", della violenza e della sofferenza nella natura dovranno trovare una spiegazione che non intacchi la bontà di Dio Padre.

Ecco perché, accanto a capitoli di rango socio-economico, ne troviamo altri di carattere assolutamente teologico, e altri ancora di tipo morale: non soltanto perché il mondo contemporaneo presenta molteplici sfaccettature e correlazioni di campi, tanto da non poter essere indagato a compartimenti stagni; non soltanto perché le questioni ecologiche sono ormai di scala globale, e non interessano più soltanto singole aree geografiche del mondo; ma anche perché la *stessa* questione ecologica – ovvero la questione del rapporto tra l'uomo e l'ambiente in cui vive – è tale che investe da sempre l'intero campo dell'esistenza.

Convinti di tale assunto, abbiamo deciso di dedicare questo numero di *Fogli Campostrini* all'enciclica *Laudato Si'* attraverso una serie di contributi interdisciplinari ed ecumenici. Paolo Trianni scorge nel testo di Francesco le possibilità per il futuro configurarsi di una vera e propria "teologia dell'ecologia"; Marco Damonte parte da una lettura originale dell'enciclica attraverso il suo sovente "non-letto" (le note a piè di pagina), e si concentra poi sul debito riconosciuto dal Papa verso le profetiche analisi di Romano Guardini; il sottoscritto propone una inquadratura storico-tematica della *Laudato Si'* all'interno del pensiero cristiano e cattolico, che termina in un'analisi teoretica focalizzata sulla categoria del finalismo nell'interpretazione dei fenomeni naturali; Vinicio Busacchi sviluppa invece un ricco e documentato confronto tra l'ecologia cristiana promossa dal papa e la spiritualità buddista, riferendosi particolarmente alla scuola di Nichiren Daishonin; Monica Marinoni offre una comparazione di caratura sinottica tra lo scritto del Pontefice, i testi del movimento della *deep ecology* (specialmente del suo fondatore A. Naess), e le profonde analisi di James Hillman, allievo di Jung; Benedetto Rocchi, infine, fornisce una lettura critica dell'enciclica dal punto di vista della scienza economica, che ha il pregio di non trincerarsi nel tecnicismo conservando al contempo un notevole spessore teoretico, e che testimonia una valenza antropologica imprescindibile dell'economia stessa.

Certi che un tema ampio come quello dell'ecologia non possa essere esaurito in poche pagine, e convinti che la stessa enciclica possa fungere da ulteriore sprone ad una riflessione intellettuale, teologica e scientifica "a venire", speriamo di contribuire con questo volume a sollecitare ulteriormente l'interesse verso una questione che riguarda davvero ciascuno di noi, e sempre più da vicino.

Il presente saggio è tratto dal vol. 11 - dell'anno 2016 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

TEMI DI SPIRITUALITA' ECOLOGICA

Percorsi di approfondimento a partire dall'enciclica "Laudato si'"

Paolo Trianni

Nella notte dell'11 dicembre 2015 i capi di Stato riuniti a Parigi per la XXI Conferenza internazionale dell'Onu sui cambiamenti climatici sono riusciti a stendere un documento che dovrebbe finalmente dare un contributo efficace alla soluzione dei problemi ecologici del pianeta, dopo che tanti incontri precedenti si erano risolti con una nulla di fatto¹. I precedenti appuntamenti, infatti, sono stati accompagnati o seguiti da importanti documenti che però, nella loro sostanza, sono stati oggettivamente disattesi².

Una parte di merito per questo storico risultato può essere riconosciuto anche a papa Francesco, la cui enciclica *Laudato si'*, promulgata nella Pentecoste del 2015, conteneva degli appelli drammatici e preoccupati per la condizione in cui versa l'ecosistema planetario. Il testo, inoltre, si lascia apprezzare per l'attenzione alle implicazioni economiche connesse alle questioni ecologiche, e per la concretezza delle soluzioni proposte. Da questo punto di vista, va registrato che in pochi altri documenti del Magistero ecclesiale si trovano così mirabilmente intrecciate riflessione teologica, slanci mistici e realismo pratico. La concretezza è forse la caratteristica più evidente di un testo che non manca però di poesia e stupisce per gli accenti nonviolenti e per la posizione polemica verso il dominio del sistema tecnico, che ricorda l'escatologismo teologico preconciare e le critiche antimoderniste alla "macchina" da parte di molti filosofi e teologi. Non priva di accenti rivoluzionari, l'enciclica è quindi indubbiamente profetica nel

¹ Tra i vari appuntamenti si possono ricordare quello del 1992 a Rio de Janeiro (UNCED); quello del 1995 a Berlino (COP-1); quello del 1996 a Ginevra (COP-2); quello del 1997 a Kyoto (COP-3); quello del 2000 a L'Aja (COP-6); quello del 2001 a Bonn (COP-6 Bis); quello del 2001 a Marrakesh (COP-7); quello del 2003 a Milano (COP-9); quello del 2005 a Montreal (COP-11); quello del 2006 a Nairobi (COP-12); quella del 2007 a Bali (COP-13); quella del 2008 a Poznan (COP-14); quella del 2009 a Copenhagen (COP-15).

² La conferenza di Copenhagen si è chiusa con un accordo interlocutorio messo a punto da Stati Uniti e Cina con il contributo di India, Brasile e Sud Africa. È stato sostanzialmente accettato anche dall'Unione Europea. L'accordo prevedeva di contenere di due gradi centigradi l'aumento della temperatura media del Pianeta, e includeva un impegno finanziario da parte dei Paesi industrializzati nei confronti delle nazioni più povere al fine di incrementare l'adozione di tecnologie per la produzione di energia da fonti rinnovabili e per la riduzione dei gas serra. L'intesa, però, non è stata adattata dall'assemblea dell'Unfccc e, di conseguenza, non è vincolante, né operativa.

suo intento di comprendere ed interpretare criticamente le distorsioni dell'epoca presente. La lettera rivela inoltre la personalità intima di Papa Francesco, il cui animo mistico ed introspettivo non è mai disgiunto dall'attenzione alla storia e dalle preoccupazioni per le urgenze del nostro tempo. Esso ne conferma anche le singolari aperture in campo ecumenico ed interreligioso, come dimostra il fatto che nel testo sono citati un ecologista della chiesa ortodossa ed un mistico sufi³. È da rilevare, parimenti, l'intento dialogico con il pensiero filosofico moderno, che si può cogliere attraverso la citazione di un testo come *Finitudine e colpa* di Paul Ricoeur.

Soprattutto, però, anche in virtù di questi vari riferimenti, Bergoglio dimostra esplicitamente di volersi riallacciare al Vaticano II. Ciò è in perfetta continuità con il tema dell'Enciclica e non sorprende affatto, perché tale adunanza fu un evento ecclesiale che scaturì dalla volontà di fare chiarezza sul mondo moderno e sul rapporto che deve intercorrere tra il cristiano e le varie attività umane. In particolare, la lettera dimostra di ispirarsi al suo documento più rappresentativo, la *Gadium et Spes*, il cui intento è stato appunto quello di chiarire tale relazione. La questione ecologica, infatti, e tutte le sue problematiche connesse, rientrano pacificamente nell'orizzonte preso in esame dalla Costituzione pastorale.

Nel presente articolo, quindi, cercheremo di dimostrare come l'Enciclica di Francesco sia fondativa di una teologia dell'ecologia e di una spiritualità ecologica che, pur originale, ha le sue radici nel precedente patrimonio dottrinario della Chiesa⁴. Il tema, del resto, già da alcuni decenni è stato al centro di varie pubblicazioni sia in Italia⁵ che nel

³ L'Enciclica fa riferimento a Bartolomeo I di cui si può consultare in italiano il volume: J. Chryssavgis (ed.), *Grazia cosmica Umile preghiera. La visione ecologica del patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I*, Lef, Firenze 2000. Il testo di Bergoglio cita un'antologia sufi da cui trae un'espressione mistica di Ali Alkhwawas.

⁴ Un testo capitale per la teologia dell'ecologia è J. Moltmann, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986.

⁵ Si consideri: B. Sorge, *La crisi ecologica. Un problema di coscienza e di cultura*, in «La Civiltà cattolica» 121 (1970) 417-426; g. mattai, *Problemi ecologici e bioetica a confronto con l'esigenza di un nuovo modello di sviluppo*, in «Rivista di teologia morale» 36 (1977) 573-604; r. leonardi, *Sorella terra. Il cristiano e la natura*, Sei, Torino 1986; Aa.Vv., *Il mondo come creazione*, in «Crederoggi» 6 (1986) 3; a. caprioli-l. vaccaro (edd.), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1988; G.B. Guzzetti, *Ecologia popolazione e morale*, Ldc, Torino-Leumann 1988; A. Auer, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1988; Conferenza episcopale lombarda, *La questione ambientale: aspetti etico-religiosi*, 15 settembre 1988, Centro ambrosiano, Milano 1988; Aa.Vv., *La questione ecologica*, Ave, Roma 1989; R. Pacini, *Questione ecologica e responsabilità del cristiano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991; Z. Alszeghy, il concetto di natura in teologia, in «La Civiltà Cattolica» 138 (1987), pp. 115-119; Editoriale, *L'uomo e l'ambiente: dominare o contemplare la natura?*, in «La Civiltà Cattolica» 138 (1987), pp. 345-354; E. Piacentini, *Ecologia francescana*, Miscellanea Francescana, Roma 2002; M. Simone, *teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005, Id., *Terra splendida e minacciata*, Ancora, Milano 2004; Id., *Il tempo sarà bello. Fondamenti etici e teologici per nuovi stili di vita*, EMI, Bologna 2003; A. Giordano/S. Morandini/P. Tarchi, *La creazione in dono. Giovanni Paolo II e l'ambiente*, EMI, Bologna 2005; G. Crepaldi/P. Togni, *Ecologia ambientale e ecologia umana. Politiche dell'ambiente e dottrina sociale della Chiesa*. Cantagalli, Siena 2007; R. Arinci-E. Costa, *Sulla cura della casa comune*.

contesto anglosassone e latino⁶. Al tempo stesso, però, il testo bergogliano va a colmare una lacuna stridente del panorama teologico, perché la questione è stata affrontata in modo episodico, senza sistematicità e soprattutto senza l'appoggio di un documento magisteriale. A ciò ha appunto provveduto Francesco, e d'ora in poi si potrà dire che l'ecologia è entrata a pieno titolo nell'orizzonte della teologia e della spiritualità cristiana.

1. *Sguardi sull'Enciclica Laudato si'*

1.1 Principi di fondo

Nello svolgere una prima sommaria lettura dell'Enciclica, è possibile cogliere alcuni principi di fondo che accompagnano l'intera riflessione di Francesco. Il primo di essi è sicuramente la "Continuità con l'insegnamento di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI". Questo deve essere sottolineato, perché diversi commentatori hanno voluto sottolineare la novità e l'originalità del testo il quale si iscrive invece in una linea di interventi papali sul tema che risale a Paolo VI. In particolare, alcune pagine di Giovanni Paolo II avevano già dimostrato una sensibilità ecologica forte ed allarmata. Nella Giornata mondiale della pace del 1990 il pontefice polacco affermò che «La società odierna non troverà soluzione al problema ecologico, se non rivedrà seriamente il suo stile di vita [...] La gravità della situazione ecologica rivela quanto sia profonda la crisi morale dell'uomo. Se manca il senso del valore della persona e della vita umana, ci si disinteressa degli altri e della terra» (n. 13). Anche in altri suoi documenti, però, come *Redemptor hominis*, aveva lanciato un appello preoccupato sostenendo che «L'uomo di oggi sembra essere sempre minacciato da ciò che produce» (15). All'interno di *Sollicitudo rei socialis*, invece, precisò che «Lo sviluppo non può consistere soltanto nell'uso, nel dominio e nel possesso indiscriminato delle cose create e dei prodotti dell'industria umana» (29). Continuando

Riflessioni sull'enciclica "Laudato si'", in «Uni-versum» 21-22 (2015), pp. 49-55. A questi articoli e saggi si possono aggiungere il testo della Conferenza episcopale tedesca, futuro della creazione futuro dell'umanità, in «Il Regno-Documenti» 26 (1981), pp. 140-145; quello della Conferenza episcopale tedesca e Chiesa evangelica, Assumersi la responsabilità della creazione, in «Il Regno-Documenti» 30 (1985), pp. 530-543.

⁶ La bibliografia in lingua inglese o di autori di lingua anglosassone è piuttosto abbondante. Solo per citare i testi più noti è possibile menzionare: R. Faricy, *Vento e mare obbeditegli. Approcci per una teologia della natura*, Cittadella, Assisi 1984; R. Nash, *Wilderness and the american mind*, Yale, New Haven 1967; F. Elder, *Crisis in eden*, Abingdon, Nashville 1970; I.g. barbour (ed.), *Earth might be fair*, Prentice Hall, Englewood Cliff, NY 1972; H.W. Helfrich (ed.), *The environmental crisis*, Yale, New Haven 1970; S. Mc Donagh, *The care for the earth: call to a new theology*. Per quanto riguarda il contesto latino-americano si possono ricordare: b. ward-r. dubos, *Uma terra somente. A preservação de una pequeno planeta*, Ed. Univ., S. Paula 1973; a moser, *O problema ecológico e suas implicações éticas*, Vozes, Petrópolis 1984. È stato invece tradotto in italiano: L. Boff, *Grido della Terra, grido dei poveri - Per una ecologia cosmica*, Assisi, Cittadella, 1996. Di recente ha fatto discutere: D. Rey, *Cattolicesimo, ecologia e ambiente. Riflessioni di un vescovo*, Fede & Cultura, Verona 2015.

l'opera del predecessore, Benedetto XVI, soprattutto in *Caritas in veritate* – a cui Francesco non manca di richiamarsi ripetutamente – articola diversi passaggi ecologici. In particolare, troviamo proprio in tale lettera la premessa di quell'approccio integrale alle questioni ecologiche che caratterizza *Laudato si'*, come quando Ratzinger afferma che «Ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica provoca danni ambientali» (142). Questi pochi accenni dimostrano appunto che l'Enciclica bergogliana non deve essere letta isolatamente, bensì si inserisce in una storia di interventi magisteriali nei quali la Chiesa ha ripetutamente dimostrato una grande attenzione verso i problemi ambientali. Agli appelli dei predecessori Francesco aggiunge però una riflessione più estesa e sistematica, che sorprende persino per la concretezza realistica nell'individuare ipotesi di soluzione propositive.

Un secondo elemento caratterizzante l'Enciclica è il modo in cui combina *“Universalità e concretezza attenta alle problematiche locali”*. Se da un lato, infatti, il testo è rivolto a tutto il mondo civilizzato, perché risponde ad un'emergenza planetaria e globale, dall'altro si citano tantissimi documenti provenienti dalle Conferenze episcopali nazionali, dimostrando che l'attenzione alla politica internazionale si radica su quella locale ponderata dalle chiese locali. Un terzo elemento che si evince immediatamente è poi *“La relazione tra etica solidale e custodia del creato”*. Si capisce, cioè, come una delle preoccupazioni maggiori di papa Francesco – che su questa questione specifica fa vari rimandi ai testi di Giovanni Paolo II –, è la necessità di dare sottolineatura a come gli impatti più pesanti dei disastri ecologici ricadranno nei prossimi decenni sui Paesi in via di sviluppo (cfr. 25). Richiamando un problema di tragica attualità, Bergoglio cita anche i migranti per motivi ambientali (cfr. 25). Soprattutto, però, l'Enciclica ribadisce uno dei principi fondamentali della dottrina sociale della chiesa: la legittimità del diritto alla proprietà privata, ma anche la sottolineatura che su ogni proprietà privata grava sempre un'ipoteca sociale (cfr. 93). Un suo ulteriore punto qualificante consiste nel fatto che questo documento non è una sorta di appendice al pontificato di Bergoglio, ma rientra altresì in *“Un più ampio quadro di progetto di Chiesa”*. Il testo, da questo punto di vista, risulta in continuità complementare con la sua precedente esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. L'attenzione all'ambiente, sotto questo aspetto, risulta uno dei momenti forti di quella riforma missionaria e di quel “nuovo” disegno di Chiesa “povera e per i poveri” che ha in mente Francesco.

1.2. La logica concettuale sottesa

L'enciclica sull'ecologia di papa Bergoglio, sebbene estesa e ramificatamente attenta a molte e diverse questioni, si rivela strutturata intorno ad alcuni principi concettuali che ne fanno emergere le ratio di fondo. Ancorata a questi criteri logici, la riflessione del pontefice sul tema non è affatto contingente o accidentale, ma appare essere ordinata ad un coerente disegno razionale. Tali principi logico-concettuali si

possono considerare degli elementi caratterizzanti il pensiero teologico di Francesco, e si ritrovano già ampiamente esplicitati in *Evangelii gaudium*. Il primo di essi è senza dubbio il principio che «la realtà è superiore all'idea» (110). Alla base di questa persuasione, che meriterebbe certamente una disamina più estesa, c'è la convinzione tutta bergogliana che il relativismo pratico sia più pericoloso di quello dottrinale (cf 122). In un tempo di urgenze epocali, sembra dire Francesco, all'«ortoprassi» deve essere riservata un'attenzione pari se non superiore di quella che il magistero usualmente riserva all'«ortodossia». Ciò non perché i dogmi non siano importanti, ma perché in questo frangente storico sono in gioco le sorti del pianeta e deve essere privilegiato tutto ciò che favorisce il dialogo e risponde a non più prorogabili esigenze epocali, siano esse di natura ambientale, economica o legate alle relazioni pacifiche tra le religioni. Per meglio dire, occorre che la Chiesa concentri ed indirizzi le sue energie nella direzione della risoluzione di quelle urgenze. D'altro canto, senza un futuro non ci sarebbe neanche un popolo di Dio da custodire secondo la retta dottrina insegnata da Cristo e della tradizione dei suoi apostoli. Questa posizione di Bergoglio, si spiega anche con la sua particolare comprensione del relativismo, che a suo avviso non è soltanto di ordine concettuale, ma anche, e soprattutto, morale: «La cultura del relativismo è la stessa patologia che spinge una persona ad approfittare di un'altra e a trattarla come un mero oggetto» (123). Nella lettura bergogliana gli squilibri economico-ambientali nascono esattamente da questo relativismo etico, i cui apocalittici e devastanti effetti sembrano soverchiare le preoccupazioni, pur legittime, che molti ambienti curiali hanno verso quello teologico. In sostanza, nel difendere la casa comune e nel promuovere un'ecologia integrale, la Chiesa di Bergoglio ribadisce il primato della carità, che coincide, del resto, con il primo ed il principale dei suoi dogmi. Rientra in questa «integralità», inoltre, l'asserto logico, già espresso in *Evangelii Gaudium*, che «il tutto è superiore alla parte» (141). Con esso, infatti, trova legittimazione teorica la convinzione che il mondo è una realtà interdipendente – termine usato anche da Panikkar e persino da *Nostra aetate* – e correlata, nella misura in cui, appunto, «tutto è connesso» (117). Si colloca su questo medesimo orizzonte razionale la convinzione che «il tempo è superiore allo spazio» (178), dal momento che nessuna previsione di futuro è possibile prescindendo dalla categoria del tempo. Su questa stessa linea, non è mai scontato ribadirlo, Bergoglio sottolinea che l'«unità che prevale sul conflitto» (198).

Da vari punti di vista, quindi, *Laudato si'* si può considerare un'applicazione pratica e contestualizzata al tema dell'ecologica di quei principi logico-normativi precedentemente individuati in *Evangelii gaudium*⁷. In aggiunta alle categorie già presentate in quel testo, però, l'Enciclica menziona altri criteri che si trovano solo qui, come quello «della priorità

⁷ Cfr. *Evangelii gaudium* AAS 105 (2013),1114. Per una sintesi del testo si consideri Paolo Trianni, recensione a M.Gronchi-R. Repole, *Il dolce stil novo di papa Francesco*, Messaggero, Padova 2015, in «Rivista di ascetica e mistica» 3 (2015), pp. 464-469.

dell'essere rispetto all'essere utili» (42). Rientrano invece nell'orizzonte tradizionale della dottrina sociale della Chiesa altri asserti più generali, come quello del principio della subordinazione della proprietà privata alla destinazione universale dei beni. Alla luce di esso il diritto universale al loro uso viene presentato come la "regola d'oro" del comportamento sociale, e il «primo principio di tutto l'ordinamento etico-sociale» (93). La lettera, pertanto, risulta imperniata al tema classico – già per la teologia tomista –, di "bene comune" (156-158). Su di esso, tra l'altro, si è soffermata in ambito conciliare anche *Dignitatis humanae*, la quale, però, ha preferito utilizzare il termine "ordine pubblico", perché meno ancorato ad una visione particolare e specifica di verità. Tuttavia, nel caso specifico della questione ecologica, il termine più appropriato è proprio quello di "bene comune", non soltanto perché l'idea che la terra sia una casa comune è universalmente condivisibile, ma perché la sua tutela coincide con un valore assoluto e trasversale.

A prescindere dai suoi principi logico-teologici, però, soprattutto nella sezione maggiormente critica della modernità, l'enciclica appare influenzata dal pensiero di Romano Guardini, ed in particolare dal suo volume *Das Ende der Neuzeit*⁸. Il teologo veronese, professore in varie università tedesche, si può quindi considerare la fonte ispirativa della Lettera, e al riguardo è forse opportuno ricordare gli studi dottorali di Bergoglio a Francoforte.

1.3. Struttura del testo

La struttura dell'enciclica si compone di sei capitoli. Dopo l'introduzione, con l'elencazione di sedici punti programmatici che disegnano il campo della questione ecologica, il primo è dedicato alla disamina della situazione in cui versa la casa comune. In esso si affrontano vari temi: l'inquinamento e i cambiamenti climatici; il problema dell'acqua; la perdita della biodiversità; il deterioramento della qualità della vita personale e sociale; l'inequità planetaria; la debolezza delle reazioni; le diversità di opinioni.

Il secondo capitolo è intitolato "Il vangelo della creazione", e parte dal testo biblico per fare considerazioni più ampie di carattere etico e teologico. Il terzo: "La radice umana della crisi ecologica", entra direttamente nella questione e analizza in modo critico soprattutto il paradigma tecnocratico. Il quarto capitolo ha per titolo "Un'ecologia integrale", e passa in rassegna le varie declinazioni della questione ecologica moderna soffermandosi sul principio del bene comune. Il quinto, "Alcune linee di orientamento e di azione", manifesta il carattere pratico e propositivo dell'enciclica con vari inviti anche al mondo politico. Il sesto capitolo, "Educazione e spiritualità ecologica", fonda quella che potremmo definire una spiritualità dell'ecologia basata sulla conversione ecologica – in esso, però, è presente anche un significativo approccio mistico al mistero della natura. La

⁸ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 2007.

lettera di Bergoglio si chiude infine con due preghiere, dando così una conclusione aperta alla speranza cristiana. Tale chiusura, cioè, lascia intendere come i cristiani debbano appellarsi alla grazia divina per superare la grave situazione economico-ecologica in cui versa il mondo industrializzato moderno.

2. *Appunti di lettura metodologici*

La lettura di *Laudato si'* offre numerosi spunti di riflessione in vari ambiti. Tuttavia, nel cercare di farne un'esposizione sistematica e metodologica, anche in vista della costituzione di un'auspicata teologia dell'ecologia, è opportuno mettere in evidenza almeno tre dimensioni: il suo ricorso alla Scrittura; i suoi riferimenti ai precedenti documenti ecclesiali; e il suo appoggio ai dati e alle ricerche scientifiche.

2.1 La base biblica

Il testo dell'Enciclica, come è ovvio che sia nell'ambito di una riflessione sull'ecologia di natura teologica, cita numerosi passi biblici. Una riflessione cristiana sulla crisi ambientale, del resto, non può essere articolata a prescindere dal ricorso alla sua fonte principale: la Bibbia. Come vedremo meglio – e l'enciclica dimostra di esserne consapevole – ciò è tanto più importante nella misura in cui la rivelazione biblica, ed in particolare la Genesi, è stata messa sotto accusa dagli ecologisti quale causa prima dell'antropocentrismo dispotico e distorto che caratterizza l'epoca moderna e contemporanea.

Il primo a formulare tale accusa fu, nel 1966, lo storico Lynn White; dei predecessori, però, possono essere individuati in Nietzsche, Toynbee e Loewith. In generale la fede biblico-cristiana è accusata di aver demitizzato e denuzzato il mondo con la dottrina della creazione, dando così "il la" alle progressive e successive devastazioni dispotiche dell'uomo sulla natura. Tale nozione, infatti, sarebbe stata letta come una sorta di autorizzazione a penetrare i segreti del cosmo e a dominare la natura con la tecnica. Prima di entrare direttamente in questa problematica e sfatare tale accusa, l'Enciclica riporta però i vari passi scritturistici che manifestano i caratteri fondamentali della cosmologia biblica: la bontà della creazione; il dominio di Dio sulla terra; il comando a soggiogare la natura; l'associazione tra l'atto creativo ed il parto; e l'analogia che permette di risalire dal creato al Creatore.

Nel testo, quindi, viene in primo luogo ribadita la bontà sostanziale della creazione: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona (Gen 1,31)». In stretta relazione a questo dato c'è anche la sottolineatura di Francesco di come la Bibbia insegna che ogni essere umano sia creato per amore e sia ad immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gen 1,26). Richiamando i salmi viene poi menzionata la signoria divina sulla creazione,

ricordando che «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli» (Sal 33,6). Viene quindi ribadito il principio dell'analogia: «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore» (Sap13,5), sottolineando così che dalla creazione è possibile risalire al Creatore: «la sua eterna potenza e divinità vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (Rm 1,20). L'Enciclica precisa anche che il mondo proviene da una decisione, non dal caos o dalla casualità: ciò innalza ancora di più la sua nobiltà ontologica (cfr. 77)⁹.

Venendo quindi alla sconfessione di quelle teorie ecologiste che mettono sotto accusa la Bibbia, l'Enciclica approfondisce il tema della signoria di Dio sulla terra. A sottolineatura di come la Sacra Scrittura affermi che l'uomo non possa usare ed abusare a suo piacimento dei beni terreni, si riportano varie espressioni bibliche come quella che «del Signore è la terra» (Sal 24,1), e a Lui solo appartiene «la terra e quanto essa contiene» (Dt10,14). Viene inoltre riportata la negazione divina a ogni pretesa di proprietà assoluta: «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti» (Lv 25,23).

Fissati questi punti, l'enciclica affronta in modo ancor più diretto il cuore della questione: «oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a "coltivare e custodire" il giardino del mondo (cfr Gen2,15). Mentre "coltivare" significa arare o lavorare un terreno, "custodire" vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare» (67). Una lettura di questo tipo, spiega Francesco, «consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr. Gen 1,28), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore» (67).

È da ricordare, infine, come il pontefice abbia deciso di fare menzione del celebre passo paolino secondo il quale la creazione geme e soffre le doglie del parto» (Rm 8,22). È questo un passo che meriterebbe più ampi commenti, ma lascia comprendere come la creazione non sia in sé compiuta, e coincida invece con un processo dinamico orientato escatologicamente, al compimento del quale i cristiani sono chiamati a collaborare con la loro laboriosa responsabilità. È questa una prospettiva, che, senza evocarlo esplicitamente, sembra rimandare alla visione evoluzionistica di Teilhard de Chardin e alla sua comprensione del male come connesso allo stato dinamico e ancora incompiuto del mondo.

⁹ Questa annotazione nell'Enciclica bergogliana sembra smentire indirettamente la recente tesi proposta da Vito Mancuso secondo il quale all'origine del cosmo non ci sarebbe il nulla ma il caos indifferenziato "tohu wabohu" (cfr. V. Mancuso, *Il principio passione*, Garzanti, Milano 2013, p. 236).

2.2 L'aggancio con i documenti precedenti e la dottrina sociale della Chiesa

Come dicevamo in precedenza, l'enciclica *Laudato si'* rivela una continuità di fondo con l'insegnamento di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Ai loro testi e alla loro sensibilità Francesco aggiunge la propria esperienza di vescovo proveniente dal sud del mondo, che ha sperimentato gli abusi ecologici e le ingiustizie economiche in modo ancor più diretto e stringente. Il gran numero di testi proveniente dalle chiese locali è appunto uno dei tratti distintivi della Lettera, che rimanda continuamente ai documenti delle varie conferenze, a partire da quello al quale Bergoglio tiene di più per avervi lavorato direttamente: il testo di Aparecida¹⁰. L'elenco di questi testi provenienti da vescovi di tutti i continenti è veramente corposo: esso, oltre ad attestare l'intenzione del pontefice di valorizzare le conferenze episcopali nazionali, è garanzia di universalità nell'approccio a questo problema, che, del resto, è oggettivamente globale¹¹.

Insieme a quelle citazioni, però, Francesco, si richiama anche ai principali documenti della dottrina sociale della Chiesa, a partire da *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, dal momento che la questione ecologica è legata anche al tema più ampio della pace. Viene parimenti menzionato il successore Paolo VI che, nel 1971, si riferì alla problematica ecologica presentandola come una crisi che è «una conseguenza drammatica» dell'attività incontrollata dell'essere umano. Soprattutto, però, l'Enciclica fa spesso riferimento a Giovanni Paolo II, che nel suo lungo pontificato è ripetutamente tornato sulla dottrina sociale della chiesa ricordando il testo da cui essa prende avvio: la *Rerum Novarum* di Leone XII del 1891. È il caso, appunto, della *Laborem exercens*, della *Sollicitudo rei socialis* e della *Centesimus annus*. In quest'ultima, in particolare, è presente un richiamo che riecheggia in tutta la *Laudato si'*, ovvero il fatto che l'uomo da collaboratore di Dio nell'opera della creazione finisce col provare la sua ribellione (cfr. 118).

¹⁰ La lista completa dei testi citati nell'Enciclica sarebbe assai lunga. Viene menzionato il testo dei vescovi africani: *Pastoral Statement on the Environmental Crisis* (1999); dei vescovi delle Filippine la Lettera pastorale: *What is Happening to our Beautiful Land?* (1988); dei vescovi boliviani: *El universo, don de Dios para la vida* (2012); il testo dei vescovi tedeschi: *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit* (2006); dai vescovi del Canada: "You Love All That Exists... All Things Are Yours, God, Lover of Life" (2003); dai vescovi del Brasile: *A Igreja e a questão ecológica* (1992); dai vescovi dominicani: *Sobre la relación del hombre con la naturaleza* (1987); del Paraguay: *El campesino paraguayo y la tierra* (1983); dell'Asia: *Love for Creation. An Asian Response to the Ecological Crisis* (1993), della Nuova Zelanda; *Statement on Environmental Issues* (2006).

¹¹ Per averci lavorato direttamente ha sicuramente un rilievo particolare *Il Documento di Aparecida* (29 giugno 2007) dell'episcopato Latinoamericano e dei Caraibi. Insieme a questo testo bisogna forse ricordare anche quello della Commissione episcopale di pastorale sociale dell'Argentina, *Una tierra para todos* (2005).

2.3 I dati scientifici

Unitamente al riferimento alla Bibbia e alla Tradizione l'Enciclica di Bergoglio fonda la propria riflessione ecologica su delle descrizioni di carattere scientifico. Pur senza essere un testo puramente tecnico-scientifico, né ambire ad esserlo, la lettera fa un elenco descrittivo abbastanza tecnico sulla situazione in cui versa attualmente l'ecosistema¹². Nello specifico viene fatta menzione del fenomeno denominato rapidizzazione, in base al quale l'accelerazione dei cambiamenti climatici si unisce oggi all'intensificazione dei ritmi di vita e di lavoro (cfr. 18).

Il pontefice fa un elenco dettagliato delle varie fenomenologie legate all'inquinamento ecologico: la cultura dello scarto che crea immondizia, l'acidificazione del suolo e dell'acqua a causa dei vari prodotti chimici, il riscaldamento del pianeta e l'innalzamento del livello del mare, il gas serra, gli eventi meteorologici estremi, l'uso intensivo di combustibili, i fossili in estinzione, la perdita della biodiversità del pianeta, lo scioglimento dei ghiacci, la minaccia di fuoriuscita di gas metano.

Questa meticolosa puntualità tecnica, è un altro degli aspetti caratterizzanti l'Enciclica. Giustamente l'economista Stefano Zamagni, in un'opera collettiva di commento a *Laudato si'*, sostiene al riguardo che tante sono le singolarità di questo importante contributo di Dottrina sociale della Chiesa, a cominciare dallo stile espositivo ed accessibile e, appunto, al «robusto fondamento scientifico dell'argomentazione»¹³. A queste ultime Zamagni ne aggiunge delle proprie basate sul principio dei *planetary boundaries* (limiti planetari), ovvero il fatto che l'uomo starebbe consumando la terra in modo non sostenibile. Lo studioso pertanto aggiunge ai contenuti dell'enciclica alcune sue puntualizzazioni economiche, spiegando che la crisi ecologica ha una connessione diretta con le dinamiche economiche, in particolare con il *mainstream* del corto-terminismo (*short-termism*) economico, cioè la massimizzazione del profitto a breve termine. Da ciò egli deduce la necessità di una *governance* globale dell'economia per risolvere o gestire la situazione ambientale. Tale *governance* sovranazionale, infatti, viene da lui descritta come tanto più importante nella misura in cui attualmente si registra una tensione di fondo tra i paesi poveri che paventano accordi ambientalisti e i movimenti ecologisti che, all'opposto, temono che la Wto (Organizzazione mondiale del commercio) spazzi via le loro proposte.

¹² L'Enciclica non fa riferimento Rapporto Brundtland, *Il futuro di noi tutti, Rapporto della Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo*, Bompiani, Milano 1988.

¹³ S. Zamagni, *Un'ecologia integrale: civilizzare l'economia e custodire il creato*, in G. Notarstefano (ed.), *Abiterai la terra. Commento a Laudato si'*, Ave, Roma 2015, p. 26. L'autore ricorda appunto che l'Antropocene – termine coniato da Paul Jozef Crutzen – a seguito della prima rivoluzione industriale ha "buttato fuori casa la natura", leggendo così l'Enciclica di Francesco come una reazione che si basa su tre tesi principali: "lotta alla libertà e sviluppo sostenibile costituiscono due facce della stessa medaglia"; "l'ecosistema è un bene comune globale"; "la difesa della biodiversità economica".

Anche Sandro Calvani, nel medesimo saggio di commento all'Enciclica, apporta dei dati scientifici di approfondimento, elencando nove processi o confini del sistema terra che non possono essere oltrepassati, sebbene quattro di essi lo siano stati proprio nel 2015¹⁴.

Bergoglio, consapevole di questi dati scientifici, sottolinea appunto che «È necessario investire molto di più nella ricerca» (42). Egli stesso, inoltre, mette in evidenza la necessità di studi ed approfondimenti ulteriori perché «Non ci si rende conto a sufficienza di quali sono le radici più profonde degli squilibri attuali, che hanno a che vedere con l'orientamento, i fini, il senso e il contesto sociale della crescita tecnologica ed economica» (109). Di seguito vengono così fatte delle raccomandazioni concrete. Il testo, infatti, contiene un invito a limitare al massimo l'uso delle risorse non rinnovabili, a moderare il consumo, a massimizzare l'efficienza dello sfruttamento e a riutilizzare e riciclare il più possibile. Precisando meglio questi incoraggiamenti, che fanno da premesse ad un'ascesi ed una spiritualità ecologica, Francesco scrive che «L'umanità è chiamata a prendere coscienza della necessità di cambiamenti di stili di vita, di produzione e di consumo, per combattere questo riscaldamento o, almeno, le cause umane che lo producono o lo accentuano» (23).

Il richiamo indirizzato dal pontefice è dunque esplicito e forte, anche perché nelle pagine del testo si coglie una certa sfiducia nella capacità della politica di rompere la logica perversa che sta dietro taluni meccanismi di sfruttamento, come dimostra, peraltro, la grande titubanza ad affrontare in modo deciso i grandi problemi economico-ecologici dell'umanità. Gli appelli lanciati dalla comunità scientifica sono dunque riletti da Francesco alla luce dei valori evangelici, soprattutto l'attenzione ai poveri, anche perché, come già auspicava S. Pastel, occorre affrontare insieme il problema della povertà e quello dell'ambiente. L'Enciclica di Bergoglio va esattamente in tale direzione.

3. *Una teologia dell'ecologia a battesimo*

Risulta del tutto ovvio che non sarà possibile strutturare una valida etica ambientalista ed una spiritualità dell'ecologia senza prima dare fondazione ad una sistematica teologia dell'ecologia. Da questo punto di vista, dobbiamo prendere atto che l'invito ecologico che Francesco rivolge ai cattolici nell'Enciclica ha un carattere più

¹⁴ Calvani elenca i seguenti confini: la riduzione dell'ozono stratosferico, la perdita di integrità della biosfera, l'inquinamento chimico, il cambiamento climatico, l'acidificazione degli oceani, il consumo di acqua dolce, il cambiamento dei sistemi di uso dei suoli, i flussi di azoto e di fosforo per la biosfera degli oceani, carico atmosferico di aerosol (cfr. S. Calvani, *La globalizzazione oltre il paradigma tecnocratico*, in G. Notarstefano (ed.), *Abiterai la terra*, pp. 88-94)

dottrinario che pastorale; tuttavia il testo rinvia a dei supporti teologici solidi ed precisi. La sua riflessione sul tema, agganciandosi ad essa in modo strutturale, possiede dunque un vero rigore teologico. Al tempo stesso, però, tali rimandi teologici sono indicati più che sviluppati, perché l'enciclica rimane una lettera pastorale, non un vero e proprio saggio scientifico. Da questo punto di vista, vi è la necessità, partendo dagli spunti del documento di Bergoglio, di strutturarne sempre meglio l'orizzonte biblico, patristico e filosofico-teologico, in vista di un'auspicata teologia dell'ecologia.

È questo, appunto, un ramo disciplinare piuttosto recente, nato in ambito ecumenico negli anni successivi al Concilio Vaticano II. Un autore di riferimento, al riguardo, è Thomas Sieger Derr, teologo che è espressione dell'attenzione che il movimento ecumenico del Consiglio Mondiale delle Chiese ha riservato all'ecologia. Quest'ultimo prese atto della necessità di occuparsi del tema già nel 1970, con l'organizzazione di un primo a livello mondiale di ecologi, biologi e teologi esperti del problema a cui seguì, nel 1971, a Roma, un primo documento dal titolo: "Ambiente globale, scelta responsabile e giustizia sociale"¹⁵. Ancora oggi, però, sebbene il tema sia stato affrontato da diversi autori, non ci sono veri testi sistematici di teologia dell'ecologia, anche se si distinguono con una nota di merito lavori come quelli di Sieger Derr o Moltmann. Questa ennesima e neonata teologia delle realtà terrestri risulta quindi ancora in costruzione, e Francesco, con *Laudato si'*, ne ha in fondo celebrato il battesimo e fornito l'essenziale spinta propulsiva. È con questo documento che nasce una prima ed ufficiale teologia dell'ecologia.

Il teologo riformato di Tubinga Moltmann è indubbiamente l'autore che in ambito europeo, negli ultimi anni, ha maggiormente riflettuto sul tema. Questi, in *Dio nella creazione*, ha teorizzato una "dottrina teologica della creazione" che muove esattamente dalla crisi ecologica. Dopo aver sottolineato che tale crisi ha origine negli stati industrializzati d'impronta cristiana, l'autore sostiene – proprio come Romano Guardini a cui in modo privilegiato si rifà l'Enciclica –, che questa crisi nasce dal desiderio di potere e di predominio, aggiungendo che la situazione ecologica attuale è una distorsione del comando biblico a "soggiogare la terra"¹⁶. Alla riflessione moltmanniana si deve quindi una delle più articolate riflessioni ecologiche degli ultimi decenni, perché si è chiesto come debba essere riformulata oggi una dottrina della creazione che sia fermento di pace con la natura¹⁷. In tale contesto, egli ha inoltre ammonito anche che senza un tale cambiamento radicale il mondo va verso una completa catastrofe¹⁸.

Moltmann, quindi, fa rientrare la teologia dell'ecologia nella sua più ampia teologia della speranza, e, soprattutto, al fine di fondare una spiritualità ecologica cristiana, rilegge

¹⁵ T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, Queriniana, Brescia 1974, p. 25ss.

¹⁶ Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, p. 33.

¹⁷ Cfr. Ivi, 34.

¹⁸ Cfr. Ivi, 33.

in modo nuovo il passo del Genesi alla base dell'antropocentrismo biblico. Come scrive, «alla luce della missione di Cristo quel passo della Genesi (1,28) dovrà essere interpretato in modo completamente nuovo: non "assoggettate a voi la terra", ma "liberate la terra attraverso la comunione con essa"»¹⁹.

Moltmann, in sostanza, con la sua primaticcia teologia dell'ecologia risponde alle voci pessimistiche sul futuro del pianeta sollevate da vari scienziati come L. Klages, D. Lyle, G. Foley, e soprattutto ha per primo scagionato la Bibbia dall'accusa di essere la fonte dei disastri ambientali moderni. Il pensatore tedesco ha altresì dimostrato che un ecologismo cristiano sia possibile e legittimo, ma anche doveroso, alla luce della categoria escatologica della "speranza". L'enciclica di Francesco, pur senza citarlo, si inserisce esattamente in questa linea già tracciata da Moltmann.

Egli risulta quindi una figura di riferimento, e anche la riflessione sul tema elaborata negli ultimi anni in ambito italiano si muove seguendo essenzialmente la sua scia²⁰. È il caso, per esempio, di Giordano Frosini, il quale, occupandosi di teologie delle realtà terrestri, è stato tra i primi ad interessarsi di ecologia. Come ricorda lo stesso teologo pistoiese, anche in Italia non sono mancate varie voci catastrofiste, come quella del filosofo Nicolo Abbagnano, che ha persino definito l'epoca moderna un'apocalisse senza Dio²¹.

L'ecologia come "studio della casa", però, è stata collocata da Frosini non all'interno della teologia della speranza, ma in quella del lavoro. Come scriveva: «L'ecologia è oggi un nuovo capitolo della teologia del lavoro»²². Considerando tale collocazione, il sacerdote toscano non sembra voler attribuire alla teologia dell'ecologia un suo ambito autonomo; al tempo stesso, però, afferma con risolutezza che «la teologia non se ne può disinteressare anche perché è essa stessa chiamata in causa come correa da una certa pubblicistica assai diffusa»²³. In particolare è da notare come Frosini nel capitolo che dedica al tema usi il prefisso "per" al fine di indicare che quella dell'ecologia è una branca teologica ancora in *statu nascenti*²⁴. Nello specifico, la sua riflessione ritorna sulla messa sotto accusa della Bibbia riportando la frase di Ian McHarg secondo il quale l'affermazione del predominio di JWHW – il dio che aveva creato l'uomo a suo immagine e somiglianza – è stata una dichiarazione di guerra alla natura²⁵. Il teologo di Pistoia, scagionando il testo biblico sulle tracce del percorso già tracciato da Moltmann, va alla ricerca delle vere cause alla base degli abusi umani sull'ambiente, e li individua piuttosto

¹⁹ J. Moltmann, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, p. 145.

²⁰ Cfr. il capitolo "Lavoro ed ecologia" in G. Frosini, *L'attività umana. Per una teologia del lavoro*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp. 203-234.

²¹ Cfr. N. Abbagnano, *L'uomo progetto 2000*, Dino, Roma 1981, p. 89s.

²² G. Frosini, *L'attività umana. Per una teologia del lavoro*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p. 203.

²³ Ivi, p. 203.

²⁴ Cfr. Ivi, p. 227.

²⁵ Cfr. Ivi, p. 216.

nel pensiero di Cartesio e Bacone. Entrambi, infatti, sono alla base di un modo di pensiero che ha influito fortemente sulla cultura occidentale: il primo perché definisce l'uomo come solo pensiero guardando alla natura come una semplice macchina, il secondo perché crede che sapere sia potere, concependo la conoscenza come un mezzo di dominio. Più che la Bibbia, quindi, egli conclude indirettamente che è un certo pensiero filosofico che deve essere messo sotto accusa.

Oltre a Frosini e agli altri saggi ed articoli in italiano menzionati in precedenza – in verità non numerosi – deve essere segnalato un convegno organizzato nel 2012 da "Piacenza teologia" sulla questione ecologica che ha raccolto circa venticinque interventi con la presenza dello stesso Moltmann²⁶. In quell'occasione il sottoscritto aveva già suggerito che un'eventuale teologia dell'ecologia avrebbe dovuto essere fondata – come essenzialmente fa l'Enciclica di Bergoglio – sul pensiero di Romano Guardini e Teilhard de Chardin. Il teologo veronese, infatti, è il primo che non solo abbia denunciato il potere distruttivo della tecnica sull'equilibrio ecologico del pianeta, ma è arrivato persino a demonizzarlo. Scrisse Guardini: «quando la coscienza dell'uomo non assume la responsabilità della potenza, ne prendono possesso i demoni. Con questo termine non intendiamo alcuna moda momentanea e giornalistica, ma esattamente ciò che dice la Rivelazione: esseri spirituali, creati buoni da Dio e caduti lontano da Lui: che si sono decisi per il male ed ora sono decisi a rovinare la creazione divina»²⁷. Papa Francesco, oltre a citare Guardini, menziona esplicitamente, al numero 83, anche Teilhard de Chardin e la sua concezione di «Cristo come fulcro della maturazione universale». Al di là di questo richiamo esplicito, però, è possibile dimostrare che il pancristismo del francese, la sua mistica della natura e il suo impegno per una trasfigurazione escatologica del cosmo rimangono sottesi sullo sfondo dell'intera Enciclica.

In particolare, l'articolazione concettuale della Lettera potrebbe essere letta alla luce della dottrina teologica del pancristismo che, come cercavamo di dimostrare nel convegno di Piacenza, consente di risacralizzare la natura e ristabilire quel nesso tra Dio, l'uomo ed il cosmo che il pensiero moderno sembra aver smarrito. Potremmo precisare che anche la celebre "ecosofia" di Raimon Panikkar, da lui connessa alla propria dottrina del cosmoteandrisimo, è in verità basata su precedenti intuizioni teilhardiane²⁸.

Forse la riflessione ecologica di Francesco poteva essere più esplicita nel palesare le radici del suo ragionamento teologico in Teilhard de Chardin e in quel pancristismo che, agli inizi del Novecento, ha occupato le riflessioni anche di autori del calibro di Maurice Blondel e Jules Monchanin. Probabilmente ha pesato il fatto che il pancristismo è stato spesso equivocado col panteismo, e molti passaggi dell'opera teilhardiana sono ancora

²⁶ E. Garlaschelli-G. Salmeri-P. Trianni (edd.), *Ma di' soltanto una parola.. economia, ecologia e speranza per i nostri giorni*, EDUcatt, Milano 2013.

²⁷ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, op. cit., p. 82.

²⁸ Cfr. R. Panikkar, *Ecosofia. La saggezza della terra*, Jaca Book, Milano 2015.

oggi oggetto di discussione. Il Papa, però, sembra voler cogliere l'essenza mistica contenuta in tali intuizioni, per farle confluire nella fondazione concettuale di una teologia ecologica che non può non leggere la terra – la casa comune –, come un organismo vivente e dinamico che riflette l'impronta, la presenza e l'amore del suo creatore. Va in questa direzione, per esempio, la sua sottolineatura dell'impronta trinitaria del creato.

Ad ogni modo alcune considerazioni bergogliane riverberano la dottrina teologica del pancristismo: «secondo la comprensione cristiana della realtà, il destino dell'intera creazione passa attraverso il mistero di Cristo, che è presente fin dall'origine: "Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui (Col1,16)"» (99). Al riguardo è possibile aggiungere che tale dottrina è accostabile a quel pan-psichismo e a quella teologia del processo di Alfred North Whitehead a cui si rimanda anche il saggio teologico di Derr²⁹. Nell'enciclica di Bergoglio, tuttavia, non si fa esplicito riferimento a queste dimensioni. In essa, in termini più equilibrati, si riconosce che «per la tradizione giudeo-cristiana, dire "creazione" è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio» (76). È questo un passaggio che rimanda agli orizzonti teologici cari a Teilhard de Chardin, il cui pancristismo coincide con un certo pan-psichismo. Sono inoltre parimenti teilhardiane le allusioni – attraverso una citazione di Tommaso –, che le cose stesse si muovono verso un determinato fine (cfr. 79). Parimenti attigui alla teologia eucaristica teilhardiana sono infine i richiami della Lettera alla trasfigurazione escatologico del cosmo. Soprattutto quando Francesco, citando il suo predecessore, sostiene che l'Eucarestia è sempre celebrata sull'altare del mondo (cfr. 236). In generale, comunque, a dimostrazione della simbolicità del cosmo, ma anche della continuità tra natura e soprannatura che vi possiamo rintracciare, viene affermato che «i Sacramenti sono un modo privilegiato in cui la natura viene assunta da Dio e trasformata in mediazione della vita soprannaturale» (235).

Proprio in virtù di questi rimandi teologici, quella di Francesco, come lascia suggerire Luigi Alici, è a tutti gli effetti un'"ecologia profonda" (*deep ecology*), termine creato dal filosofo norvegese Arne Naess, che intende distinguerla da un'"ecologia di superficie" (*shallow ecology*) che ha inferiori riferimenti filosofici, spirituali e teologici³⁰. In particolare, l'ecologia profonda bergogliana risulta legata alla necessità di dare fondazione ad una nuova antropologia. Nel testo Francesco scrive appunto che «non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia» (118). La conversione ecologica globale di cui parla il pontefice, quindi, passa attraverso una nuova antropologia teologica che non relativizza i passi genesiaci, ma li reinterpreta in modo nuovo.

In virtù di questo nuovo approccio antropologico, e grazie a questa diversa ermeneutica dei passi biblici, *Laudato si'* presenta una vera e propria teologia

²⁹ Cfr. T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p. 67.

³⁰ Cfr. L. Alici, *Natura e persona: lo "sguardo diverso" di papa Francesco*, in G. Notarstefano (ed.), *Abiterai la terra*, op. cit., p. 52.

dell'ecologia. L'assenza di un approccio sistematico al tema era una lacuna stridente del panorama teologico moderno, e papa Francesco, con la promulgazione del documento, vi ha per l'appunto posto rimedio. La lettera, in particolare, solleva tutta una serie di tematiche il cui approfondimento successivo punterà e darà strutturazione ancora più compiuta a questa teologia dell'ecologia che deve essere considerata, a tutti gli effetti, una teologia delle realtà terrestri, forse la più urgente ed indispensabile.

In particolare il n. 16 dell'Enciclica presenta un sintetico elenco di tutte quelle tematiche che fanno da sfondo ad una riflessione teologica mirata alle problematiche ecologiche: l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; la convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso; la critica al nuovo paradigma e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l'invito a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso; il valore proprio di ogni creatura; il senso umano dell'ecologia; la necessità di dibattiti sinceri e onesti; la grave responsabilità della politica internazionale e locale; la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita.

Sono questi i capitoli portanti di questa nuova branca teologica che fa da ponte tra l'etica e la spiritualità, intersecando vari altri ambiti: dalla dottrina sociale della Chiesa all'antropologia. Proprio per questo motivo la teologia dell'ecologia è chiamata a circoscrivere meglio il suo ambito specifico ed il proprio metodo. Frosini, intorno a questo punto, sottolinea che la sua metodologia specifica non può essere che quella, ben conosciuta, della "comprensione oggettiva" che viene usata per quasi tutte le altre teologie delle realtà terrestri chiamate a giudicare problematiche non direttamente presenti nella Bibbia³¹. Parallelamente all'adozione di tale metodo, una riflessione cristiana sull'ecologia che abbia l'ambizione di presentarsi come una vera teologia, ha bisogno di solidi riferimenti biblici, un ancoraggio alla patristica e ai documenti della tradizione teologica e magisteriale ed una chiarezza di fondo circa gli obiettivi e gli scopi della disciplina. Da questo punto di vista è chiaro che sebbene nella Sacra Scrittura non siano presenti problematiche come quelle dell'inquinamento ecologico, essa contiene comunque dei rimandi cosmologici più che sufficienti per strutturare una tale teologia. Inoltre, anche la pubblicistica degli ultimi anni e i documenti del magistero post conciliare dedicati al tema del lavoro, del progresso sociale e all'attività umana in genere, forniscono ad essa un valido sostegno.

Per quanto riguarda gli "obiettivi" una teologia dell'ecologia integrale deve mirare – utilizzando le parole di Francesco – ad «eliminare le cause strutturali delle disfunzioni dell'economia mondiale e di correggere i modelli di crescita» (6). In particolare la teologia dell'ecologia ha il compito di insegnare, come scrive sempre il pontefice, a «riconoscere il messaggio che la natura porta inscritto nelle sue stesse strutture» (117), proprio perché si dà per scontato che esso non sia un messaggio casuale o contingente, ma porti le tracce

³¹ Cfr. G. Frosini, *L'attività umana*, op. cit., p. 227.

di un disegno creatore, e quindi di una normatività e di una saggezza che rimane tale a prescindere dal peccato originale.

A questo proposito meriterebbe un approfondimento, anche perché dà degli strumenti per affrontare problematiche stringenti come quelle legate ai diritti connessi al genere sessuale o alla bioetica, l'allusione bergogliana – tratta da Guardini – “alla natura come norma valida” (cfr. 115). In questo contesto tale questione non può essere approfondita, perché non lo fa nemmeno l'Enciclica, tuttavia è indubbio che essa dovrà sempre più essere al centro delle riflessioni dei teologi dell'ecologia.

Suo tema di fondo e ragione essenziale, comunque, rimane la salvezza del pianeta dall'autodistruzione, anche perché i danni all'ambiente devono essere considerati alla stregua di veri e propri peccati. Francesco lo ricorda citando una frase del patriarca Bartolomeo: «un crimine contro la natura è un crimine contro noi stessi e un peccato contro Dio» (8). In definitiva, quindi, una teologia dell'ecologia non solo è possibile, ma anche doverosa, in virtù della natura simbolica e sacramentale del cosmo, che dovrà sempre più essere considerato alla stregua di una realtà sacra dalla cui conservazione dipende il proprio e l'altrui futuro.

3.1 L'approccio integrale ai problemi ambientali

Nota peculiare dell'enciclica di Bergoglio è che essa non propone una semplice riflessione sull'ecologia, ma sull'ecologia integrale. Il suo modo di approcciare il tema si dissocia da un ambientalismo semplicistico perché insieme alla protezione della “casa comune” promuove lo sviluppo della persona umana che la abita, in tutte le sue varie dimensioni. D'altro canto, nella maniera bergogliana di affrontare la crisi ecologica non c'è nulla di particolarmente nuovo, e già la *Populorum progressio* di Paolo VI del 1967 aveva parlato di sviluppo “integrale” dell'uomo. L'Enciclica non fa che ribadire questa constatazione già montiniana attraverso la presa d'atto che, soprattutto oggi, «l'ambiente umano e l'ambiente naturale si degradano insieme» (48). È ovvio, rispetto a questo rilievo, che il principio base che fa dà sostegno alla suddetta ecologia integrale è sempre quello dell'interdipendenza. Non c'è dubbio, infatti, che la questione ecologica, dal momento che «tutto è intimamente relazionato», debba essere compresa nel quadro più ampio delle relazioni umane e sociali. Proprio per questo motivo il testo dell'enciclica, dopo aver dato una sua definizione di ecologia – «L'ecologia studia le relazioni tra gli organismi viventi e l'ambiente» (138) – , precisa che essa esige di fermarsi a pensare e a discutere sulle condizioni di vita e sui modelli di sviluppo, produzione e consumo. Appare evidente, quindi, che quella di Bergoglio esprime un'autentica ecologia integrale nella misura in cui sotto tale voce iscrive non solo l'ambiente, ma anche l'economia, la cultura ed il progresso sociale. Da vari punti di vista, l'aggettivo “integrale” è anzi la parola chiave che qualifica l'insegnamento ecologista di Francesco. Il suo punto centrale rimane quella svolta o conversione ecologica che deve avere alla base un nuovo rapporto tra l'uomo e la

natura: «non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia» (118). Nell'enciclica viene appunto precisato che l'unica soluzione possibile ai problemi ecologici è quella "integrale", nella misura in cui «non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale» (139). La prima urgenza, quindi, è quella di correggere «l'antropocentrismo deviato» senza per questo cedere il passo al «biocentrismo», ovvero all'ambientalismo puro e semplice, che, su un piano filosofico e religioso, è alquanto limitativo. Indagando a fondo le ragioni profonde del disastro ambientale in corso, Bergoglio precisa che «la crisi ecologica è un emergere o una manifestazione esterna della crisi etica, culturale e spirituale della modernità» (199). È esattamente quest'ultima la ragione per la quale, ad una crisi ecologica che ha una causa "integrale", è necessario rispondere con una reazione "integrale." La convinzione implicita è che un mero "ecologismo", pur lodevole, non ha speranza di successo senza il sostegno di un solido orizzonte teologico e spirituale. Ecco perché, nelle indicazioni del pontefice, la soluzione risolutiva ai problemi attuali dell'ecosistema passa necessariamente attraverso il personalismo cristiano, perché ecologia non significa solo cura della casa comune, ma anche «valorizzazione di ogni persona umana, [ch]e così stimola il riconoscimento dell'altro» (199). In altre parole, il rispetto dell'ambiente nasce sicuramente dalla simbolicità essenziale della natura creata da Dio, ma anche e soprattutto dal fatto essa è il primo luogo di condivisione dell'esistenza altrui. Non si può amare il prossimo senza rispettarne l'ambiente vitale, sebbene una certa superficialità etica non lo metta sufficientemente in evidenza. Accade, invece, soprattutto nel terzo mondo, che poteri ed economie forti, per un egoistico vantaggio personale, esercitino violenze conniventi e soprusi nei confronti dei più deboli, distruggendone l'ambiente di vita e compromettendo il futuro e lo sviluppo di intere popolazioni e grandi aree geografiche, come succede in Amazonia o in certe parti dell'Africa.

Un'ecologia integrale e spirituale poggia quindi sulla responsabilità, sulla solidarietà e sull'attenzione personale al prossimo. Come scrive Francesco: «non si può proporre una relazione con l'ambiente a prescindere da quella con le altre persone e con Dio» (119).

3.2 Un escatologismo moderato

Per collocare teologicamente la riflessione di Bergoglio sull'ecologia è necessario chiamare in causa una disputa teologica tipica della stagione pre-conciliare, sebbene presente da sempre sullo sfondo della spiritualità cristiana: quella tra escatologisti ed incarnazionisti. È questa una distinzione tutt'altro che irrilevante, proprio perché attraversa l'intera tradizione spirituale del cristianesimo e ne interroga l'essenza del messaggio. Le due correnti teologiche riassumono i due diversi atteggiamenti spirituali che i cristiani possono assumere davanti al mondo. L'escatologismo, più pessimista, è il riconoscimento dell'elemento trascendente e metastorico del cristianesimo, ed ha per

modello il monaco, proprio perché legge il “mondo” come una realtà negativa che non si può cambiare ma va essenzialmente fuggita. L’incarnazionismo, più ottimista, coincide con l’attenzione alla storia, ed ha come modello il laico che considera il mondo una realtà positiva all’interno del quale può essere costruito il Regno di Dio³².

L’analisi cristiana dei problemi ambientali deve essere letta ed interpretata alla luce di queste due correnti teologiche, che, tra l’altro, fanno da sfondo alla Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Alla luce delle ragioni teologiche che motivavano le due correnti spirituali, è possibile affermare che, dopo vari decenni nei quali l’incarnazionismo sembrava prevalere nel panorama teologico, Francesco abbia promulgato un’Enciclica nella quale sono presenti accenti escatologistici, sia pure moderati, soprattutto per quanto riguarda l’atteggiamento nei confronti della tecnica e del liberalismo consumistico.

Leggendo le pagine dell’Enciclica, però, almeno a prima vista, il pensiero di Bergoglio sembrerebbe palesemente incarnazionista, proprio per l’accento che mette sulla centralità dell’Incarnazione. In particolare, nel testo viene menzionato il prologo di Giovanni sottolineando che una “Persona della Trinità si è inserita nel cosmo”. Tale evidenziazione dà un chiaro indirizzo teologico, perché l’Incarnazione è la prima categoria utilizzata dagli incarnazionisti contro gli escatologisti, che spesso ne sottovalutano la valenza positiva e le ricadute sulla storia ed il cosmo. L’Incarnazione, del resto, oltre a valorizzare il creato, legittima, o sembra legittimare, un’assunzione di responsabilità negli impegni storici e nelle varie attività umane della vita quotidiana. Francesco, richiamando il lavoro di Gesù “falegname”, sottolinea per esempio che egli «ha santificato il lavoro e gli ha conferito un peculiare valore per la nostra maturazione» (98). È parimenti tipicamente incarnazionista la puntualizzazione dell’Enciclica che Gesù «era distante dalle filosofie che disprezzavano il corpo, la materia e le realtà di questo mondo (98).

All’opposto, però, sono tipicamente escatologistici gli appelli allarmati di Francesco per il futuro del pianeta, anche se egli non usa mai quegli accenti e quei toni apocalittici – se non millenaristi – che si trovano negli escatologisti più radicali. È altresì prettamente escatologista la convinzione che «il progresso della scienza e della tecnica non equivale al progresso dell’umanità e della storia» (113). Lo è, inoltre, anche la critica «all’idea di una crescita infinita o illimitata, che ha tanto entusiasmato gli economisti, i teorici della finanza e della tecnologia» (106). Nei termini da lui usati, infatti, si nota una certa sfiducia ed un certo pessimismo escatologico, soprattutto quando annota che «la gente ormai non sembra credere in un futuro felice, non confida ciecamente in un domani migliore a partire dalle attuali condizioni del mondo e dalle capacità tecniche» (113). È infine da ricondurre all’escatologismo la constatazione – già guardiniana – che «la potenza della

³² B. Besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l’histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935-1955)*, Cerf, Paris 1964. Si considera anche il capitolo “La teologia delle realtà terrestri” in G. Frosini, *La fede e le opere. Le teologie della prassi*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1992, pp. 41-66.

tecnologia ci pone di fronte ad un bivio» (102). Rispetto a questo sospetto critico nei confronti del progresso tecnico e della sua forza condizionante, è altresì da rilevare la sua annotazione che «la vita diventa un abbandonarsi alle circostanze condizionate dalla tecnica, intesa come la principale risorsa per interpretare l'esistenza» (110).

Come approfondiremo nel paragrafo successivo, le gravi perplessità verso il progresso tecnico, o almeno la sottolineatura della sua ambiguità, sono una delle dimensioni maggiormente caratterizzanti l'Enciclica, e l'aspetto che maggiormente avvicina Francesco a quegli ecologisti cristiani che si possono pacificamente definire escatologisti. Al tempo stesso, però, la riflessione bergogliana mantiene una posizione di equilibrio, perché molte sue riflessioni rimandano anche a quell'ottimismo storico e a quell'impegno per la trasfigurazione del cosmo di cui grande cantore, nel corso del Novecento, è stato Teilhard de Chardin.

3.3 La critica al sistema tecnico

Uno dei punti centrali che dividevano, ed in parte dividono, escatologisti ed incarnazionisti, è il diverso atteggiamento nei confronti della tecnica, del progresso e del mondo moderno. L'Enciclica di Bergoglio, anche se non è necessario dare rigide classificazioni, appare caratterizzata da un moderato escatologismo, proprio perché su queste tematiche si dimostra piuttosto critico. D'altro canto, che nell'Enciclica trovino spazio tali tematiche non deve sorprendere, perché gli ecologisti, non di rado, si dichiarano scettici verso il progresso tecnico-industriale. Oltre a ciò, va ricordato che anche molti teologi cristiani si sono pronunciati contro la tecnica ed una civiltà meccanica, che, come scriveva Congar, «nata al di fuori della Chiesa, non è mai stata regolata e consacrata da essa»³³. Persino Teilhard de Chardin, sebbene figura di riferimento dell'incarnazionismo, parlava di un "pericolo della meccanizzazione" e del "rischio perenne" che la crescita del mondo non abbia un esito positivo.

Queste osservazioni teologiche facevano eco alle riflessioni di vari filosofi che, soprattutto nel secondo Novecento, si sono espressi nei confronti della tecnica in maniera assai critica. In Italia, Severino, sviluppando delle preoccupazioni che risalgono ad Heidegger (e prima ancora al suo maestro Husserl), ha ripetutamente scritto sul perversimento della tecnica da mezzo a fine³⁴. Con queste sue considerazioni egli riprendeva appunto la scia heideggeriana, che, tra i primi, aveva sottolineato come la tecnica trasformasse la natura in *Bestand*, cioè in fondo di magazzino³⁵.

³³ Y. M.-J., Congar, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 583.

³⁴ A suo avviso le forze dell'Occidente hanno adottato la tecnica come strumento principale per conseguire i propri fini, ma ciò è degenerato in una competizione, che ha appunto trasformato la tecnica da mezzo a fine (cfr. E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 10-14).

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica* in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 10-21.

Se sono numerosi i filosofi critici della tecnica che si potrebbero menzionare, non sono pochi nemmeno i teologi cristiani – tutti riconducibili sia pure con accenti diversi all'escatologismo – che verso di essa si sono pronunciati in modo assai polemico. Solo per fare alcuni nomi noti potremmo ricordare il filosofo e teologo Lanza del Vasto che ha reinterpretato la critica di Gandhi alla macchina alla luce del Peccato originale³⁶. Pur senza citarlo, le critiche lanziane sembrano avere un'eco nel saggio di Derr, il quale, come appunto già aveva fatto Lanza del Vasto, riconduce la distruzione dell'ambiente al peccato originale: «l'ostilità tra uomo e natura è uno dei tristi risultati della colpa originale che ha corrotto le finalità del dominio umano sul creato»³⁷. Il pensatore cristiano-gandhiano arrivò persino a demonizzare la tecnica, ma termini simili si trovano anche in Guardini e in Dubos, che parlava di un demone della tecnologia³⁸.

Tra i maggiori critici del sistema tecnico – e sorprende persino che l'Enciclica non lo menzioni – dobbiamo ricordare il cristiano della Chiesa Riformata di Francia e professore di Bordeaux Jacques Ellul, che al tema ha dedicato svariati saggi³⁹. Non è chiaro, al riguardo, se la riflessione bergogliana abbia attinto a questo autore; certamente, però, esattamente come lui, l'Enciclica, della tecnica, critica in primo luogo il suo essere "sistema". Al riguardo scrive appunto Francesco che «il paradigma tecnocratico tende ad esercitare il proprio dominio anche sull'economia e sulla politica» (109). Stando alle sue stesse annotazioni, quindi, il pontefice sembra preoccupato soprattutto dal suo dominio totalizzante: «oggi il paradigma tecnocratico è diventato così dominante, che è molto difficile prescindere dalle sue risorse, e ancora più difficile è utilizzare le sue risorse senza essere dominati dalla sua logica» (108). In un intervento di commento all'Enciclica, riprendendo questo aspetto, Calvani sottolinea appunto come il problema denunciato da Francesco sia non soltanto il paradigma tecnocratico, ma la sua "globalizzazione"⁴⁰.

All'interno del testo, però, non mancano delle considerazioni positive nei confronti della tecnica. Viene citato, per esempio, un discorso di Giovanni Paolo II pronunciato nel significativo scenario di Hiroshima nel quale la scienza e la tecnologia sono state da lui definite un prodotto meraviglioso della creatività umana e un dono di Dio. Lungi dall'esserne univocamente critico, anche Bergoglio sottolinea che «la tecnologia ha posto rimedio a innumerevoli mali che affliggevano e limitavano l'essere umano» (102). Il

³⁶ Per un approfondimento della critica filosofica lanziana alla tecnica nel contesto della filosofia del Novecento che si è occupata di questo tema si consideri: P. Trianni, *I quattro flagelli. La critica alla civiltà tecnica moderna*, in A. Bongiovanni-P. Trianni (edd.), *Lanza del Vasto. Filosofo, teologo e nonviolento cristiano*, Aracne, Roma 2015, pp. 65-94.

³⁷ T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p.105.

³⁸ Cfr. R. Dubos, *Il dio interno. Un messaggio che viene dal mondo della vita*, Mondadori, Milano 1977, p. 200.

³⁹ Cfr. J. Ellul, *Contro il Totalitarismo tecnico*, Jaca Book Milano 2014; Id., *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Jaca Book, Milano 2009.

⁴⁰ Cfr. S. Calvani, *La globalizzazione oltre il paradigma tecnocratico*, in G. Notarstefano (ed.), *Abiterai la terra*, op. cit.

pontefice ne fa anzi un esplicito elogio, sia pure non generalista e circoscritto, alla tecnica usata in modo corretto: «la tecnoscienza, ben orientata, è in grado non solo di produrre cose realmente preziose per migliorare la qualità della vita dell'essere umano, a partire dagli oggetti di uso domestico fino ai grandi mezzi di trasporto, ai ponti, agli edifici, agli spazi pubblici. È anche capace di produrre il bello e di far compiere all'essere umano, immerso nel mondo materiale, il "salto" nell'ambito della bellezza. Si può negare la bellezza di un aereo, o di alcuni grattacieli?» (103).

La posizione di Bergoglio risulta quindi equidistante sia dal rifiuto totale della tecnica sia dal suo elogio indistinto. Egli non critica la tecnica sempre e comunque, come appunto fanno gli escatologisti radicali, e meno che mai la demonizza; al tempo stesso, però, non ne è nemmeno ingenuamente entusiasta, né gli attribuisce particolari funzioni escatologiche, come tendono a fare taluni teologi incarnazionisti. Con un certo distacco critico puntualizza che «l'antropocentrismo moderno, paradossalmente, ha finito per collocare la ragione tecnica al di sopra della realtà» (115). La riflessione bergogliana, da questo punto di vista, sembra riecheggiare le convinzioni di C.J. Glacken, che ha espresso un'osservazione simile individuando in Bacone, Cartesio e Leibniz la fonte principale da cui la mente tecnologica moderna ha attinto l'idea di opposizione tra uomo e natura⁴¹.

In generale, comunque, scrive Francesco che la difficoltà nel formulare una valutazione su questa materia si riassume nel fatto che «la scienza e la tecnologia non sono neutrali», rispondono a «diverse intenzioni» e «possono configurarsi in vari modi». È questo il motivo per il quale il giudizio sulla tecnica risulta come sospeso, e nel testo non è presente alcuna condanna in sé della tecnica, ma solo l'uso strumentale che se ne fa e il dominio condizionante e globalizzato. Ciò nondimeno la lettera bergoliana invita a «guardare la realtà in un altro modo» e a porre un limite a quella «sfrenatezza megalomane» che obnubila la dignità dell'uomo⁴².

Sebbene critico del sistema tecnica, quindi, Francesco non è certamente un Papa "antimacchinista". Come scrive: «nessuno vuole tornare all'epoca delle caverne» (113). La sua riflessione dà semplicemente sottolineatura del fatto che «i prodotti della tecnica non sono neutri, perché creano una trama che finisce per condizionare gli stili di vita e orientano le possibilità sociali nella direzione degli interessi di determinati gruppi di potere» (107).

Oltre a denunciare queste possibili degenerazioni sul piano politico-economico, l'Enciclica sottolinea la congenita e strutturale ambiguità dello sviluppo tecnico: «la libertà

⁴¹ Citato in T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p. 57.

⁴² Pur senza affrontare direttamente la questione ecologica, un moralista cattolico degli ultimi anni che è stato particolarmente attento alle questioni sociali ed economiche e al tema della pace è stato Enrico Chiavacci. Si consideri: E. Chiavacci, *Teologia morale, 3/1. Teologia morale e vita economica*, Cittadella editrice, Assisi 1985; Id., *Teologia morale 3/2. Morale della vita economica, politica di comunicazione*, Cittadella editrice, Assisi 1990.

umana può offrire il suo intelligente contributo verso un'evoluzione positiva, ma può anche aggiungere nuovi mali, nuove cause di sofferenza e momenti di vero arretramento» (79). Considerando i contenuti di filosofie critiche della tecnica e di teologie escatologistiche assai più radicali della sua, è necessario tornare a ribadire che Bergoglio non condanna la tecnica in sé, ma solo il suo cattivo uso: «quando la tecnica non riconosce i grandi principi etici, finisce per considerare legittima qualsiasi pratica» (136). Il vero timore di Francesco riguarda l'enorme potere concentrato oggi dalla tecnica, che egli, riecheggiando Guardini, aggettiva come "tremendo". È emblematico che la sua riflessione critica sul sistema tecnico non si chiuda con dei giudizi definitivi, ma con una domanda inquietante che interpella tutti a riflettere e richiama alla responsabilità: «in quali mani sta e in quali può giungere tanto potere?» (104).

3.4 Teologia degli animali e vegetarianesimo cristiano

L'Enciclica di Bergoglio non è né animalista né vegetariana, o, tantomeno, vegana. Tuttavia la sua riflessione ecologica "integrale" lambisce anche tali tematiche. Del resto, soprattutto nel mondo anglosassone, è assai diffusa – e questo sin dal Settecento –, una teologia degli animali⁴³. Essa si sta diffondendo oggi anche nel contesto teologico italiano, dove si comincia a parlare di vegetarianesimo cattolico. A questo riguardo, anzi, va ricordato un convegno organizzato dall'Associazione Cattolici Vegetariani nel 2013 – i cui atti sono stati curati dallo scrivente insieme a Lorenzetti e Bormolini – al quale il pontefice non ha mancato di mandare i suoi saluti attraverso il cardinale Edoardo Menichelli che ne ha scritto la prefazione⁴⁴.

Non c'è dubbio, nell'ottica di una riflessione sull'ecologia, che il vegetarianesimo sia una di quelle tematiche che possono essere meglio comprese proprio a partire dagli allarmi lanciati dall'Enciclica. Una più larga condivisione dell'alimentazione vegetariana, infatti, darebbe senz'altro una spinta positiva alla risoluzione dell'odierna crisi ecologica che ha, tra i suoi fattori scatenanti, anche l'abuso di carne.

Già da vari anni il modo cattolico, sia in relazione alle questioni ecologiche sia in virtù della crescente sensibilità verso gli animali domestici, ha iniziato a sviluppare una grande attenzione verso le loro sofferenze e i loro diritti. Giovanni Paolo II, il 10 novembre 1989, fece uno storico intervento sull'anima degli animali. Il suo discorso può essere considerato una sorta di premessa a quella che potremmo definire teologia cattolica degli animali, perché nel suo intervento spiegò che per la Bibbia il soffio vitale (*ruach*) non

⁴³ Un autore di riferimento al riguardo è Linzey. Cfr. A. Linzey, *Teologia degli animali. I diritti degli animali nella prospettiva teologica*, Edizioni Cosmpolis, Torino 1998.

⁴⁴ Cfr. G. Bormolini-L. Lorenzetti-P. Trianni, *Il grido della creazione. Spunti biblici e teologici per un'etica cristiana vegetariana*, Lindau, Torino 2015. Il testo si lascia apprezzare per la sua struttura sistematica in quanto prende in esame gli aspetti biblici, i testi patristici e la tradizione teologica.

appartiene solo all'uomo, ma anche agli animali, ed è sempre, in qualche modo, un riflesso e una partecipazione dello spirito di Dio⁴⁵.

Sul tema, ad ogni modo, Bergoglio, cita direttamente il Catechismo della Chiesa Cattolica, sottolineando che «è contrario alla dignità umana far soffrire inutilmente gli animali e disporre indiscriminatamente della loro vita» (130). Per spiegare che la Scrittura non autorizza a nessun «antropocentrismo dispotico» nei confronti degli animali, richiama alcuni passi biblici dove è documentata una vera tenerezza nei loro confronti: «se vedi l'asino di tuo fratello o il suo bue caduto lungo la strada, non fingerai di non averli scorti [...]. Quando, camminando, troverai sopra un albero o per terra un nido d'uccelli con uccellini o uova e la madre che sta covando gli uccellini o le uova, non prenderai la madre che è con i figli » (Dt 22,4.6). Bergoglio, inoltre, pur avallando le sperimentazioni sugli animali, ha cura di precisare che essa è legittima "entro certi limiti" (cfr. 130). Con realismo psicologico, inoltre, afferma che non si può scindere l'amore verso le persone e quello verso le creature animali: «quando il cuore è veramente aperto a una comunione universale, niente e nessuno è escluso da tale fraternità. Di conseguenza, è vero anche che l'indifferenza o la crudeltà verso le altre creature di questo mondo finiscono sempre per trasferirsi in qualche modo al trattamento che riserviamo agli altri esseri umani. Il cuore è uno solo e la stessa miseria che porta a maltrattare un animale non tarda a manifestarsi nella relazione con le altre persone. Ogni maltrattamento verso qualsiasi creatura è contrario alla dignità umana» (92). Questa chiamata cosmica all'amore, che non può avere limiti e circoscrizioni, è ribadita con poetica solennità nella convinzione bergogliana che «perfino l'effimera vita dell'essere più insignificante è oggetto del suo amore, e in quei pochi secondi di esistenza Egli lo circonda con il suo affetto» (77).

3.5 Mistica della natura

Non deve sorprendere che all'interno di un'Enciclica dedicata all'amore verso il creato sia presente una vera e propria mistica della natura. Il cristianesimo, infatti, al pari di altre religioni, ha sempre visto nella natura un luogo di incontro con Dio. Ne fanno fede, per esempio, varie voci del *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, o la testimonianza di figure come san Bernardo il quale scriveva: «Troverai più cose nei boschi che nei libri. Gli alberi e i sassi ti insegneranno cose che nessun uomo ti potrà dire»⁴⁶.

Questo sguardo mistico sulla natura trova una sponda anche nell'insegnamento magisteriale di Giovanni Paolo II puntualmente ripreso da Bergoglio: «accanto alla rivelazione propriamente detta contenuta nelle Sacre Scritture c'è, quindi, una manifestazione divina nello sfolgorare del sole e nel calare della notte» (85). Il testo dell'Enciclica si richiama inoltre a testi di varie conferenze episcopali, dal Brasile al

⁴⁵ Cfr. G. Frosini, *L'attività umana*, op. cit., p. 233. L'autore pistoiese è stato uno dei primi in Italia a prendere in esame il tema.

⁴⁶ Bernardo, *Lettera CVI* sect. 2

Giappone, i cui testi evidenziano che le virtù ecologiche discendono direttamente dal riconoscimento della presenza del divino nella natura (cfr. 88). Quello dell'unione mistica dell'uomo con la natura, del resto, è un tema che attraversa l'intera storia umana, dal Culto cretese della Gran Madre alla poesia romantica del diciottesimo e diciannovesimo secolo. Si potrebbe aggiungere, per esempio, che persino nel deismo e in Giovanni Keplero sono presenti espressioni mistico-panteiste. Anche nell'Enciclica non mancano accenti di questo tipo: «Egli è presente nel più intimo di ogni cosa senza condizionare l'autonomia della sua creatura, e anche questo dà luogo alla legittima autonomia delle realtà terrene» (80).

In un orizzonte cristiano, però, non si può parlare di semplicistica unione dell'uomo con la natura, né di panteismo vero e proprio. Nella tradizione teologica è altresì presente una dottrina che, senza essere panteistica, ne riflette la medesima tensione verso l'unità: il pancristismo. Nel Novecento sono stati diversi i teologi che hanno riportato in auge questa prospettiva, già presente, peraltro, al tempo dei padri della Chiesa. Tra questi vari teologi merita una menzione speciale Teilhard de Chardin, che parlava di Corpo cosmico di Cristo: «No, il Corpo del Cristo non è, come alcuni, per pigrizia, vogliono che si creda, l'associazione estrinseca o giuridica degli uomini avvolti in una medesima benevolenza e ai quali è destinata una medesima ricompensa. Il corpo del Cristo dev'essere inteso arditamente, quale san Giovanni, san Paolo e i Santi Padri lo hanno veduto e amato: costituisce un mondo naturale e nuovo, un organismo animato e nobile, in cui siamo tutti uniti, fisicamente, *biologicamente*»⁴⁷. In un suo studio dedicato all'ecologia, muovendo proprio dalla cosmologia teilhardiana, il camaldolese Hale, si è richiamato in modo esplicito a questa particolare cristologia: «si deve sottolineare perciò che Teilhard de Chardin intende la sua categoria "Corpo cosmico del Cristo", come ben più di una semplice metafora»⁴⁸.

Attraverso la categoria teologica del pancristismo diviene quindi possibile ricucire quella frattura, tra natura e soprannatura, che la teologia si porta dietro dalla dissoluzione del realismo scolastico e dal superamento della cosmologia platonica. Con il nominalismo di Occam prima, e poi con Cartesio, è infatti subentrato un meccanicismo che ha separato Dio dalla natura. In generale, comunque, il pancristismo è espressione di quella nuova teologia biblica che vari autori ecologisti ritengono massimamente necessaria⁴⁹. Derr, citando uno studio di Bonifazi, cerca di dimostrare, per esempio, che nello stesso mondo ebraico non vi era separazione tra materia e spirito, spiegando che per gli ebrei «la materia è realmente imbevuta di energia vitale. Il termine ebraico *dabar*, parola, indica

⁴⁷ P. Teilhard de chardin, *La vita cosmica*, il Saggiatore, Milano 1970, pp. 73-74.

⁴⁸ R. Hale, *Il cosmo e Cristo. Basi di una teologia ecologica secondo Teilhard de Chardin*, Edizioni Camaldoli, Arezzo 1973, p. 21.

⁴⁹ Derr, che cita l'inno dell'Universo di Teilhard de Chardin, difende la necessità di una nuova teologia biblica (cfr. T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p. 62).

un'unità vivente di parola e di essere. Tutto ciò che esiste ha questo "carattere di parola". Lo vediamo nella *Torah*, parola divina pronunciata, nella Sapienza presente nella creazione, e nel Logos del quarto vangelo»⁵⁰.

Se una teologia dell'ecologia ha il compito preliminare di mettere in risalto il legame tra Dio e la complessità della natura, Cristo è esattamente tale "nesso", tale vincolo. Questa intuizione, come si accennava, la si ritrova già in vari Padri della Chiesa, da Gregorio di Nissa a Massimo il Confessore, i quali hanno appunto parlato di un Cristo cosmico, e di una presenza nascosta di Dio in tutte le cose, mentre in epoca moderna chi è ritornato su dimensioni simili è Raimon Panikkar attraverso la sua dottrina del cosmoteandrisimo.

L'Enciclica di Francesco, soprattutto in questi paragrafi mistici, raccoglie tutta quella tradizione spirituale cristiana che ha riconosciuto nella creazione le vestigia della Trinità, presentando così la comunione con la natura come una via spirituale per contemplare il Creatore. Viene sottolineata, infatti, la pace e l'ispirazione che l'uomo può ricavare dalla natura quando si ferma ad osservarla realmente, senza secondi fini utilitaristici o egoistici. È questa una prospettiva a cui si richiama anche Derr quando scrive che «poiché la natura diventa una rivelazione di Dio, l'uomo può scoprire la sapienza divina contemplando la natura appena uscita – per così dire – dalle mani del Creatore, cioè nella sua condizione originale non contaminata dall'attività umana»⁵¹. Bergoglio si sofferma su questi medesimi scenari quando, citando san Giovanni della Croce, sottolinea che il mistico sente che Dio è tutte le cose (cfr. 234).

Non c'è dubbio che la lettera del pontefice presenti questa comunione contemplativa come la strada prima per superare le devastazioni ambientali: «siccome la radice della nostra crisi ecologica è data da questo atteggiamento di separazione e superiorità, dobbiamo nuovamente immergerci nella natura se vogliamo evitare la catastrofe finale»⁵². Bergoglio, in virtù di questi appelli, si può quindi inserire in modo pacifico tra quei pensatori che Derr chiama "rimistificatori della natura"⁵³. Egli, cioè, è da collocare tra coloro che ritengono un'esigenza primaria quella di reinserire la natura nel regno del sacro.

Sono parimenti da inserire in questa schiera, per esempio, tutti i teologi del processo, a partire da Alfred North Whitehead, la cui visione filosofica si basa sul panpsychismo, concetto che avvicina non poco il pancristismo di Teilhard de Chardin e la sua teologia della natura intesa come diade spirito-materia. Per Whitehead, infatti, anche i processi naturali fanno parte della storia, e Dio agisce nella natura agendo nella storia. La

⁵⁰ No separazione tra materia e spirito citando Conrad Bonifazi docente a Berkeley, la cui teologia della natura riteneva che per gli ebrei era animata (cfr. Ivi, p. 64).

⁵¹ T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., p. 73.

⁵² Ivi, 77.

⁵³ Ivi, 73

sua teologia del processo, pertanto, risulta intrinsecamente ecologica, nella misura in cui propone una visione organica e non meccanica del mondo⁵⁴. Un nuovo approccio alla natura ecologista e spirituale, pertanto, non può prescindere dallo sviluppo di teologie come quelle di Whitehead o Teilhard de Chardin. Per meglio dire, senza una mistica della natura ed una sua solida fondazione teologica, non sarà in ultima istanza possibile costruire un vero ecologismo cristiano. Ciò potrà avvenire non tanto attraverso la categoria di creazione, quanto mediante quella del pancristismo, ovvero la convinzione che vi sia una presenza diffusa di Cristo e del suo Spirito nell'intero ordine della natura.

4. *Conclusioni: per una spiritualità dell'ecologia*

Se *Laudato si'* segna la nascita di una teologia dell'ecologia, a maggior ragione esprime e tiene a battesimo una primigenia spiritualità ecologica o dell'ecologica.

D'altro canto nel nostro tempo anche la teologia spirituale è chiamata a contestualizzarsi, ovvero a specializzarsi e ad approfondire ambiti specifici, quali, appunto, l'ecologia. Per meglio dire, esattamente come le teologie delle realtà terrestri – dette anche teologie del genitivo –, una teologia spirituale mirata alla comprensione e alla coltivazione di virtù spirituali specifiche deve circoscrivere ed incanalare la propria ricerca.

Detta spiritualità, soprattutto in un'epoca di sconvolgimenti climatici, rappresenta una vera urgenza. Essa rientra nell'universale chiamata alla conversione che deve caratterizzare la vita del cristiano, e non c'è dubbio che sia oggi pressante, come ha scritto anche la Conferenza episcopale lombarda, una "conversione ecologica".

Questo è già il sentire comune di molti cristiani, i quali, in un certo senso, hanno fatto propria la sensibilità di Thoreau, il quale invitava a preservare la natura se si voleva preservare il mondo. Se un tempo queste parole potevano apparire nostalgico romanticismo, ai giorni nostri risuonano invece cariche di un realismo drammatico. Non sorprende, quindi, che la parte cattolica del movimento ecologista italiano abbiamo accolto con entusiasmo l'Enciclica bergogliana, ispirata anche da autori assai noti a livello internazionale come Boff, Illich, Panikkar ed altri ancora. Già da anni, per esempio, l'editoria cattolica più progressista ha attivato alcune collane specificatamente dedicate all'ecologia⁵⁵. Esse hanno compensato una diffusa mancanza di attenzione verso l'ambientalismo e la condizione animale che era, almeno fino a questa Enciclica, una delle

⁵⁴ Per una reinterpretazione di Whitehead in chiave ecologica cfr. T. Sieger Derr, *Ecologia e liberazione umana*, op. cit., pp. 67ss

⁵⁵ Tra le case editrici di orientamento cattolico che si sono distinte per l'impegno ecologista dobbiamo ricordare La Libreria Editrice Fiorentina che ha una collana sul tema: "ecologist" ispirata a Edward Goldsmith ed una rivista dal titolo: "L'ecologist italiano". Anche la Jaca book di Milano in collaborazione con Alce Nero ha vari titoli ecologici.

lacune maggiori dell'etica e della spiritualità cristiana. Da questo punto di vista papa Francesco ha compiuto una vera rivoluzione. Egli, valorizzando alcune considerazioni degli immediati predecessori, si candida ad essere l'autore guida dell'intero movimento ecologista cristiano. È significativo, per esempio, che il suo testo sia arrivato ad evocare uno dei "cavalli di battaglia" dell'ecologismo: il concetto di "decrescita". L'Enciclica, infatti, contiene un esplicito invito ad «accettare una certa decrescita» (193)⁵⁶.

Tale decrescita è una delle forme privilegiate di quell'auspicata conversione ecologica evocata da Francesco. Essa coincide non tanto nel rifiuto della tecnica, ma nella necessità di "rallentarne la marcia" (cfr. 113). Nel testo sono riportati anche vari esempi concreti della forma che può prendere questa resistenza al "paradigma tecnocratico". Tali indicazioni, ad ogni modo, non esprimono tanto una teologia critica della tecnica, né un escatologismo pessimista ed antimoderno, ma sono altresì dei modi per gestire il nuovo "dominio" della tecnica ed eticizzarla.

In sintesi l'Enciclica esprime ed auspica «uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico» (111). Prendendo atto di queste sue parole, sembra quasi che Bergoglio raccomandi una sorta di ascesi della tecnica, o comunque un suo uso parsimonioso. Molti cristiani, del resto, già adesso non guardano la televisione, rifiutano di avere un'auto propria, o scelgono di evitare, nel lavoro, nella cura personale e nella vita quotidiana, apparecchi elettrici e modernità tecnologiche. Risulta significativa, a questo proposito, l'aggiunta fatta da Francesco nel testo che «è diventato contro-culturale scegliere uno stile di vita con obiettivi che almeno in parte possano essere indipendenti dalla tecnica» (108). Sebbene non lo specifichi, è possibile che il pontefice faccia riferimento a quegli stili di vita alternativi, come quelli che si conducono nelle comunità amish o in quelle nonviolente di estrazione gandhiana, che tradizionalmente fanno a meno della tecnica e cercando di rendersi indipendenti dalla modernità. Francesco sembra quindi apprezzare tali scelte esistenziali che spesso l'opinione comune giudica invece eccentriche.

In generale, comunque, una spiritualità dell'ecologia rappresenta una sintesi di tutti i punti toccati in precedenza. Essa coincide non tanto e non solo con la tutela rispettosa della creazione e della sua sacralità, ma anche nel rispetto del creato in quanto "casa" del prossimo, ed è quindi una delle tante forme in cui si declina l'attenzione tipicamente cristiana verso la persona. Ciò vale a maggior ragione, come spiega il pontefice, nella misura in cui la devastazione ecologica va a detrimento soprattutto dei paesi e delle fasce sociali più povere. Pertanto una spiritualità dell'ecologia si impegna contro l'inquinamento e lo sfruttamento ambientale anche perché tale impegno coincide con la lotta contro la povertà e per la giustizia economica.

⁵⁶ Per un approfondimento del tema cfr. N. Ridoux, *La decrescita per tutti*, Jaca Book-Alce Nero, Milano 2008.

Una spiritualità ecologica integrale, quindi, non guarda solo all'ambiente, ma anche all'economia, e coincide, più in generale, con uno sguardo attento e profondo verso i problemi del nostro tempo, perché, come annota Francesco, «a nulla ci servirà descrivere i sintomi, se non riconosciamo la radice umana della crisi ecologica» (101). Fondata sulla consapevolezza che l'uomo ha un'origine ed un destino comune, questa spiritualità deve necessariamente coincidere con la lotta contro quell'indifferenza consumistica che ci rende schiavi dei beni materiali ed insensibili alle necessità altrui. Non essendo una spiritualità acosmica, ma direttamente impegnata nelle problematiche della storia, la spiritualità ecologica è anche intrinsecamente legata a quella del lavoro, ed è tutt'una con la chiamata escatologica alla trasfigurazione del cosmo verso la pienezza del Regno di Dio.

Rispetto al rapporto che sussiste tra lavoro ed ambiente, è stato scritto che la teologia spirituale cristiana conosce due modelli diversi: quello incarnato da san Benedetto e quello incarnato da san Francesco⁵⁷. Se si guarda alla natura non solo come contemplazione ma anche come campo di espressione della laboriosità umana esercitata con armonia, il mondo monastico benedettino è indubbiamente un esempio ecologico. In un suo studio, Sawicki sottolinea, per esempio, che patrono dell'ecologia prima ancora di san Francesco è san Benedetto⁵⁸.

La teologia spirituale dell'ecologia è quindi una chiamata sia all'azione che alla contemplazione. Essa deve insegnare a modificare l'ambiente naturale con armonia ed equilibrio, ma anche invitare a riconoscere in esso un'essenza mistica e soprannaturale dal quale lo spirito umano può trarre pace, ispirazione e rapimento mistico. Questa nuova declinazione della spiritualità implica dunque una ri-sacralizzazione, una ri-misticazione ed un ri-apprezzamento della natura come orizzonte – a suo modo sacramentale – d'incontro con Dio. Del resto il distacco dalla natura e la perdita della sua carica spirituale e simbolica, è una delle cause alla base della crisi spirituale del nostro tempo ed una delle dimensioni centrali del secolarismo imperante.

La spiritualità ecologica di Francesco possiede questa anima mistica, ed è anche moderatamente escatologista, non perché disprezzi il mondo creato della tecnica, ma perché invita a trovare una verità più alta al di là di esso, e, almeno in parte, a liberarsene:

«la liberazione dal paradigma tecnocratico imperante avviene di fatto in alcune occasioni. Per esempio, quando comunità di piccoli produttori optano per sistemi di produzione meno inquinanti, sostenendo un modello di vita, di felicità e di convivialità non consumistico. O quando la tecnica si orienta

⁵⁷ Annotava Frosini: «Storicamente, in campo cristiano, hanno preso forma due modelli possibili di rapporto dell'uomo con la natura: sono i modelli che fanno capo a san Francesco e a san Benedetto, il primo più estatico-contemplativo, il secondo più operativo-trasformativo. Forse il primo si ispira di più al secondo racconto della Genesi, il secondo al primo» (G. Frosini, *L'attività umana*, op. cit., p. 232).

⁵⁸ Cfr. B. Sawicki, *Una glossa monastica alla Lettera Enciclica "Laudato si'" di Papa Francesco*, in «Studia monastica» 57 (2015) 449.

prioritariamente a risolvere i problemi concreti degli altri, con l'impegno di aiutarli a vivere con più dignità e meno sofferenze. E ancora quando la ricerca creatrice del bello e la sua contemplazione riescono a superare il potere oggettivante in una sorta di salvezza che si realizza nel bello e nella persona che lo contempla» (112).

Leggendo questo passo si può comprendere come Francesco non invochi tanto una generica conversione ecologica, quanto una conversione specifica dal dominio della tecnica, la quale, ad ogni modo, non è giudicata essere un male in sé, proprio perché il Papa ritiene che possegga dei risvolti positivi quando è indirizzata verso un bene altruistico.

Soprattutto, però, una spiritualità dell'ecologia coincide con la teologia della speranza. Bergoglio sottolinea che «la speranza ci invita a riconoscere che c'è sempre una via di uscita, che possiamo sempre cambiare rotta, che possiamo sempre fare qualcosa per risolvere i problemi» (61). È questo, in ultima istanza, l'appello fondamentale che dobbiamo raccogliere dall'Enciclica ecologica di papa Francesco.

Il presente saggio è tratto dal vol. 11 - dell'anno 2016 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

STORIE A PIÈ DI PAGINA

Una lettura filosofica della Laudato si'

Marco Damonte

Una qualsiasi *lettera enciclica* è scritta seguendo un particolare genere letterario che la connota quale documento magisteriale entro la gerarchia della Chiesa cattolica, dove gode anche di un carattere normativo. Tali elementi ne rendono l'interpretazione articolata, benché alcuni principi ermeneutici siano ricorrenti: un'enciclica nasce da esigenze contestuali a fronte delle quali il Vescovo di Roma ritiene di dover prendere una posizione alla luce della tradizione della Chiesa e come tale deve essere letta. La tensione tra innovazione e tradizione non è però l'unico criterio rilevante, soprattutto nel *corpus* di quelle encicliche che vanno sotto il nome di *dottrina sociale della Chiesa*. Queste ultime, a differenza di quelle dallo spiccato carattere dottrinale o da quelle riguardanti gli aspetti morali, comportano una lettura della società e suggeriscono delle riflessioni che implicano elementi non esclusivamente connotati sotto il profilo religioso. Non a caso le cosiddette *encicliche sociali*, soprattutto a partire dal magistero di Giovanni XXIII, con particolare riferimento alla *Mater et magistra* del 1961, e sotto la successiva spinta del Concilio Ecumenico Vaticano II, sono indirizzate non solo ai membri della Chiesa cattolica, ma a *tutti gli uomini di buona volontà*¹. Le loro peculiarità sono tali che nel 2004 il Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace ne ha promosso una pubblicazione sotto forma di compendio², favorendone in questo modo la fruizione da parte di un ampio pubblico e promuovendone la diffusione capillare. Per queste ragioni ritengo opportuno ribadire l'importanza di quegli elementi volti a favorire il dialogo che caratterizzano le *encicliche sociali*, un dialogo la cui trama traspare sovente dalle note a piè di pagina. Esse, infatti,

¹ Tale espressione ricorre in Francesco, *Laudato si'*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, n. 62, p. 49 (in seguito LS). Essa è un calco dal *Vangelo secondo Luca* 2,14 dove però ha un significato biblico preciso in base al quale il soggetto dell'espressione non è la deliberazione umana, ma la gratuita volontà di Dio.

² Cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, a cura del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004. Un ulteriore elemento di diffusione del testo consiste nella sua pubblicazione gratuita on-line al sito http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html

non sono meramente esplicative o volte all'approfondimento, ma hanno la precisa funzione di richiamare la tradizione della Chiesa e di segnalare la fonte di quei presupposti interpretativi della società a cui viene fatto riferimento. La *Laudato si'* non sfugge a tale dinamica, anzi la utilizza nel pieno delle proprie potenzialità. Nel primo paragrafo fornirò una tipologia delle note di questa enciclica, per poi soffermarmi sui riferimenti ai pensatori classici e, infine, approfondire i rimandi a Romano Guardini, rimandi funzionali a offrire una lettura storico-filosofica della modernità.

1. Tipologia delle note a piè di pagina della *Laudato si'*

Al di là del clamore mediatico suscitato dalla *Laudato si'* e senza nulla togliere all'originalità di questo testo, i temi ecologici sono una costante nella recente Dottrina Sociale della Chiesa, tanto che il *Compendio* ha dedicato loro un intero capitolo³. Ancor prima, però, è la vita stessa della Chiesa, la sua tradizione vivente, che si è mostrata sensibile alla questione ambientale. Questa attenzione alla dimensione diacronica propria della tradizione della Chiesa si palesa fin dalla scelta del titolo che richiama il *Cantico delle Creature* di *san Francesco d'Assisi*, contestualizzato nel corso dell'enciclica tramite il ricorso alle *Fonti Francescane*⁴, comprendenti la *Legenda Maior* di Bonaventura e la *Vita seconda di San Francesco* di Tommaso da Celano. In un'accezione più circoscritta, il riferimento alla tradizione magisteriale della Chiesa avviene mediante numerose citazioni di altre encicliche *date* dai predecessori di Papa Francesco a cui si aggiungono altri documenti, quali scritti conciliari⁵, esortazioni apostoliche, catechesi, omelie, *Angelus* e il Catechismo della Chiesa cattolica. Non è qui il caso di richiamarle tutte: è sufficiente ricordare che la più lontana nel tempo è la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII che risale al 1963, mentre la più recente è la *Caritas in veritate*, scritta nel 2009 da Benedetto XVI. Accanto a questi documenti, se ne trovano citati molti altri redatti in occasioni certamente minori, ma spiccatamente pubbliche. La loro numerosità sta ad indicare il carattere dialogante della *Laudato si'*, che sembra rivolgersi con pari peso tanto alla comunità ecclesiale, quanto a quella civile e politica nelle sue componenti internazionali. A questo proposito possono essere annoverati i messaggi scritti in occasione di giornate mondiali,

³ Cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa cit.*, cap. X, pp. 248-266. A p. 350 il termine *ambiente* ha una voce propria nell'indice analitico. Per un approccio più sintetico cfr. I. Muso, voce "Ambiente", in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 130-3.

⁴ Cfr. LS, nota 1, p. 3; nota 19 p. 10; nota 20 p. 11; nota 21 p. 12; nota 40 p. 52 e nota 64 p. 69.

⁵ Per quanto concerne il *Concilio Ecumenico Vaticano II*, l'unico documento citato ripetutamente è la *Costituzione Pastorale Gaudium et Spes sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*: cfr. Francesco, *Laudato si' cit.*, nota 50 p. 63; nota 100 p. 98 e nota 122 p. 121.

come quelle per la pace (primo gennaio)⁶ e per la salvaguardia del creato (primo settembre)⁷, ma soprattutto gli scritti rivolti ai responsabili delle politiche internazionali in occasione di visite particolari: si pensi al *Discorso alla FAO nel suo venticinquesimo anniversario*, tenuto nel 1970 da Paolo VI⁸; al *Discorso ai rappresentanti della scienza, della cultura e degli alti studi nell'Università delle Nazioni Unite*, al *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze* e al *Discorso alla trentacinquesima Assemblea Generale dell'Associazione Medica Mondiale* letti rispettivamente da Giovanni Paolo II a Hiroshima il 25 febbraio 1981⁹, a Roma il 3 ottobre 1981¹⁰ e, sempre nella stessa città, il 29 ottobre 1983¹¹; al *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* pronunciato l'8 gennaio 2007 da Benedetto XVI¹² e, sempre di questo pontefice, il *Discorso al Deutscher Bundestag* tenuto a Berlino il 22 settembre 2011¹³. Un *Saluto al personale della FAO* è stato indirizzato in anni più recenti, esattamente il 20 novembre 2014 da papa Francesco¹⁴.

A questo livello, per così dire verticale-diacronico, se ne accompagna un altro che potremmo definire orizzontale-sincronico. Fanno parte di quest'ultimo tutte le note che attingono da conferenze episcopali nazionali o continentali. Esse meritano di essere ricordate singolarmente, per l'estensione geografica di cui si fanno carico: la *Conferenza Episcopale Tedesca* (1980)¹⁵, la *Conferenza Episcopale Paraguayana* (1983)¹⁶, la *Conferenza dell'Episcopato Domenicano* (1987)¹⁷, la *Conferenza di Vescovi cattolici delle Filippine* (1988)¹⁸, la *Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile* (1992)¹⁹, la *Federazione*

⁶ Cfr. LS, nota 157 p. 173 dove il riferimento è al messaggio di Paolo VI del 1977; nota 34 p. 45; nota 36 p. 50; nota 76 p. 74, note 109 e 111 p. 102 e nota 150 p. 163 dove il riferimento è al messaggio di Giovanni Paolo II del 1990; nota 96 p. 92, nota 125 p. 125, nota 135 p. 148 e nota 147 p. 158 dove il riferimento è al messaggio di Benedetto XVI del 2010.

⁷ Cfr. LS, nota 14 p. 8.

⁸ Cfr. LS, nota 3 p. 5.

⁹ Cfr. LS, 81 p. 80.

¹⁰ Cfr. LS, nota 110 p. 102.

¹¹ Cfr. LS, nota 112 p. 103.

¹² Cfr. LS, nota 10 p. 6.

¹³ Cfr. LS, nota 12 p. 7 e nota 120 p. 120.

¹⁴ Cfr. LS, nota 23 p. 27.

¹⁵ *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung* (1980): cfr. LS, nota 42, p. 55. Il testo integrale è reperibile al sito <<https://www.nachhaltigkeit.info/media/1294745787phpxOOD7y.pdf>>.

¹⁶ Lettera pastorale *El campesino paraguayo y la tierra* (12 giugno 1983): cfr. LS, nota 77 p. 74. Il testo integrale è reperibile al sito <http://episcopal.org.py/news-item/el-campesino-paraguayo-y-la-tierra-12-de-junio-de-1983/>

¹⁷ Lettera pastorale *Sobre la relación del hombre con la naturaleza* (15 marzo 1987): cfr. LS, nota 70 p. 72.

¹⁸ Lettera pastorale *What is Happening to our Beautiful Land?* (29 gennaio 1988): cfr. LS, nota 25, p. 33. Il testo integrale è reperibile al sito <http://www.cbconline.net/documents/1980s/1988-ecology.html>

delle Conferenze dei Vescovi dell'Asia (1993)²⁰, la Conferenza dei Vescovi cattolici dell'Africa del Sud (1999)²¹, la Conferenza dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti (2001)²², la Conferenza dei Vescovi Cattolici del Giappone (2001)²³, la Conferenza dei Vescovi Cattolici dell'Australia (2002)²⁴, la Conferenza Episcopale Portoghese (2003)²⁵, la Commissione Affari Sociali della Conferenza dei Vescovi Cattolici del Canada (2003)²⁶, la Commissione Episcopale di Pastorale Sociale dell'Argentina (2005)²⁷, la Commissione per gli Affari Sociali della Conferenza Episcopale Tedesca (2006)²⁸, la Conferenza Episcopale della Nuova Zelanda (2006)²⁹, la V Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano e dei Caraibi (2007)³⁰, la Commissione Episcopale per la Pastorale Sociale della Conferenza

¹⁹ *A Igreja e a questão ecológica* (1992): cfr. LS, nota 66 p. 69. In questo documento compare il lemma *virtù ecologiche* per una riflessione sul quale si rimanda a M. Kehl, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009 (ed. or. *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006), pp. 403-415.

²⁰ Dichiarazione *Love for Creation. An Asian Response to the Ecological Crisis*, (31 gennaio - 5 febbraio 1993): cfr. LS, nota 94 p. 91. Il testo integrale è reperibile al sito http://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/1993/02/16/fabcoesc-colloquium-on-faith-and-science-take-one&post_id=890

²¹ *Pastoral Statement on the Environmental Crisis* (5 settembre 1999): cfr. LS, nota 22 p. 13. Il testo integrale è reperibile al sito http://www.inee.mu.edu/documents/26SOUTHERNAFRICANCATHOLICBISHOPS_000.pdf

²² *Global Climate Change: A Plea for Dialogue, Prudence and the Common Good* (15 giugno 2001): cfr. LS, nota 22 p. 13. Il testo integrale è reperibile al sito <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/global-climate-change-a-plea-for-dialogue-prudence-and-the-common-good.cfm>

²³ *Reverence for Life. A Message for the Twenty-First Century* (1 gennaio 2001): cfr. LS, nota 56 p. 67. Il testo integrale è reperibile al sito <http://www.cbcj.catholic.jp/eng/edoc/01life.htm>

²⁴ *A New Earth. The Environmental Challenge* (2002): cfr. LS, nota 153 p. 166. Il testo integrale è reperibile al sito <https://www.catholic.org.au/commission-documents/bishops-commission-for-health-community-service-1/763-a-new-earth-the-environmental-challenge-2/file>

²⁵ Lettera pastorale *Responsabilidade solidária pelo bem comum* (15 settembre 2003): cfr. LS, nota 124 p. 123. Il testo integrale è reperibile al sito <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/documentos/responsabilidade-solidaria-pelo-bem-comum/>

²⁶ *You Love All That Exists... All Things Are Yours, God, Lover of Life* (4 ottobre 2003): cfr. LS, nota 53 p. 66. Il testo integrale è reperibile al sito <http://www.cccb.ca/site/Files/pastoralenvironment.html>

²⁷ *Una tierra para todos* (giugno 2005): cfr. LS, nota 113 p. 105. Il testo integrale è reperibile al sito www.uca.edu.ar/uca/common/grupo68/files/Una_tierra_para_todos.pdf

²⁸ *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit* (settembre 2006): cfr. LS, nota 22 p. 13. Il testo integrale è reperibile al sito http://www.nachhaltig-predigen.de/dokumente/DBK_1229_2Aufl.pdf

²⁹ *Statement on Environmental Issues* (1 settembre 2006): cfr. LS, nota 78 p. 75. Il testo integrale è reperibile al sito <http://www.catholic.org.nz/nzcbc/fx-view-article.cfm?ctype=BSART&loadref=83&id=62>

³⁰ *Documento di Aparecida* (29 giugno 2007): cfr. LS, nota 24, p. 31 e nota 32, p. 43. Il testo integrale è reperibile al sito https://docs.google.com/file/d/0B9XFGc_BZfpPNDIRVHU0VGtGc1E/edit?pref=2&pli=1

Episcopale Messicana (2008)³¹, i Vescovi della regione Patagonia-Comahue (2009)³², la Conferenza Episcopale Boliviana (2012)³³.

Il messaggio della *Laudato si'* si dilata così storicamente e geograficamente; esso è corroborato dalla storia dei documenti magisteriali e rinforzato dalle più recenti osservazioni provenienti dagli episcopati nazionali. Il tono dell'enciclica si modula dunque su una armonia di rimandi dal passato e su una coraltà di voci da tutti i continenti. Perché lo si possa apprezzare, però, un ulteriore passo è indispensabile: esso consiste nella fruizione di un linguaggio extra-magisteriale che si appelli alla tradizione teologico-filosofica. Tale linguaggio, capace di generare un fecondo confronto culturale, è mutuato dalle fonti patristiche e medievali che privilegiano autori, quali Giustino, Vincenzo di Lérins, Basilio, Bonaventura e Tommaso, che, nel corso dei secoli, si sono accollati l'onere di inculturare il messaggio cristiano nella cultura della loro epoca.

2. Le fonti patristiche e medievali

Il Padre della Chiesa più antico richiamato dalla *Laudato si'* è l'apologeta Giustino, martirizzato nel 165. A lui si deve l'espressione *semi del Verbo* coniata per indicare la presenza di Cristo in tutte le realtà naturali e utilizzata nel dialogo con i suoi interlocutori pagani. Tra i tanti passi possibili, Francesco sceglie di citare i seguenti due; il primo sottolinea il valore della testimonianza al *logos* che ha visto uniti nella medesima sorte pensatori stoici e aderenti al cristianesimo:

«sappiamo, inoltre, che coloro che aderiscono alle dottrine stoiche, poiché sono stati saggi almeno nell'insegnamento morale, come, in qualche misura, anche i poeti, grazie al seme del Logos innato nell'intero genere umano, sono stati per questo odiati e messi a morte: ricordiamo Eraclito, per esempio, come abbiamo già detto, e, ai nostri giorni, Musonio ed altri ancora. Infatti, come abbiamo già dimostrato, tutti quelli che, in qualche modo, si sono sforzati di vivere secondo ragione e di fuggire il male, sono sempre stati odiati per opera dei demoni»³⁴.

³¹ *Jesucristo, vida y esperanza de los indígenas y campesinos* (14 gennaio 2008): cfr. LS, nota 133 p. 145. Il testo integrale è reperibile al sito <http://caritasmexicana.org/documentacion/ceps-caritas/1613-jesucristo-vida-y-esperanza-de-los-indigenas-y-campesinos695>

³² *Mensaje de Navidad* (dicembre 2009): cfr. LS, nota 30, p. 41. testo integrale è reperibile al sito http://www.aicaold.com.ar/index2.php?pag=0912_ObisposPatagoniaNavidad

³³ *Carta Pastoral sobre Medio Ambiente y Desarrollo Humano en Bolivia El universo, don de Dios para la vida* (Quaresima 2012): LS, nota 24, p. 31 e nota 127 p. 132. Il testo integrale è reperibile al sito <http://fmclimaticas.org.br/wp-content/uploads/2014/03/Carta-Pastoral-sobre-Medio-Ambiente-Conf-Episcopal-Boliviana.pdf>. Può essere utile notare come la preghiera finale proposta nella chiusa di tale documento, l'unico ad essere citato più di una volta, sia proprio il *Cantico delle Creature* con cui si apre la *Laudato si'*.

³⁴ Giustino, *Apologie*, Rusconi, Milano 1995, II, 8, 1-2, p. 195: cfr. LS,, nota 80 p. 77.

Nel secondo passo, Giustino, dichiarando orgogliosamente di essere cristiano, offre le ragioni per le quali apprezza le dottrine di Platone, degli Stoici, dei poeti e degli scrittori antichi:

«ognuno di essi, infatti, ha potuto formulare correttamente qualche teoria, contemplando quella parte del divino logos seminale che è innata: i medesimi, però, avendo sostenuto dottrine che si contraddicono a vicenda su questioni più importanti, dimostrano chiaramente di non possedere una scienza infallibile e una conoscenza irrefutabile. Pertanto, tutto ciò che è stato espresso correttamente da ognuno di essi, appartiene a noi Cristiani: noi, infatti, adoriamo ed amiamo, dopo io che è ingenerato ed ineffabile, il Logos generato da Dio, poiché si è fatto uomo per noi, per salvarci dalle nostre miserie, delle quali si è fatto partecipe. Tutti gli scrittori, infatti, per mezzo del seme innato del Logos presente in essi, hanno potuto contemplare la realtà in modo impreciso. Infatti una cosa è un seme, un'imitazione, concessa agli uomini per quanto è possibile, e un'altra è il soggetto stesso dal quale, per sua grazia, hanno origine la partecipazione e l'imitazione»³⁵.

Forte di questa impostazione metodologica, il Pontefice, nel secondo capitolo, intitolato *Il Vangelo della creazione*, presenta la visione del cosmo propria della prospettiva cristiana. In particolare nel terzo paragrafo insiste sul fatto che il cosmo sia un *uni-verso* e un mistero, richiamando la differenza tra natura e creazione. Mentre la prima nozione può avere una connotazione meccanicistica e autoreferenziale, la seconda esprime un valore intrinseco degli elementi che la compongono nella misura in cui sono connotati come doni da parte di un creatore. Ciò ha permesso di demitizzare il cosmo e di renderlo oggetto di scienza, ma anche, al contempo, di attribuirgli un significato preciso, che determina il rapporto che ogni persona dovrebbe avere con esso:

«il modo migliore per collocare l'essere umano al suo posto e mettere fine alla sua pretesa di essere un dominatore assoluto della terra, è ritornare a proporre la figura di un Padre creatore e unico padrone del mondo, perché altrimenti l'essere umano tenderà sempre a voler imporre alla realtà le proprie leggi e i propri interessi»³⁶.

Oltre a Dante Alighieri e alla Catechesi del 9 novembre 2009 di Benedetto XVI, il riferimento è alle *Omellerie sull'Esamerone* di Basilio di Cesarea, dove questo autore si pone la domanda propria della filosofia greca circa il principio e risponde:

«la natura beata, la bontà esente da invidia, colui che è oggetto d'amore da parte di tutti gli esseri ragionevoli, la bellezza più d'ogni altra desiderabile, il principio degli esseri, la sorgente della vita, la luce intellettuale, la sapienza inaccessibile, Egli, insomma, *in principio creò il cielo e la terra*»³⁷.

³⁵ Giustino, *Apologie cit.*, pp. 207-9: cfr. LS, nota 80 p. 77.

³⁶ LS, n. 75, p. 60.

³⁷ Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi (omellerie sull'Esamerone)*, a cura di M. Naldini, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2001 (3), Omelia I, 2, 7, p. 13: cfr. LS nota 44, p. 61 e nota 172 p. 183, ultima

L'affermazione di Basilio segue una confutazione filosofica delle posizioni di coloro che, come i naturalisti dell'antichità e gli atomisti, ritenevano che la causa dell'universo fosse da ricercare negli elementi materiali e che dunque, partendo da premesse atee, concludevano necessariamente che il cosmo era in balia del caso, privo di guida e di ordine. La mancanza di un principio personale quale origine dell'universo lasciava, allora come oggi, gli elementi dell'universo alla mercé di una intelligenza umana senza limiti e priva di criteri per rapportarsi con essi nel modo corretto. Il ricorso a Basilio intende essere un richiamo alla tradizione della teologia naturale antica e medievale. Non è un caso che, sempre a questo proposito, Francesco faccia appello a Tommaso quando intende, da un lato, ribadire il carattere unico della natura umana, e, dall'altro, esplicitare il carattere dell'attività creativa allo scopo di distinguerla dall'attività evolutiva che, pur non escludendola, la presuppone in quanto

«la novità qualitativa implicata dal sorgere di un essere personale all'interno dell'universo materiale presuppone un'azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e alla relazione di un Tu a un altro tu»³⁸.

Tale azione creatrice non riguarda, a differenza di quella deista, l'origine della natura, ma la permanenza nell'essere e lo sviluppo di ogni sua parte, come emerge dalle questioni della prima parte della *Somma teologica* dedicate al governo del mondo. La creazione è dunque un'azione continua e permanente, ad un tempo immanente, in quanto gli enti hanno in sé il loro fine, e trascendente, in quanto Dio è fine ultimo e causa prima dell'universo. Interrogandosi circa la necessità delle creature di essere conservate nell'essere da Dio, Tommaso argomenta non solo la ragionevolezza di tale posizione, ma, nel rispondere alle obiezioni, specifica di quale atto si tratti:

«Dio non conserva le cose con una nuova azione, ma continuando l'azione con la quale dà l'essere, azione che non è soggetta né al moto né al tempo. Allo stesso modo la conservazione della luce nell'aria si effettua per un influsso continuato del sole»³⁹.

Questa *creazione continua* non si limita a un atto originario, ma concerne lo sviluppo delle potenzialità insite nella natura stessa. Tommaso nel commentare l'ottavo libro della *Fisica* di Aristotele, prende posizione circa la questione se la natura agisca secondo fini intrinseci e conclude:

dell'enciclica. Per un approfondimento critico rimando a L.P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, Routledge, London 1990.

³⁸ Cfr. LS, n. 81 p. 64.

³⁹ Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, vol. VIII, Salani, Firenze 1958, p. I, q. 104, art. 1, ad 4, p. 48: cfr. LS, nota 51 p. 63.

«la natura non è altro che la ragione di una certa arte, in specie dell'arte divina, inscritta nelle cose, per cui le cose stesse si muovono verso un determinato fine. Come se il maestro costruttore di navi potesse concedere al legno di muoversi da sé per prendere la forma della nave»⁴⁰.

La *Quaestio 47* della prima parte della *Somma teologica* è l'occasione per ribadire quattro aspetti: l'importanza di riflettere sulle relazioni e le interconnessioni tra le diverse creature, l'identificazione della bontà quale cifra che permette di stabilire un'analogia tra le creature e il Creatore, la possibilità di risalire dalle creature al Creatore e, infine, l'opportunità di avere uno sguardo completo e olistico sul creato:

«l'insieme dell'universo, con le sue molteplici relazioni, mostra al meglio la ricchezza inesauribile di Dio. San Tommaso d'Aquino ha sottolineato sapientemente che la molteplicità e la varietà provengono «dall'intenzione del primo agente», il Quale ha voluto che «ciò che manca a ciascuna cosa per rappresentare la bontà divina sia supplito dalle altre cose», perché la sua bontà «non può essere adeguatamente rappresentata da una sola creatura». Per questo, abbiamo bisogno di cogliere la varietà delle cose nelle loro molteplici relazioni. Dunque, si capisce meglio l'importanza e il significato di qualsiasi creatura, se la si contempla nell'insieme del piano di Dio»⁴¹.

Si noti l'importanza attribuita da Francesco a quelli che la tradizione filosofica indica con il nome di trascendentali e in particolare ai trascendentali *bene* e *bello*, ai quali corrispondono gli atteggiamenti umani dell'affetto e dello stupore⁴².

Comprendere il valore che il cosmo ha in quanto creazione è, da un lato, propedeutico all'apprezzare ogni creatura come capace di rimandare a Dio e, dall'altro, reso possibile e cogente proprio da questo stesso rimando. L'autore di riferimento, oltre a Giovanni della Croce⁴³, è Bonaventura. Questo maestro francescano è funzionale ad apprezzare ogni essere creato, nella sua piccolezza e nella sua materialità, contro ogni forma di

⁴⁰ Tommaso d'Aquino, *Commento alla fisica di Aristotele*, vol. I, ESD, Bologna 2004, I, II, lectio 14, p. 131: cfr. LS, nota 52 p. 63.

⁴¹ LS, n. 86 pp. 67-8. Le citazioni tra virgolette sono tratte rispettivamente da Tommaso, *La Somma teologica cit.*, vol. IV, I, q. 47, art. 1, risp., p. 94; q. 47, art. 2, ad. 1, p. 100 e q. 47, art. 3, pp. 100-3. Nei primi due casi Tommaso si confronta con Democrito, al quale viene attribuita l'affermazione secondo cui esiste la sola causa materiale, con Anassagora, il quale ammise anche una causa efficiente, e Avicenna, il quale attribuì la molteplicità delle cose alle cause seconde. Nell'ultima citazione Tommaso si rifà ad Agostino e alla teoria della gradazione degli esseri attribuita ad Aristotele per offrire una interpretazione corretta del Genesi, confutando quella di Origene, secondo cui la differenza degli esseri materiali sarebbe una conseguenza del peccato e non il modo voluto da Dio per comunicare la sua bontà e le sue perfezioni.

⁴² Cfr. LS, n. 97 p. 76. Cfr. J. Haldane, "Admiring the High Mountains. The Aesthetics of Environment", in *Faithful reason. Essays Catholic and Philosophical* a cura di J. Haldane, Routledge, London 2004, pp. 256-265.

⁴³ Cfr. LS, n. 161 p. 176.

manicheismo e di ogni mal inteso spiritualismo moderno. Distinguendo i diversi modi in cui gli esseri umani possono conoscere Dio, afferma:

«si autem cognosco Deum per hoc quod est praesens *mihi*, hoc potest esse tripliciter: aut per hoc quod est praesens mihi in *effectu proprio*; et tunc est *contemplatio*, quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis»⁴⁴.

L'importanza della natura è insita, dal punto di vista teologico, nella dinamica sacramentale che assume elementi del mondo materiale, trasformandoli in mediatori di vita soprannaturale e, dal punto di vista della filosofia della teologia, dal fatto che l'intera realtà può essere letta in chiave trinitaria, facendo attenzione che l'analogia con la Trinità è diversa nel caso delle cose create o delle creature umane. Bonaventura viene opportunamente citato come caso emblematico:

«ogni creatura o è solo vestigio di Dio, come la natura corporea, o è ad immagine di Dio, come la creatura dotata di intelletto. Ambedue hanno testimonianza della Trinità, ma quella che ha la qualità del vestigio la dà come da lontano. Ogni creatura, in effetti, possiede modo, specie e ordine, ossia unità, verità e bontà, ovvero misura, numero e peso. Queste qualità corrispondono, per appropriazione, alla trinità delle persone ed è per mezzo di esse che si attesta che Dio è trino. [...] Quella creatura, poi, che, in quanto dotata di intelletto, ha la qualità di immagine, attesta, come da vicino, che Dio è trino, poiché l'immagine è una somiglianza espressa. La creatura dotata di intelletto, infatti, ha memoria, intelligenza e volontà, o, che è la stessa cosa, pensiero, conoscenza e amore»⁴⁵.

La nozione metafisica di analogia, applicata alla relazione tra Creatore e creatura umana, indica nella relazionalità la cifra del reale e della sua realizzazione. Se il Creatore è una relazione sussistente di tre Persone divine, allora la pienezza (*fioritura*) umana consiste nel crescere uscendo da sé e mettendosi in relazione per vivere in comunione con Dio, con gli altri esseri umani e con tutte le creature. Questo intreccio di relazioni è stato al centro della riflessione di Tommaso in almeno due casi citati nell'enciclica e tratti dalle prime questioni della *Somma teologica*. A differenza del caso di Bonaventura, per il quale il riferimento è la speculazione trinitaria, qui il Pontefice ha privilegiato la parte della riflessione tomista concernente Dio. Nel primo caso, il terzo argomento a favore dell'unicità di Dio prende le mosse proprio dall'unità del mondo, cioè dall'osservazione che tutte le cose stanno in una relazione ordinata:

⁴⁴ Bonaventura, *In Secundum Librum Sententiarum*, Quaracchi, Editio maior, vol. II, 1885, dist. 23, art. 2, q. 3, p. 545: cfr. LS, n. 160 p. 175.

⁴⁵ Bonaventura, *Il mistero della Trinità*, in Id., *Opuscoli Teologici*, Città Nuova, Roma 1993 (ed. or. *Quaestiones Disputatae De Mystero Trinitatis*, Quaracchi, Editio maior, vol. V, 1891), 1, 2, concl., pp. 261-3 (vol. V/1 delle *Opere di San Bonaventura*): cfr. LS, n. 170 p. 181.

«le cose tutte che esistono si mostrano vicendevolmente ordinate dal momento che le une servono alle altre. Ora, cose diverse non concorderebbero in un medesimo ordinamento, se non vi fossero indirizzate da un agente unico»⁴⁶.

Il secondo caso concerne la presenza della giustizia in Dio:

«nelle cose va considerata una duplice relazione. Una è quella che intercorre tra un essere creato e gli altri esseri creati: p. es., le parti dicono relazioni al tutto, gli accidenti alla sostanza, e ciascuna cosa al proprio fine. L'altra è quella per cui gli esseri creati sono ordinati a Dio»⁴⁷.

A queste fonti patristiche e medievali, che rappresentano un allargamento di orizzonte dalle prese di posizione magisteriali a concezioni filosofiche di più ampio respiro, si accompagnano citazioni di autori più recenti. Alcune riguardano testi molto circostanziati, altre suggeriscono la coerenza di prospettive filosofiche particolari, altre, infine, concernono il dialogo ecumenico e quello interreligioso. Il primo gruppo è costituito da una sorta di piccola biblioteca ideale che comprende due autori di diversa provenienza: il teologo ortodosso di origine australiana John Chryssavgis⁴⁸ e il gesuita argentino Juan Carlos Scannone⁴⁹, studioso della teologia della liberazione e docente di Bergoglio negli anni della sua formazione. Nel secondo gruppo si trovano Teilhard de Chardin e Paul Ricoeur. L'opera dello scienziato e pensatore gesuita viene semplicemente accennata, richiamandola attraverso tre discorsi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI⁵⁰, mentre quella del filosofo francese è più circostanziata e tratta da *Finitudine e colpa*:

«io mi esprimo esprimendo il mondo; io esploro la mia propria sacralità decifrando quella del mondo»⁵¹.

Tale affermazione riguarda il valore simbolico del cosmo e va apprezzata nel contesto in cui Ricoeur la formula a partire dalla psicologia junghiana, dalla descrizione delle ierofanie

⁴⁶ Tommaso, *La Somma teologica cit.*, vol. I, I, q. 11, art. 3, resp., pp. 238-240.

⁴⁷ Tommaso, *La Somma teologica cit.*, vol. II, I, q. 21, art. 1, ad 3, p. 220: cfr. LS, n. 171 p. 181 dove si rimanda anche alla già citata q. 47, art. 3.

⁴⁸ Cfr. J. Chryssavgis, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Bronx, New York, 2012.

⁴⁹ Cfr. J.C. Scannone, "La irrupción del pobre y la lógica de la gratitud", a cura di J.C. Scannone e M. Perine, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Bonum, Buenos Aires 1993, pp. 225-230.

⁵⁰ Cfr. Francesco, *Laudato si' cit.*, nota 53 p. 65. Tale modalità, oltre ad avere un valore storico nella misura in cui pare attenta a insistere sull'ortodossia di Teilhard de Chardin, è contemporaneamente ribadisce l'importanza teoretica della sua intuizione grazie alla quale *il traguardo del cammino dell'universo è nella pienezza di Dio*.

⁵¹ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna, 1970 (ed. or. *Finitude et culpabilité: I, L'homme faillible; II, La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, p. 258: cfr. LS, nota 59 p. 67.

interpretate dai fenomenologi della religione - Mircea Eliade in testa -, dalla riflessione filosofica sulla poesia di Gaston Bachelard e, più in generale, dalla filosofia del linguaggio. Si tratta di una citazione essenziale, ma capace di focalizzare l'attenzione su più di un filone del pensiero contemporaneo.

Nel terzo gruppo possiamo annoverare l'attenzione al mondo ortodosso, evidente grazie ad alcune citazioni di Bartolomeo I, attuale patriarca ecumenico di Costantinopoli⁵² e alla spiritualità islamica nella sua componente Sufi, di cui fece parte il maestro spirituale Ali Al-Khawwas⁵³. Si potrebbero inoltre ipotizzare riferimenti impliciti a particolari proposte filosofiche, tra le quali l'approccio sistemico⁵⁴ a cui pare alludere l'espressione *sistemi aperti*, usata per connotare la composizione dell'universo⁵⁵, all'antropologia sottesa a una *filosofia della preghiera*⁵⁶ che potrebbe corroborare la scelta di chiudere l'enciclica con una doppia preghiera, l'una condivisibile dai credenti nelle religioni monoteiste, l'altra propria dei cristiani, e alla cosiddetta *filosofia del dono* richiamata nella seguente accezione:

«molte persone prendono nuovamente coscienza del fatto che viviamo e agiamo a partire da una realtà che ci è stata previamente donata, che è anteriore alle nostre capacità e alla nostra esistenza. Perciò, quando si parla di "uso sostenibile" bisogna sempre introdurre una considerazione sulla capacità di rigenerazione di ogni ecosistema nei suoi diversi settori e aspetti»⁵⁷.

A tali riferimenti, oggettivamente estemporanei, va aggiunta una proposta più cogente, capace di fornire una lettura sintetica ed efficace della genesi della modernità e dei suoi epigoni o, in altri termini, di offrire una precisa diagnosi della *crisi* che il mondo attuale sta attraversando e che investe anche l'aspetto ecologico. Mi riferisco a Romano Guardini, i cui testi *La fine dell'età moderna* e *Il potere* sono richiamati numerose volte.

3. La modernità secondo Romano Guardini

La fine dell'età moderna e *Il potere* sono due brevi saggi di Guardini. Il primo, composto di tre capitoli, fu redatto come introduzione ad un corso su Pascal e poi diventato autonomo e del tutto indipendente da questo autore, il quale vi è menzionato solo un paio

⁵² Cfr. Francesco, LS, note 14-18 pp. 8-9.

⁵³ Cfr. la corposa citazione in LS, nota 159 p. 175 tratta da *I mistici dell'Islam*, a cura di E. De Vitray-Meyerovitch, Guanda, Parma 1991 (ed. or. *Anthologie du soufisme*, Albin Michel, Paris 1978), p. 199.

⁵⁴ Mi limito a rimandare alla sintetica e ormai classica opera di E. Agazzi, *Il bene, il male e la scienza*, Rusconi, Milano 1992.

⁵⁵ Cfr. Francesco, LS, n. 79, p. 62.

⁵⁶ Cfr. M. Damonte, *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2014.

⁵⁷ Francesco, LS, n. 140, p. 110. Cfr. M. Damonte, "Il Dono nella recente Dottrina sociale della Chiesa", *Lessico di Etica Pubblica* 5 (2014), pp. 143-154.

volte. Come Guardini stesso spiega, non si tratta di un trattato, ma di una serie di conferenze tenute dapprima nell'Università di Tubinga nel semestre invernale 1947/8 e poi all'Università di Monaco nel 1949⁵⁸. Il secondo rappresenta un ampliamento di alcuni temi introdotti nel primo, pur essendo compiuto in se stesso⁵⁹. Per queste ragioni, da un punto di vista stilistico, entrambi si caratterizzano per sinteticità e immediatezza e, probabilmente, proprio queste sono le ragioni del loro utilizzo da parte del Pontefice. Per quanto concerne il contenuto, esso è affine a quello di saggi più corposi e specialistici, quali *Mondo e persona* e *Libertà, Grazia e Destino*⁶⁰. Interessanti sono inoltre i presupposti storiografici di entrambi che analizzerò nella seconda parte di questo paragrafo.

Il richiamo a Guardini è preponderante nel capitolo terzo dell'enciclica che indaga *la radice umana della crisi ecologica*. Il primo nucleo di citazioni è funzionale ad analizzare la nozione di *potere*, mediante la quale è possibile riflettere sullo stato attuale della tecnica e sul senso della tecnologia. Una mera constatazione storica sul Novecento porta a riconoscere che mai, da un lato, l'umanità ha avuto tanto potere e, dall'altro, che nulla garantisce il suo buon uso. Questa tensione ha origine in un uso ambiguo del potere che l'essere umano ha su ciò che esiste e che coincide con ciò che chiamiamo *costruzione culturale*. Il numero 105 della *Laudato si'* è una parafrasi al testo di Guardini che merita di essere ripreso per intero:

«l'uomo moderno è di opinione che ogni acquisto di potenza sia semplicemente «progresso»; accrescimento di sicurezza, di utilità, di benessere, di forza vitale, di pienezza di valori. In realtà la potenza è qualche cosa di assolutamente polivalente; può creare il bene ed il male, costruire o distruggere. Ciò che essa in realtà diviene dipende dal pensiero che la regge, dai fini ai quali viene utilizzata. Un esame più attento mostra che mentre nel corso dei tempi moderni il potere su ciò che esiste, uomini e cose, si è accresciuto in maniera immensa, la serietà della responsabilità, la chiarezza della coscienza, la forza del carattere non si sono mantenute al livello di quell'accrescimento. Si rileva che l'uomo moderno non è stato educato al retto uso della potenza; che manca anzi in buona parte la stessa consapevolezza di un tale problema, ovvero che essa si limita a certi pericoli esteriori, che diventano eventi durante la guerra e vengono discussi dall'opinione pubblica. Ciò mostra che la possibilità dell'uomo di usare male della sua potenza è in continuo aumento. E poiché non esiste ancora un *ethos* effettivo, si accentua sempre più la tendenza a considerare tale uso come un processo naturale, per il quale non esistono norme di libertà, ma solo pretese necessità di utilità e di sicurezza.

⁵⁸ Cfr. R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1999 (9) (ed. or. *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Katholische Akademie in Bayern 1984 – originariamente Hess Verlag, Basel 1950 e Werkbund Verlag, Würzburg 1951), pp. 9-10.

⁵⁹ Cfr. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., pp. 113-5.

⁶⁰ Cfr. rispettivamente R. Guardini, *Mondo e Persona: saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000 (ed. or. *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund, Würzburg 1955) e *Id., Libertà, Grazia e Destino*, Morcelliana, Brescia 2000 (3) (ed. or. *Freiheit Gnade Schicksal*, Hegner, München 1948).

Ancor più: l'evolversi di questo stato di cose dà l'impressione che la potenza si oggettivizzi; come se, in fondo, essa non fosse posseduta ed utilizzata dall'uomo, ma si sviluppasse e si determinasse alla azione procedendo in modo autonomo sulla base della logica dei problemi scientifici, tecnici e delle tensioni politiche. Questo significa che la potenza diviene demoniaca [...].⁶¹

L'oggettivarsi della potenza si traduce nel paradigma tecnocratico, analizzato nei numeri 108-110 della *Laudato si'*. Riprendendo la riflessione di Guardini, la tecnocrazia viene connotata nella sua dimensione post-moderna, quando al criterio del benessere viene sostituito il dominio in sé e per sé e quando quest'ultimo si estende fino a catturare la stessa esistenza umana. Di seguito la citazione di Guardini opportunamente contestualizzata:

«l'età moderna si compiaceva di basare le norme della tecnica sull'utilità che ne derivava per il benessere umano, dissimulando così le distruzioni che la sua mancanza di scrupoli veniva preparando. I tempi che avanzano, io credo, terranno diverso linguaggio. L'uomo che ne è il protagonista sa che, in ultima analisi, non si tratta né di utilità, né di benessere, ma di dominio; dominio nel senso estremo della parola, che si esprime in una nuova struttura del mondo. Egli cerca di afferrare gli elementi della natura ed insieme quelli dell'esistenza umana e ciò significa sterminate possibilità di costruzione, ma anche di distruzione, specie dove si tratta della natura umana, che è assai meno sicura e salda in se stessa di quanto la si creda generalmente. Pericolo in senso assoluto, dunque, e pericolo che cresce all'infinito, poiché è lo «Stato» anonimo ad esercitare questo dominio»⁶².

Alla radice del paradigma tecnocratico, che si è palesato in tutto il suo lato negativo nel corso della seconda guerra mondiale, si trova un antropocentrismo deviato, tipico di una certa modernità secondo la quale il porre l'essere umano al centro dell'universo implica il perdere la relazione originaria con la natura e il tesserne una del tutto nuova, priva di rispetto. Il diverso rapporto tra gli esseri umani e la natura investe sì la volontà, ma anche la conoscenza, perché muta lo stesso *modo di vedere* la natura. Anche in questo caso la diagnosi di Guardini risulta convincente:

«l'atteggiamento che viene delineandosi sembra negare alla natura ciò che Goethe aveva considerato centrale nei rapporti con essa, e precisamente il rispetto, o con maggior esattezza, quella forma di rispetto che egli aveva sentita. Ne abbiamo prova in quell'insieme di conoscenza e di rappresentazioni, di abilità e di procedimenti che indichiamo con la parola «tecnica». La tecnica si è lentamente sviluppata nel corso del XIX secolo; pur essendo stata per lungo tempo posseduta da generazioni umane che non avevano mentalità tecnica. Sembra che l'uomo ordinato alla tecnica sia uscito dall'ombra solo negli ultimi decenni, in modo definitivo nell'ultima guerra. Quest'uomo non sente più la natura né come norma valida, né come vivente rifugio. La vede senza ipotesi, obiettivamente, come spazio e materia in cui realizzare un'opera nella quale gettarsi tutto, e non importa che cosa ne risulterà. Un'opera di carattere prometeico, in cui è in causa l'essere o il non essere»⁶³.

⁶¹ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., pp. 81-2. Cfr. LS, note 83-5 pp. 81-2.

⁶² Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 58. Cfr. LS, note 87-8 p. 85.

⁶³ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., pp. 57-8. Cfr. LS, nota 92 p. 90.

Il riferimento a questo stesso testo di Guardini ritorna più avanti, nel sesto capitolo, dove si offrono dei suggerimenti utili a fornire una cultura, un'educazione e una spiritualità ecologiche. La sfida a cui l'umanità, definita *postmoderna*, è chiamata a far fronte comporta un cambiamento radicale, meglio una *conversione* dello stile di vita⁶⁴, che deve iniziare da una presa di coscienza della condizione attuale, nella quale le persone hanno *troppi mezzi per scarsi e rachitici fini*. La lettura di Guardini favorisce questa presa di coscienza, in quanto delinea il profilo dell'attuale umanità in confronto ai modelli che l'hanno preceduta e che consiste in un passivo adattamento a scapito della propria libertà e volontà, al più limitate alla scelta di gerarchizzare i prodotti da consumare:

«per tale uomo non si può più parlare di personalità e di soggettività nel senso illustrato più su. Egli non ha affatto la volontà di essere particolare nella sua struttura ed originale nella sua condotta, né di crearsi un ambiente che si accordi totalmente a lui, e possibilmente soltanto a lui. Egli anzi accetta gli oggetti ordinari e le forme consuete della vita così come gli sono imposte dai piani razionali e dalle macchine normalizzate e, nel complesso, lo fa con l'impressione che tutto questo sia ragionevole e giusto. Né prova desiderio alcuno di vivere secondo la propria iniziativa. La libertà dei suoi moti interni ed esteriori non gli sembra un valore primordiale. Anzi si inserisce spontaneamente nell'organizzazione, che è la forma della massa, ed obbedisce al programma, poiché questo è il modo secondo cui si regola l'uomo senza personalità. Ancor più, questa struttura umana è portata dal proprio istinto a non distinguersi in quanto individuo, ma a rimanere anonima, come se la natura propria fosse il fondamento di ogni ingiustizia e la radice di ogni pericolo»⁶⁵.

Questa osservazione, tanto attenta da apparire spietata, non è fine a se stessa, ma piuttosto promuove un processo di *conversione* comunitario, ancor prima che individuale. Lo sguardo storico di Guardini si fa prospettico e la sua analisi realista si muta in cauto ottimismo:

«per quanto strano ciò possa apparire, quella stessa massa che porta in sé il pericolo di essere completamente dominata e sfruttata, ha anche in se stessa la possibilità di condurre la persona ad una maturità piena. In realtà ci sono qui compiti che noi appena possiamo sospettare; compiti di una liberazione interiore, di una ascesi che procede dall'intimo, di un irrigidimento contro tutte le forze anonime che crescono smisurate. Si aggiunga una seconda constatazione. Se non vogliamo considerare gli avvenimenti degli ultimi secoli solo come un movimento verso la fine, dobbiamo riconoscere in essi un significato positivo. Questo significato [...] consiste in quell'opera di dominio sul mondo che ci è ineluttabilmente imposta. Le esigenze di quest'opera saranno così immense che le possibilità delle iniziative individuali e la cooperazione dei singoli, individualisticamente formati, non saranno in grado di risponderci. Sarà necessaria una unione di forze ed una unità di contribuzioni basate su un atteggiamento diverso. Ed è appunto l'atteggiamento che si delinea nella naturalezza con cui l'uomo dei tempi venienti rinuncia alla particolarità ed accetta una forma comune, nella naturalezza con cui rinuncia alla iniziativa individuale e si inserisce negli ordinamenti. Questo processo si compie

⁶⁴ Cfr. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., pp. 157-8 e 179-190.

⁶⁵ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 61. Cfr. Francesco, *Laudato si' cit.*, nota 144 p. 156.

degradando e violentando l'uomo a tal punto che si corre il pericolo di non scorgerne il senso positivo. Ma tale senso esiste: sta nella grandezza di un lavoro, alla quale corrisponde la grandezza di un atteggiamento umano: la solidarietà completa di fronte al lavoro e di fronte al compagno di lavoro»⁶⁶.

Entrambi gli scritti di Guardini presi in esame hanno come scopo quello di rendere l'umanità contemporanea il più possibile consapevole della propria situazione e, per questo, di oggettivarne la condizione e lo stato dei rapporti con Dio, con i propri simili e con la natura. Per raggiungere il suo intento, il pensatore italo-tedesco chiarisce il suoi assunti storiografici: lo studio di un'epoca è possibile solo quando si inizia a distanziarsi da essa solo comparandola con quelle che l'hanno preceduta. Ecco perché tutti i passi riportati in precedenza devono essere letti sotto il profilo storico per essere compresi nella loro profondità e per essere resi fruibili; essi presentano i lineamenti di una concezione moderna dell'essere umano in confronto con quella medievale, in un momento, quale la metà del ventesimo secolo, in cui la modernità sta per essere superata. Di seguito un passo emblematico:

«l'antropologia medievale, considerata nei suoi fondamenti e nel suo insieme, è superiore a quella moderna. La sua dottrina dei costumi e della vita considera una più grande pienezza dell'essere e conduce a realizzazioni più alte. La sua teoria giuridica abbraccia ed organizza la vita comune, così come essa ci è data nel tempo, e racchiude importanti e fondamentali principi. Ciò che manca al pensatore medievale è la volontà di conoscere la natura con esattezza sperimentale e perciò, quando egli si lascia condurre dall'autorità degli antichi, corre il pericolo di alienare la sua propria libertà, ripetendo i loro pensieri. Ma egli ha anche la possibilità di una costruzione intellettuale quale l'individualismo moderno non conosce. Tanto più quando si pensi che non si tratta solo dei singoli, ma anche dei rapporti fra scuola e tradizione. E qui si racchiudono possibilità di un approfondimento e di un affinamento che possono condurre alla perfezione»⁶⁷.

La superiorità del medioevo, non assoluta, bensì potenziale, consiste nella capacità di sintesi, nell'attenzione data all'unità nell'ordine dell'esistenza, nell'importanza data all'attribuzione simbolica a tutte le realtà materiali e in un continuo riferirsi a un principio trascendente, capace di cambiare la nozione del tempo e di creare la nozione stessa di *storia* così come la concepiamo ancor oggi. Guardini ammonisce tanto dalle valutazioni polemiche date al medioevo nell'epoca rinascimentale e in quella illuminista, quanto dagli apprezzamenti incondizionati tipici del Romanticismo, osservando che la grandezza di un'epoca non può essere giudicata attraverso il suo valore in assoluto, ma attraverso il grado in cui è stata capace di sviluppare le potenzialità dell'esistenza umana, facendo ricorso agli strumenti di cui è in possesso. In quest'ottica è possibile mostrare la superiorità della forma medievale della conoscenza rispetto a quella della modernità:

⁶⁶ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., pp. 66-7. Cfr. Francesco, *Laudato si' cit.*, nota 154 p. 166.

⁶⁷ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., , pp. 23-4.

«il desiderio del conoscere non assume la moderna forma di ricerca. Non persegue la realtà della natura o della storia, per fissarla empiricamente e per dominarla attraverso la teoria; ma si immerge meditando nella verità, e di qui costruisce spiritualmente l'esistenza»⁶⁸.

Questo atteggiamento culturale cominciò a dissolversi nel quattordicesimo secolo, finché il desiderio di autonomia non sfociò, nel diciassettesimo secolo, in una frammentazione tra le diverse sfere dell'esistenza: l'economia, la politica, la storia, la filosofia e, soprattutto, la scienza, per la quale il dominio autonomo tipico della nuova forma culturale divenne indipendenza di fronte all'unità di vita e di azione:

«la natura viene studiata in modo sempre più sperimentale e razionale; la politica viene sempre più concepita come un puro gioco di forze e di interessi; la tecnica viene adoperata come un grande meccanismo che può essere utilizzato per qualsiasi fine; l'arte viene considerata come una creazione di forme ispirata a criteri estetici e la pedagogia come educazione di un individuo capace di sorreggere questo stato e questa cultura»⁶⁹.

Nello specifico, il sorgere del paradigma tecnico, capace addirittura di ridurre l'uomo, nella fattispecie l'operaio, a servo delle macchine, viene così delineato:

«l'uomo comincia a scrutare la natura con esattezza metodica. Non la comprende più col solo sentimento e con la intuizione, non l'afferra più solo per mezzo di simboli e attraverso il lavoro delle sue mani e si deve forse dire che gradatamente disimpara questi suoi atteggiamenti, mentre analizza la natura sperimentalmente e teoricamente. Riconosce le sue leggi e impara a porre le condizioni nelle quali i dati elementi producono direttamente gli effetti voluti. Si creano così dei complessi funzionali che rendono progressivamente indipendenti dalla diretta organizzazione umana ed a cui si possono fissare a piacimento delle mete: la tecnica»⁷⁰.

Alla nuova concezione di scienza si accompagna una nuova concezione di natura, che non è più legata alle nozioni di creazione e di rivelazione, ma al concetto di datità immediata: essa indica l'insieme delle cose, delle energie, delle sostanze, delle essenze e delle leggi prima che le persone agiscano su di esso. Come conseguenza anche la nozione di persona si trasforma radicalmente in quella di *soggettività*:

«l'uomo appartiene egli stesso alla natura; ma quando prende coscienza di questo e se ne rende padrone, egli esce dal rapporto immediato con la natura e si pone di fronte ad essa. [...] l'uomo prende importanza di fronte ai suoi propri occhi: l'io, soprattutto quando sia straordinario e geniale, diviene misura dei valori della vita»⁷¹.

⁶⁸ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 30.

⁶⁹ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 95.

⁷⁰ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 150.

⁷¹ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit. p. 43.

Questo cambiamento diede origine alla *tecnica* intesa quale insieme dei procedimenti attraverso cui l'umanità diviene capace di stabilire a suo piacimento le proprie mete. Lo stabilire queste ultime, a fronte di una perdita di criteri oggettivi di valore, genera l'angoscia tipica della modernità:

«assolutamente inferiore a Dio, ma decisamente superiore alle altre creature. Il posto che l'uomo occupava nel sistema del mondo era l'espressione di questa sua situazione nell'essere. Da ogni lato egli stava sotto lo sguardo di Dio, ma in ogni direzione egli esercitava l'atto del suo dominio spirituale sul mondo. La trasformazione dell'immagine del mondo rimetteva in questione questa posizione dell'uomo e l'uomo diveniva sempre più un essere contingente, situato in un luogo qualsiasi. [...] Da un lato il pensiero moderno esalta l'uomo a spese di Dio, contro Dio; dall'altro prova un piacere distruttore a farne un frammento della natura, il quale non si può distinguere fondamentalmente dall'animale o dalla pianta»⁷².

Tale fondamentale discrasia ha palesato le contraddizioni più intime dell'umanità che, da un lato, ha delineato con sempre maggior precisione l'immagine scientifica della natura, mentre, dall'altro, si sente sempre meno a suo agio nel mondo che va costruendo. Per questa ragione la tecnica va considerata la cartina di tornasole della condizione umana attuale, senza alcuna demonizzazione:

«questi benefici sono incommensurabilmente grandi e per la conoscenza e per il dominio del mondo. E per quanto fatali siano le perdite ed anche le distruzioni che la natura umana ha subito nei tempi moderni, nessuno potrà negare come proprio in questi tempi essa sia diventata matura e feconda. Qui non si tratta di riprovare né di esaltare, ma di riconoscere dove il tempo moderno volge alla fine e che cosa si annuncia nell'epoca che sopravviene e che non ha ancora un nome nella storia»⁷³.

La scomparsa del sentimento religioso nei confronti della natura e il venir meno del carattere di infinità ad essa attribuito hanno lasciato spazio a una inquietudine che sarà tanto positiva, quanto saprà farsi carico della responsabilità e del rispetto di fronte al mondo. Tale percorso è però ostacolato, primo, dalla presenza di un *uomo sempre meno umano*, in quanto inserito in un processo di massificazione; secondo, dalla necessità di interagire con una *natura sempre meno naturale* nella misura in cui si è persa la spontaneità di relazionarsi con essa e, per converso, è aumentato il grado della sua lettura matematizzata; infine, terzo, da una fede nel progresso venuta meno quando ci si è resi conto che non ogni acquisto di potenza significa di per sé progresso, ma che finora non ha trovato un altro oggetto adeguato. Per contro, *il potere sul proprio potere* è possibile attraverso un'educazione alle virtù della serietà imposta dalla verità, del coraggio, della libertà interiore, dell'umiltà, dell'attenzione e dell'obbedienza

⁷² Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 49. Cfr. p. 39.

⁷³ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 54.

religiosamente connotata come forma di *ascolto*⁷⁴. Una riflessione adeguata sul *potere* connota il passaggio dalla modernità all'epoca che la segue. Tale potere deve però essere distinto tanto dall'energia presente nella natura, quanto dalla validità propria delle leggi e di altre costruzioni culturali: si può parlare in senso proprio di potere solo quando vi è una coscienza che ne sia consapevole, una volontà che stabilisca delle mete e una capacità che disponga della forza per raggiungerle⁷⁵. Ne segue che la storicità della nozione di potere e, insieme, della sua valenza storiografica, investe anche la nozione di responsabilità:

«la progressiva statalizzazione dei fatti sociali, economici, tecnici e insieme le teorie materialistiche che concepiscono la storia come un processo necessario, significano, secondo il nostro punto di vista, il tentativo di abolire il carattere di responsabilità accettata, di scindere il potere dalla persona, e rendere il suo esercizio simile a un fenomeno naturale.. In tal modo, il carattere essenziale del potere come energia di cui una persona è responsabile, non viene soppresso, ma solo corrotto»⁷⁶.

La questione non concerne il potere, che in sé potrebbe anche essere considerato un dono ed essere esercitato come servizio, proprio come suggerisce il racconto biblico del *Genesi*, ma il fatto che *l'uomo ha esercitato una potenza senza sviluppare l'etica corrispondente*⁷⁷.

Il seguente passo di Guardini riassume magistralmente il percorso storico compiuto:

«l'antichità si è sforzata di scoprire l'immagine dell'uomo armonico e dell'opera nobile e ne è risultato ciò che esprimiamo con il concetto di classicità. Il Medio Evo ha un acuto sentimento del rapporto con Dio trascendente, ed è qui che si desta lo slancio vigoroso dei giovani popoli occidentali. Dall'altezza conquistata al di sopra del mondo, la volontà cerca di riplasmare interamente quello stesso mondo e ne risulta quel particolare incontro di fervore e di precisione architettonica che caratterizza la rappresentazione medievale dell'esistenza. L'età moderna, infine, si volge verso il mondo con un realismo intellettuale e tecnico sinora sconosciuto. L'immagine che essa si fa del mondo si esprime nel potere sulla natura. Con l'indagine, la programmazione, l'efficienza tecnica, in un processo sempre più accelerato l'uomo si fa padrone delle cose. [...] La potenza dell'uomo è andata aumentando irresistibilmente e si può dire che solo ora essa entra nella sua fase critica. Eppure, nel nostro tempo, non si aspira più in modo essenziale a un aumento del potere in se stesso. L'età moderna aveva accolto come assoluta vittoria ogni aumento della potenza scientifica e tecnica; le sue conquiste le erano senz'altro apparse come un progresso verso realizzazioni più decise e verso una ricchezza di più elevati valori dell'esistenza. Ma la certezza di questa convinzione è scossa: proprio qui si rivela l'inizio dell'epoca nuova. [...] L'epoca futura in definitiva non dovrà affrontare il problema dell'aumento del potere, anche se esso aumenta continuamente e a ritmo sempre più accelerato, ma quello del suo

⁷⁴ Cfr. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., pp. 90-1, 137-9 e 106-7.

⁷⁵ Cfr. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., pp. 117-9.

⁷⁶ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 121.

⁷⁷ Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., pp. 129-130.

dominio. Il senso centrale di questa epoca sarà il dovere di ordinare il potere in modo che l'uomo, facendone uso, possa rimanere uomo»⁷⁸.

4. Esiti

La lettura, letteralmente *marginale*, che ho proposto della *Laudato si'* è volutamente parziale e lascia in ombra, da un lato, il testo stesso dell'enciclica, e, dall'altro, il tessuto biblico di riferimento riportato non a piè di pagina, ma direttamente nel testo. Il suo vantaggio, non trascurabile, è però quello di mettere in luce il carattere dialogico dell'intera enciclica. Il proposito intenzionale del pontefice di «entrare in dialogo con tutti riguardo alla nostra casa comune»⁷⁹ si concretizza nella coralità delle citazioni che, come abbiamo visto, si ampliano dalla storia del magistero alla sua geografia, per poi coinvolgere la riflessione speculativa e, in ultimo, proporre una chiave interpretativa del mondo contemporaneo tratta dalla ricostruzione storico-filosofica di Guardini. Pur senza impegnare il lettore in un apprezzamento normativo del pensiero di Guardini, questo autore viene offerto come irrinunciabile termine di confronto a chiunque voglia approfondire il tema ambientale senza scinderlo artificiosamente dalla complessa mutazione delle forme dialettiche provocate dalla modernità. Tale mossa ha una serie di interessanti ripercussioni per l'auspicabile prosieguo della riflessione in ambito ecologico. Innanzi tutto la questione ecologica viene presentata non come un problema a sé, al quale bisogna dare risposte urgenti mossi dalla paura, ma quale occasione grazie alla quale riflettere su un aspetto sì urgente, ma capace di promuovere una necessaria presa di coscienza da parte degli esseri umani circa il loro ruolo nel cosmo. In questo aspetto consiste, come ha acutamente notato Mariano Fazio⁸⁰, la continuità tra il magistero di Benedetto XVI e quello di Francesco: la cultura del relativismo, teoretico e pratico, più volte denunciata dall'attuale Pontefice emerito⁸¹, è infatti la *cultura dello scarto*⁸² che genera *degrado umano e ambientale*⁸³. Il tema ambientale si dilata pertanto in chiave antropologica⁸⁴ e, in particolare, si declina in base alla natura delle relazioni umane, come il testo stesso dell'enciclica suggerisce, proponendo come esemplare la figura di Francesco:

⁷⁸ Guardini, *La fine dell'epoca moderna cit.*, pp. 113-5.

⁷⁹ LS, n. 3 p. 4. Cfr. nn. 62-4, pp. 49-50.

⁸⁰ Cfr. M. Fazio, *Con Papa Francesco. Le chiavi del suo pensiero*, Ares, Milano 2014.

⁸¹ Cfr. LS, nn. 122-3, pp. 94-6.

⁸² LS, n. 22, p. 20 e n. 43, p. 34.

⁸³ LS, n. 48, pp. 36-7 e n. 56, pp. 44-5.

⁸⁴ M. Damonte, *Ecologia dell'ambiente ed ecologia dell'uomo*, in *Ma di soltanto una parola... economia, ecologia, speranza per i nostri giorni*, a cura di E. Garlaschelli, G. Salmeri e P. Trianni, EDUCatt, Milano 2013, pp. 235-247.

«se noi ci accostiamo alla natura e all'ambiente senza questa apertura allo stupore e alla meraviglia, se non parliamo più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, i nostri atteggiamenti saranno quelli del dominatore, del consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati. Viceversa, se noi ci sentiamo intimamente uniti a tutto ciò che esiste, la sobrietà e la cura scaturiranno in maniera spontanea. La povertà e l'austerità di san Francesco non erano un ascetismo solamente esteriore, ma qualcosa di più radicale: una rinuncia a fare della realtà un mero oggetto di uso e di dominio»⁸⁵.

L'ambito ecologico, da mero problema, diventa così occasione di crescita e promozione umana. Tale sottolineatura antropologica, di qui una seconda ripercussione della lettura offerta, va però accompagnata da un'adeguata riflessione storico-filosofica capace di ricostruire in profondità la genesi dell'attuale criticità. Prescindere da tale riflessione significa consegnare l'analisi alla superficialità e ogni proposta al fallimento, nella misura in cui tale criticità ha radici profonde, che vanno analizzate criticamente e non recise, se si vuol dare a questa *crisi* una connotazione positiva. Un'altra conseguenza auspicabile, e resa possibile proprio dall'apprezzamento storico, consiste nel caratterizzare la proposta di Papa Francesco, differenziandola dai troppi -ismi⁸⁶ che solo apparentemente si pongono fini analoghi, ma che, in realtà sono ad essa alternativi. Analogamente è possibile individuare dei criteri per approfondire una lettura critica dei documenti internazionali sulla scorta di quanto suggerito per la *Dichiarazione di Stoccolma*, la *Convenzione di Basilea*, la *Convenzione di Vienna*, il *Protocollo di Montreal*, la *Carta della Terra* e, soprattutto, per la *Dichiarazione di Rio sull'ambiente e lo sviluppo* del 1992⁸⁷ e per la recente *Dichiarazione Finale della Conferenza delle Nazioni Unite sullo Sviluppo Sostenibile* (2012) ritenuta, con grande franchezza, *inefficace*⁸⁸.

Infine, l'aver prestato attenzione alle note a piè di pagina e alla loro dimensione storica e storiografica, ha offerto un'occasione di autentico dialogo con il mondo contemporaneo, che si auspica possa continuare con lo scopo di raggiungere, grazie a un ottimismo realista, non tanto una soluzione alle urgenze, quanto uno stato migliore di esistenza:

⁸⁵ LS, n. 11 p. 11.

⁸⁶ A titolo esemplificativo si pensi al *biocentrismo*, cfr. LS, n. 118, pp. 92-3. Il Pontefice stabilisce come *discrimen* tra l'ecologia e le sue degenerazioni il fatto che almeno si sostenga che i medesimi principi vengano applicati per la difesa dell'ambiente e per la difesa della vita umana: cfr. LS, n. 136, p. 106.

⁸⁷ Cfr. LS, nota 148 p. 158 e nn. 167-8 pp. 129-131. L'ultimo documento viene ricordato alla nota 114 p. 110, alla nota 126 p. 129 e alla nota 132 p. 143, dove lo si considera una buona base di partenza nella misura in cui riconosce che gli esseri umani devono essere al centro delle preoccupazioni relative allo sviluppo sostenibile.

⁸⁸ LS, n. 169 p. 131.

«la sfida urgente di proteggere la nostra casa comune comprende la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale, poiché sappiamo che le cose possono cambiare»⁸⁹.

Tale dialogo deve riguardare lo specifico dei processi decisionali⁹⁰, per poi superare gli angusti steccati disciplinari, a cominciare da quello tra politica ed economia⁹¹, ma più radicalmente si richiama ai modelli tradizionali di dialogo tra ragione e fede e tra scienza e religione che hanno forgiato la cultura occidentale nel corso dei secoli, come ricorda la nota più lunga della *Laudato si'* citando il seguente stralcio della *Lumen Fidei*, enciclica firmata da Papa Francesco, ma redatta in gran parte dal suo predecessore:

«la luce della fede, in quanto unita alla verità dell'amore, non è aliena al mondo materiale, perché l'amore si vive sempre in corpo e anima; la luce della fede è luce incarnata, che procede dalla vita luminosa di Gesù. Essa illumina anche la materia, confida nel suo ordine, conosce che in essa si apre un cammino di armonia e di comprensione sempre più ampio. Lo sguardo della scienza riceve così un beneficio dalla fede: questa invita lo scienziato a rimanere aperto alla realtà, in tutta la sua ricchezza inesauribile. La fede risveglia il senso critico, in quanto impedisce alla ricerca di essere soddisfatta nelle sue formule e la aiuta a capire che la natura è sempre più grande. Invitando alla meraviglia davanti al mistero del creato, la fede allarga gli orizzonti della ragione per illuminare meglio il mondo che si schiude agli studi della scienza»⁹².

L'attenzione alla questione ecologica diventa pertanto un'occasione di progresso della dottrina – e, con esso, di autentico progresso *tout court* –, sulla scia di quella che fu già l'intuizione di Vincenzo di Lérins, la cui opera *Commonitorium primum* è alla base del n. 121 della *Laudato si'*:

«si attende ancora lo sviluppo di una nuova sintesi che superi le false dialettiche degli ultimi secoli. Lo stesso cristianesimo, mantenendosi fedele alla sua identità e al tesoro di verità che ha ricevuto da Gesù Cristo, sempre si ripensa e si riesprime nel dialogo con le nuove situazioni storiche, lasciando sbocciare così la sua perenne novità»⁹³.

Grazie alla dimensione storica è possibile rimuovere alla base gli atteggiamenti che ostacolano l'affrontare la questione ecologica – atteggiamenti tra cui vengono annoverati la negazione del problema, l'indifferenza, la rassegnazione comoda e la fiducia cieca nelle

⁸⁹ LS, n. 13 p. 12.

⁹⁰ Cfr. LS, nn. 182-8 pp. 140-4.

⁹¹ Cfr. LS, nn. 189-198 pp. 144-151.

⁹² Francesco, *Lumen Fidei*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, n. 34 p. 75: cfr. LS, nota 141 p. 152.

⁹³ Vincenzo di Lérins, *Commonitorio*, Paoline, Milano 2008 (ed. or. *Commonitorium*, ex Typographia Barbielliniana, Romae 1795), p. 75: LS, n. 121 p. 94.

soluzioni tecniche – e «riconoscere la grandezza, l’urgenza e la bellezza della sfida che ci si presenta»⁹⁴.

⁹⁴ LS, n. 15 p. 14.

Il presente saggio è tratto dal vol. 11 - dell'anno 2016 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

TEOTELEOLOGIA

Note sull'Enciclica Laudato Si'

Damiano Bondi

Il Pontefice che porta il nome del santo patrono degli ecologisti¹ ha emblematicamente dedicato la sua prima autentica enciclica – eccettuata la *Lumen Fidei* scritta a quattro mani con il suo predecessore – alla pressante questione ambientale, presentandola con un titolo eminentemente francescano. Al di là dei proclami mediatici che, sulla scia di una rinnovata “ermeneutica della rottura”, scorgono nella *Laudato Si'* un punto di svolta radicale rispetto ai documenti magisteriali precedenti, essa si presenta piuttosto come il punto culminante di una riflessione decennale della Chiesa Cattolica sull'ecologia: già Giovanni Paolo II, ma soprattutto Benedetto XVI (non a caso i due autori più citati nel documento di Francesco) avevano infatti dedicato numerose pagine al tema², così come le Conferenze Episcopali di diversi Paesi della Terra, che Francesco si perita di ricordare³.

1. Dall'«ecologia umana» all'«ecologia integrale»

Dobbiamo però ravvisare nella *Laudato Si'* la consapevolezza della insufficienza della visione cattolica dominante, legata al paradigma dell'«ecologia umana», e la presa in carico di quell'appello che la Commissione Teologica Internazionale già lanciava nel 2009:

¹ Il 29 novembre 1979 Giovanni Paolo II ha proclamato san Francesco d'Assisi «patrono dei cultori dell'ecologia» (*patronus oecologiae cultorum*). Cfr. <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/1979/documents/hf_jp-ii_apl_19791129_inter-sanctos_it.html>

² Giovanni Paolo II: *Discorso alla FAO nel 25° anniversario (16 novembre 1970)*, *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), n. 15; *Catechesi* (17 gennaio 2001); Lett. enc. *Centesimus annus* (1 maggio 1991), n. 38. Benedetto XVI: *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (8 gennaio 2007), Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 51; *Discorso al Deutscher Bundestag*, Berlino (22 settembre 2011), *Discorso al clero della Diocesi di Bolzano-Bressanone* (6 agosto 2008).

³ Francesco cita le Conferenze Episcopali: tedesca, paraguayana, della Repubblica Domenicana, delle Filippine, del Brasile, dell'Asia, dell'Africa del Sud, degli Stati Uniti, del Giappone, dell'Australia, portoghese, del Canada, dell'Argentina, della Nuova Zelanda, dell'America Latina e Caraibi, messicana, della regione Patagonia-Comahue, boliviana. Significativamente, non cita la Conferenza Episcopale Italiana.

«un'ecologia integrale deve promuovere ciò che è specificamente umano, valorizzando insieme il mondo della natura nella sua integrità fisica e biologica. Infatti, anche se l'uomo, come essere morale che cerca la verità e i beni ultimi, trascende il proprio ambiente immediato, lo fa accettando la missione speciale di vegliare sul mondo naturale e di vivere in armonia con esso, di difendere i valori vitali senza i quali non possono mantenersi né la vita umana né la biosfera di questo pianeta. Tale ecologia integrale interpella ogni essere umano e ogni comunità in vista di una nuova responsabilità»⁴.

La nozione di «ecologia umana», con cui, a partire da Paolo VI⁵, si intendeva la semplice applicazione di alcune categorie ecologiche alla convivenza tra gli uomini (sostenibilità, equilibrio, economia delle risorse), si era via via ampliata, al punto da indicare una modalità generale di approccio alle questioni ambientali secondo l'idea per cui, focalizzandosi su ciò che interessa l'uomo e la sua natura, automaticamente ne scaturirebbe anche l'attenzione verso l'ambiente. Benedetto XVI, a questo riguardo, scriveva che «il degrado della natura è strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando l'«ecologia umana» è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio».⁶

Nel mio volume del 2015, *Fine del mondo o fine dell'uomo? Saggio su ecologia e religione*, uscito poco prima dell'enciclica francescana, ho dedicato un capitolo allo sviluppo del pensiero cristiano e cattolico sul tema ecologico, ravvisando infine nella proposta dell'«ecologia umana» alcuni problemi storici e teoretici. In sostanza, contro l'idea per cui «l'amore per gli uomini adeguatamente coltivato e promosso condurrebbe ad una certa attenzione verso le condizioni della natura tutta», opponevo la storia stessa della cultura occidentale, in cui «ad una crescente riflessione sui diritti universali dell'uomo non si è certo accompagnato l'interesse verso l'equilibrio ecologico, anzi forse il contrario – e il fatto che oggi tale interesse rinasca a discapito delle acquisizioni dell'umanesimo è emblematico»⁷. Inoltre, il rischio dell'ecologia umana è quello di ricadere in un'etica dell'auto-conservazione, cioè paradossalmente nell'avallo di comportamenti del tutto e per tutto animali, nel senso di a-morali: «se l'ecologia vuole mantenersi come una forma di etica, come *bio-etica*, essa deve strutturarsi come un'etica *eteronoma* anche rispetto al *bios* umano. Concentrandosi soltanto sulla vita umana, sulle condizioni di vita dell'uomo in quanto essere materiale-corporale, si può finire col giustificare qualsiasi attitudine che favorisca lo sviluppo e il benessere dell'uomo, annullando così nei fatti la presupposta

⁴ Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, 2009, on-line su <www.vatican.va>, nn. 81,82.

⁵ Paolo VI, *Udienza Generale*, 7 novembre 1973, <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19731107_it.html> .

⁶ Benedetto XVI, *Caritas in Veritate* (2009), n. 51.

⁷ D. Bondi, *Fine del mondo o fine dell'uomo? Saggio su ecologia e religione*, Edizioni Centro Studi Campostrini, Verona 2015, p. 86.

differenza ontologica tra uomo e altri animali. Che cosa fa un qualsiasi essere vivente, infatti, se non mirare alla propria conservazione e sopravvivenza?»⁸.

L'ecologia come preoccupazione etica ha senso soltanto se essa presuppone che l'uomo, a differenza degli altri esseri viventi, sperimenti una responsabilità morale nei confronti delle ricadute delle proprie azioni rispetto a un ambiente che egli cerca di conoscere sempre meglio, e non soltanto rispetto al proprio benessere fisico o istinto naturale. In altre parole, come alcuni movimenti ecologisti estremi – bio-egualitaristi, ecocentrici, antiumanisti e antispecisti – finiscono paradossalmente per dichiarare come dannosa la stessa etica ambientale (giacché fondata sulla superiorità ontologica dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi), così specularmente l'ecologia umana rischia di condurre al paradosso per cui l'etica ecologica, cifra dello scarto morale tra essere umano e animali, si ripiega infine su di un utilitarismo specista, cancellando quello stesso scarto, e con esso l'ecologia tutta.

Questi problemi, a mio avviso, costituiscono una preoccupazione assolutamente cosciente all'interno della *Laudato Si'*, in cui si cerca un delicato equilibrio tra gli estremi dell'umanesimo radicale e del biocentrismo egualitario. Da una parte, è presente una critica serrata contro quello che Francesco definisce un «antropocentrismo deviato», fondamento teorico di un'ecologia utilitarista:

«la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'essere umano, come se non avessero un valore in sé stesse e noi potessimo disporne a piacimento. Così i Vescovi della Germania hanno spiegato che per le altre creature "si potrebbe parlare della priorità dell'essere rispetto all'essere utili". Il *Catechismo* pone in discussione in modo molto diretto e insistito quello che sarebbe un antropocentrismo deviato: "Ogni creatura ha la sua propria bontà e la sua propria perfezione [...] Le varie creature, volute nel loro proprio essere, riflettono, ognuna a suo modo, un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio. Per questo l'uomo deve rispettare la bontà propria di ogni creatura, per evitare un uso disordinato delle cose"⁹.

Dall'altra parte, però, si riconosce che tale criticato «antropocentrismo deviato non deve necessariamente cedere il passo a un "biocentrismo", perché ciò implicherebbe introdurre un nuovo squilibrio, che non solo non risolverà i problemi, bensì ne aggiungerà altri. Non si può esigere da parte dell'essere umano un impegno verso il mondo, se non si riconoscono e non si valorizzano al tempo stesso le sue peculiari capacità di conoscenza, volontà, libertà e responsabilità».¹⁰

Il concetto chiave con cui Francesco mira a superare il parziale modello dell'ecologia umana senza cadere nelle secche teoretiche e pratiche dell'ecologia biocentrista, è quello

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Laudato Si'* (di seguito LS), n. 69.

¹⁰ LS, n. 118

già indicato nel documento citato della Commissione Teologica Internazionale: "ecologia integrale". Alla declinazione di tale lemma è dedicato interamente il quarto capitolo dell'Enciclica, che intende fare dell'integrazione ecologica il paradigma centrale di una rinnovata concezione dell'uomo nei suoi rapporti con se stesso e con il mondo che lo circonda: ecco dunque comparire, accanto all'ecologia ambientale, un'*ecologia economica e sociale*, di cui già da diversi anni si occupano studiosi come Robert Costanza¹¹; un'*ecologia culturale*, che tenda conto, tra le altre cose, delle "culture in via d'estinzione"¹²; e un'*ecologia della vita quotidiana*, che si preoccupi della salvaguardia degli ambienti abitati dall'uomo, secondo i criteri della sostenibilità ecologica ma anche della qualità della vita comunitaria. Queste molteplici prospettive sono intimamente interrelate e devono armonizzarsi, al fine di costruire un solido edificio etico, fondato sulla consapevolezza ontologica della relazione come categoria dell'Essere, e ancor più degli esseri.

Al riguardo Francesco si sofferma, senza citarlo direttamente, sui limiti dell'impostazione del *Principio Responsabilità* di Jonas¹³: «non basta più dire che dobbiamo preoccuparci per le future generazioni. Occorre rendersi conto che quello che c'è in gioco è la dignità di noi stessi»¹⁴. Ogni uomo, nel tempo presente, è chiamato a sentirsi parte di un mondo che lo precede e (quasi certamente) gli sopravviverà, e perciò a sperimentare umilmente la propria dipendenza da condizioni che egli non ha posto, ma anzi *lo hanno posto* nel mondo. Tali condizioni circoscrivono e donano senso alla vita di ciascuno di noi, e pretendere di obliterarle o semplicemente di dominarle, significa dimenticare chi siamo: ecco perché la consapevolezza che «non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia»¹⁵, andrebbe letta almeno in due sensi. Certamente una comprensione rinnovata dello statuto ontologico ed esistenziale dell'essere umano è condizione necessaria affinché si possa dare l'ecologia in quanto etica, ma non è condizione sufficiente; di rimando, l'ecologia stessa come preoccupazione vitale e impellente può condurci a porci domande sulla nostra dignità morale, sul nostro convivere sociale, sulla nostra stessa condizione umana.

¹¹ Cfr. <<http://insights.som.yale.edu/insights/what-ecological-economics>>; intervista a R. Costanza, in «Philosophical News», n. 10, Mimesis, Milano, di prossima pubblicazione.

¹² È interessante il parallelismo tra culture umane e specie viventi, quasi come se ogni cultura fosse una specie a se stante: seguendo questa sollecitazione, potremmo dire che l'essere umano non è ontologicamente riducibile alla propria dotazione genetica, giacché su di essa si innestano dei "geni culturali" che ne indirizzano lo sviluppo secondo molteplici direttrici...

¹³ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979, trad. it. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.

¹⁴ LS, n. 160

¹⁵ LS, n. 118.

2. «Lo scopo finale delle altre creature non siamo noi»¹⁶

Francesco sembra concordare con il filosofo Robert Spaemann, che propone di estendere la seconda formula dell'imperativo categorico kantiano a ogni ente: «non esiste assolutamente nulla che noi possiamo permetterci di utilizzare esclusivamente come mezzo»¹⁷. Ovviamente nell'Enciclica tale concetto assume una connotazione spiccatamente teologica: «lo scopo finale delle altre creature non siamo noi. Invece tutte avanzano, insieme a noi e attraverso di noi, verso la meta comune, che è Dio, in una pienezza trascendente dove Cristo risorto abbraccia e illumina tutto»¹⁸. L'uomo non è il padrone del giardino, ma il custode: non possiede la natura, Dio gliela ha donata in usufrutto, affinché egli potesse governarla in sua vece e farne uno strumento non tanto per gli scopi umani, quanto per la gloria di Dio¹⁹. Quasi in una versione cristiana dell'immagine heideggeriana del pastore dell'Essere, l'essere umano, per Francesco, «è chiamato a ricondurre tutte le creature al loro Creatore»²⁰. Dio è la causa e il fine della natura, l'alfa e l'omega dell'Essere, il Creatore e il Ricapitolatore. «Per la tradizione giudeo-cristiana – ricorda ancora il papa – dire "creazione" è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato».²¹ È su questo fondamento teologico che possiamo e dobbiamo riconoscere il valore intrinseco di ogni essere, e la sua indisponibilità ad essere ridotto soltanto a mezzo per fini umani. Più ancora, nel pensiero biblico la responsabilità dell'uomo nei confronti della caducità e del male presenti in natura, non ha un valore soltanto morale, ma "onto-teologico" e ipertrofico: è a causa del peccato dell'uomo che l'intero creato, che nell'uomo ha il suo apice, viene corrotto. Ciò è evidente, ad esempio, nel racconto del Diluvio: Dio – si legge – «vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni intimo intento del loro cuore non era altro che male. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. Il Signore disse: "Cancellerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato e, con l'uomo, anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti" [...] Dio guardò la terra ed ecco, *essa era corrotta, perché ogni uomo aveva perversito la sua condotta sulla terra*»²².

¹⁶ LS, n. 83

¹⁷ R. Spaemann, *Per una critica dell'utopia politica*, trad. it. a cura di S. Belardinelli, Franco Angeli, Milano 1995, p. 174, cit. da D. Fazio, *Robert Spaemann: teleologia ed ecologia*, in *Ma di' soltanto una parola... economia, ecologia, speranza per i nostri giorni*, op. cit., p. 355.

¹⁸ LS, n. 83. È in questo passo che il papa cita, a piè di pagina, il «contributo» di Teilhard de Chardin.

¹⁹ Francesco ricorda anche che nel Levitico si leggono queste parole di Dio: «la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti» (*Lv 25,23*, cit. in *Laudato Sì* n. 67).

²⁰ LS, n. 83.

²¹ LS, n. 76.

²² Gn 6,5-7; 11-12.

Nel libro di Geremia, su questa scia, si trova una sorta di anti-creazione, in cui il creato sembra disfarsi e ritirarsi nel Niente originario, a causa del peccato dell'uomo²³. Ed è proprio in questo stesso passo che compare la metafora delle "doglie del parto" (per indicare una sofferenza e insieme un'attesa della Natura), ripresa poi da san Paolo nel celebre passo della Lettera ai Romani: «la creazione tutta insieme geme e soffre le doglie del parto [...] L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità – non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottomessa – nella speranza che *anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio*» (Rm 8,19-22). Ecco dunque che l'appello di Francesco, lungi dall'essere una voce fuori dal coro della tradizione cristiana, si radica nella profondità dello stesso testo biblico. Certamente questa sensibilità ha preso connotati diversi nella diversità carismatica del cristianesimo storico, ma è rimasta, quand'anche non prioritaria, una corrente carsica e vivificante: pensiamo ad esempio alla teologia pneumatocentrica dell'Oriente ortodosso, che, riprendendo quanto si legge nei libri della Genesi e della Sapienza circa lo Spirito divino che «aleggia sulle acque» e «riempie l'Universo»²⁴, fa della terza persona della Trinità una potenza che alimenta la vita di ogni creatura. Basilio il Grande, nel suo *Trattato sullo Spirito Santo*, scriveva in proposito che «tutti gli esseri [...] sono condotti a compimento con l'assistenza dello Spirito»²⁵. Papa Francesco, non a caso, ha presentato l'Enciclica in Vaticano, il 18 giugno 2016, alla presenza del metropolita di Pergamo Joannis Zizioulas, uno dei più grandi teologi viventi della Chiesa Ortodossa, in rappresentanza del patriarca Bartolomeo²⁶. E proprio Bartolomeo è citato e ripreso ampiamente sin dall'abbrivo della *Laudato Si'*, per il suo invito ai cristiani ad «accettare il mondo come sacramento di comunione, come modo di condividere con Dio e con il prossimo in una scala globale. È nostra umile convinzione che il divino e l'umano si incontrino nel più piccolo dettaglio della veste senza cuciture della creazione di Dio»²⁷. È da questa visione di stampo panenteistico e comunionale²⁸ che promana l'integralità ecologica cui Francesco sprona i cristiani. Essa è dunque conseguenza di una visione

²³ Ger 4, 22-31.

²⁴ Gn 1,2; Sap 1,7.

²⁵ Basilio, *Sullo Spirito Santo*, 31 d, Migne PG 32, 136 B.

²⁶ È il primo caso nella storia di un'Enciclica cattolica presentata da un rappresentante di un'altra Chiesa cristiana.

²⁷ Bartolomeo, discorso *Global Responsibility and Ecological Sustainability...*, I Vertice di Halki, Istanbul, 20 giugno 2012, cit. in *Laudato Si'* n. 9.

²⁸ Anche qui, in riferimento alla categoria di comunionalità, potremmo rivolgerci al pensiero cristiano greco-ortodosso, e richiamare la concezione della *Sobornost*, lemma che indica "cattolicità" finanche nel senso estremo di "ecumene cosmica". Come chiarisce N. Berdjaev, infatti, «la coscienza ortodossa ha una comprensione molto più ontologica della Chiesa. Non la considera come un'organizzazione o una struttura, non come una società di fedeli, ma come un organismo religioso spirituale, come il Corpo Mistico di Cristo. L'Ortodossia ha una natura cosmica che non è sufficientemente espressa né dal Cattolicesimo né dal

sistemica e integrata del reale, alla luce del mistero trinitario della creazione del Padre, della redenzione del Figlio, dell'energia dello Spirito. Francesco lo ripete fino al parossismo: «tutto è in relazione»²⁹, «tutto è collegato»³⁰, «tutto è connesso»³¹, «tutto è intimamente relazionato»³².... «e tutti noi esseri umani siamo uniti come fratelli e sorelle in un meraviglioso pellegrinaggio, legati dall'amore che Dio ha per ciascuna delle sue creature e che ci unisce anche tra noi, con tenero affetto, al fratello sole, alla sorella luna, al fratello fiume e alla madre terra»³³.

In questo pellegrinaggio terreno, i beni naturali devono essere considerati quali strumenti per pervenire a Dio e lodarlo in quanto Creatore. Dio è il *telos*, il fine che giustifica i mezzi: egli solo può giustificarli, perché ne è il fine primo e ultimo, la causa finale. Ogni utilizzo dei beni naturali che non tenga in considerazione *anche* questa essenza teo-teleologica del mondo e degli enti, è quantomeno criticabile da una prospettiva cristiana. È proprio a partire da questo assunto che risultano viepiù comprensibili le riserve del papa rispetto all'odierno scenario tecnocratico.

«Abbiamo troppi mezzi per scarsi e rachitici fini»³⁴, scrive perentoriamente Francesco. Il progresso tecnologico ci permette di "fare" sempre di più, illudendoci che tale "fare" rappresenti l'orizzonte ultimo della nostra azione, in un circolo vizioso tra *ens* tecnico ed *operatio* tecnologica per cui l'uno diventa fine per l'altro e viceversa: maggiori potenzialità permettono uno sviluppo tecnologico che ne dischiude di più grandi, e così via. Ciò che è "mezzo" diviene "scopo", giacché non siamo più in grado di guardare allo "scopo ultimo", rispetto a cui ogni cosa è strumentale, e ogni azione è giudicata. Citando ripetutamente Romano Guardini, vero autore di riferimento del terzo capitolo dell'enciclica, Francesco deplora l'assunzione da parte dell'umanità contemporanea di un «paradigma omogeneo e unidimensionale», in cui il soggetto «comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno»³⁵ attraverso il *medium* tecnologico, tanto che «è diventato contro-culturale scegliere uno stile di vita con obiettivi che almeno in parte possano essere indipendenti dalla tecnica, dai suoi costi e dal suo potere globalizzante e massificante».³⁶ Il Pontefice arriva addirittura a invocare «un pensiero, una politica, un programma

Protestantesimo. La Cristianità occidentale è principalmente antropologica. Invece la Chiesa ortodossa è anche la *cosmostheosis*, la divinizzazione dell'uomo e dell'intero mondo creato. [...] L'intero mondo creato, l'intero cosmo è soggetto alla deificazione. La salvezza è l'illuminazione e la trasfigurazione della creazione, non una giustificazione giuridica» (N. Berdjajev, *The Truth of Orthodoxy*, in «Vestnik of the Russian West European Patriarchal Exarchate», Paris 1952).

²⁹ LS, n. 70, n. 92, n. 142.

³⁰ LS, n. 91, n. 240.

³¹ LS, n. 117

³² LS, n. 137.

³³ LS, n. 92.

³⁴ LS, n. 203.

³⁵ LS, n. 106

³⁶ LS, n. 108.

educativo, uno stile di vita e una *spiritualità* che diano forma a una *resistenza* di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico³⁷: si tratta insomma di una vera e propria «conversione ecologica»³⁸, che consiste nella presa di coscienza che «vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana».³⁹

Potremmo ancora una volta ravvisare delle somiglianze tra una simile impostazione e il pensiero di Robert Spaemann, il quale, contro la moderna "teleologia rovesciata" (esemplificata dal circolo vizioso *ens-operatio*), auspica un ritorno al modello finalistico classico, in cui l'*operatio* dell'*ens* naturale non si esaurisca nella sua stessa replicazione (ultimo barlume di spiegazione teleologica), bensì tenda ad uno scopo altro (*finis*) che concluda in una *contemplatio*⁴⁰. Ciò vale secondo Spaemann per ogni ente, ma tanto più varrà per quell'ente che della finalità interna è tanto cosciente da poterla utilizzare per finalità esterne: l'essere umano.

3. La contemplazione come azione ecologica

Contro ogni mentalità efficientista e iperattivistica, anche in senso ecologista, Francesco invita a riscoprire la dimensione della contemplazione, che permette di legare l'estetica all'etica: infatti, «prestare attenzione alla bellezza e amarla ci aiuta ad uscire dal pragmatismo utilitaristico»⁴¹, riscoprendo vere e proprie virtù, quali la sobrietà e l'umiltà, che «non hanno goduto nell'ultimo secolo di una positiva considerazione»⁴².

Circa la sobrietà, potremmo ricordare anzitutto che essa non denota un rifiuto dei beni, ma un loro utilizzo moderato ed equilibrato: il termine deriva probabilmente da *sine ebrietas*, che non significa affatto essere astemi, bensì bere senza ubriacarsi. Francesco ricorda, in proposito, che Gesù stesso nei Vangeli viene criticato per essere «un mangione e un beone» (*Mt* 11,19)⁴³, per essere cioè distante da qualsiasi dualismo malsano che sfocia in moralismi spiritualisti; al contrario, Gesù era capace di apprezzare la materia e i beni corporali in quanto tali, senza rimanerne schiavo. Proprio in ciò consisterebbe la sobrietà: «non è meno vita, non è bassa intensità, è tutto il contrario. [...] È un ritorno alla semplicità che ci permette di fermarci a gustare le piccole cose, di ringraziare delle

³⁷ LS, n. 112.

³⁸ LS, n. 217.

³⁹ LS, n. 189.

⁴⁰ R. Spaemann, R. Löw, *Natürliche Ziele*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005, trad. it. *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013, p. 146.

⁴¹ LS, n. 215.

⁴² LS, n. 224.

⁴³ Cfr. LS 98

possibilità che offre la vita senza attaccarci a ciò che abbiamo né rattristarci per ciò che non possediamo [...] Si può aver bisogno di poco e vivere molto»⁴⁴.

Circa l'umiltà, Francesco pare apprezzarla in quanto capacità di liberarci dalla presunzione ossessiva del dominio totale: «la scomparsa dell'umiltà, in un essere umano eccessivamente entusiasta dalla possibilità di dominare tutto senza alcun limite, può solo finire col nuocere alla società e all'ambiente»⁴⁵. L'umiltà consiste cioè nel riconoscersi dipendenti, incapaci di controllare e di determinare appieno ciò che facciamo e ciò che ci circonda. Essa ci induce a riconoscere che il merito dei nostri successi non è unicamente nostro, ma ci indica anche che noi non siamo interamente responsabili del risultato delle nostre azioni. Tale risultato è in parte indipendente dalla nostra volontà; anzi il pieno buon esito delle nostre opere necessita sempre o della presenza di alcune condizioni favorevoli che noi non siamo in grado di determinare direttamente, oppure dell'assenza di alcune condizioni sfavorevoli che noi non siamo in grado né di prevenire né tantomeno di stabilire con precisione. A noi sono richiesti la bontà dell'intenzione e il massimo dell'impegno, non di più: perciò la contemplazione umile (e, aggiungiamo, la pratica della preghiera)⁴⁶, può liberare dall'ansia da prestazione”.

Nel Vangelo è lo stesso Gesù che, senza complimenti, ci dice che ognuno di noi non è che un «servo inutile»⁴⁷: ciò peraltro significa, come commenta Ratzinger, che «a noi sarà chiesto conto dell'impegno, e non dei risultati»⁴⁸. O ancora, come sottolinea il filosofo novecentesco Denis de Rougemont, che «la più grande libertà di azione è promessa a colui che non porta alcun rispetto del risultato in sé»⁴⁹.

Certo, una volta presa coscienza della nostra incapacità di controllare gli esiti ultimi dei nostri interventi sull'ecosistema, non dovremo cadere nell'estremo deresponsabilizzante del dismettere qualsiasi impegno ecologista, come invece sembrano suggerire alcuni movimenti ambientalisti⁵⁰: al contrario, dobbiamo assumerci la nostra responsabilità con la

⁴⁴ LS, nn. 222-223.

⁴⁵ LS, n. 224.

⁴⁶ Ricordiamo che la *Laudato Si'* si conclude proprio con due preghiere.

⁴⁷ Lc. 17, 10.

⁴⁸ *La ricerca paziente di Ratzinger*, in «Corriere della Sera», 20 aprile 2009

⁴⁹ D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, Editions "Je Sers", Paris 1934, p. 99.

⁵⁰ L'esito ultimo della teoria di Gaia è tanto paradossale quanto emblematico: James Lovelock, il biologo britannico che per primo la elaborò, divenuto una sorta di *guru* degli ambientalisti, nei suoi ultimi lavori è arrivato ad appoggiare l'energia nucleare. L'uomo infatti dovrebbe smettere di crederci responsabile nei confronti della natura, e massimizzare il profitto come ogni altro animale, incurante delle conseguenze dei propri atti nei confronti dell'ecosistema: dovrebbe cioè avere fede nel fatto che la Terra, il "sistema gaiano", ristabilirà di volta in volta l'equilibrio eventualmente minacciato. «Alcuni potrebbero considerare la mia proposta *irresponsabile*. Ci si può domandare se, come *unica intelligenza organizzata*, non abbiamo ovviamente il dovere, se non il diritto, di farci carico della Terra e governarla responsabilmente. [...] Ritengo che persino il fatto di porci questo interrogativo, o di essere persuasi che sia nostro compito governare la Terra, costituisca un'arroganza eccessiva. [...] Nessun destino potrebbe essere peggiore dell'obbligo di

sana consapevolezza che essa non è assoluta, bensì sempre parziale e relativa, e con la speranza nella bontà onnipotente di Dio, creatore del mondo e della sua bellezza.

«L'essere umano tende a ridurre il riposo contemplativo all'ambito dello sterile e dell'inutile, dimenticando che così si toglie all'opera che si compie la cosa più importante: il suo significato. Siamo chiamati a includere nel nostro operare una dimensione ricettiva e gratuita, che è diversa da una semplice inattività. Si tratta di un'altra maniera di agire che fa parte della nostra essenza»⁵¹.

Contemplare, allora, significa riconoscere che il senso profondo delle cose del mondo, e delle nostre opere, trascende la loro utilità pratica, e si iscrive servilmente in una Bellezza più grande, di cui sono chiamate ad essere parte armonica.

«Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da se stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione. Tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità»⁵².

4. Due spunti critici di riflessione

Dopo aver tracciato questa linea ermeneutica, vorrei lanciare due piste critiche di riflessione che (non) si concludono con delle questioni aperte, così da poter in futuro permettere di approfondire l'indagine sui rapporti tra la religione cristiana e la questione ambientale.

- 1) La *Laudato Si'* risulta storicamente importante e opportuna perché ricorda con forza che la questione ambientale non è qualcosa di estraneo alla comprensione cristiana

assolvere un compito così disperato, di essere cioè per sempre responsabili della buona gestione del clima, della composizione degli oceani, dell'aria e del suolo, di *ciò che un tempo era un dono gratuito di Gaia, finché non abbiamo cominciato a distruggere la creazione*». (J. Lovelock, *Gaia: the practical science of planetary medicine*, ondon/Stroud, 1991, trad. it. *Gaia: manuale di medicina planetaria*, Zanichelli, Bologna 1992, pp. 78, 184-185).

⁵¹ LS, n. 236.

⁵² LS, n. 240.

del mondo, bensì vi rientra a pieno titolo (a partire dal testo biblico): «una presentazione inadeguata dell'antropologia cristiana ha finito per promuovere una concezione errata della relazione dell'essere umano con il mondo [...] Invece l'interpretazione corretta del concetto dell'essere umano come signore dell'universo è quella di intenderlo come amministratore responsabile»⁵³. È dunque giusto, da parte del Papa, rivendicare il diritto di cittadinanza dell'opinione cristiana e cattolica all'interno del dibattito ecologista, accanto alle voci laiche o di altre fedi. Tuttavia, nonostante l'enciclica – nelle intenzioni stesse di Francesco – sia rivolta «a tutte le persone di buona volontà»⁵⁴, a me sembra che l'architettura generale del suo discorso si regga su una forte base teologica e di fede, che potrebbe non essere condivisa da chi non è cristiano, e ancora più difficilmente da un ateo. L'equilibrio ricercato, tra l'antropocentrismo deviato e il biologismo estremo, si fonda sull'idea per cui il fine delle creature è quello di rendere gloria a Dio: dunque la creatura umana, nella sua specificità ontologica, può ottemperare tale fine anche considerando le altre creature con questo *sguardo teo-teleologico*. Ma occorre chiedersi: questo sguardo può essere fatto proprio da chi non crede in un Dio/divinità che sia lo scopo finale di tutto il creato? E dunque, in sostanza: se tale sguardo è condizione necessaria per lo sviluppo di un'autentica ecologia, può darsi un'ecologia davvero secolare? Come contrastare la riduzione della natura a semplice mezzo senza fare appello alla credenza in un fine più alto dell'uomo, da riconoscere come assoluto rispetto alle nostre limitate e relative capacità (dal Dio del cristianesimo alla Dea Terra)? Simili questioni possono essere poste, a mio avviso, rispetto all'intera opera pastorale del Pontefice attuale, il quale, anche se superficialmente può apparire assai incline a dialogare con il mondo laico, si fonda in realtà sulla preminenza dell'annuncio salvifico di Cristo rispetto alle disquisizioni etiche o valoriali, considerando la morale cristiana come conseguenza diretta dell'aver accolto con fede la Buona Notizia. Si tratta dunque di una posizione eminentemente cristocentrica, che fa dell'accoglienza del messaggio universale di Salvezza di Cristo il punto di partenza di ogni autentica comprensione del reale. Ora, se all'interno della Chiesa, come pure all'interno di certa mentalità popolare secolarizzata, questo appello verso un ritorno alle fondamenta del cristianesimo nella sua "grandiosa semplicità" può essere riconosciuto come provvidenziale ed efficace, specialmente rispetto a certe derive moralistiche e arroccamenti dottrinali del passato, nondimeno nel dibattito intellettuale e culturale esso potrebbe risultare infruttuoso, se non, paradossalmente, essere percepito come velatamente teocratico. La proposta di Benedetto XVI mirava a rinvenire, oltre che nel cosmo e nel cristianesimo, pure nelle filosofie e nei movimenti postmoderni le tracce del *Logos* eterno, e ciò ha consentito al Pontefice Emerito di poter intessere un proficuo dialogo con pensatori del calibro di

⁵³ LS, n. 116.

⁵⁴ LS, n. 62.

Habermas; con Francesco la via ratzingeriana si è interrotta, certamente perché le sue crepe sono venute alla luce – tra tutte la pretesa di ricostruire, oggi, una “morale naturale” su base razionale –, ma l’alternativa potrebbe dimostrarsi ancora meno percorribile. Risulterebbe forse fruttuoso, come terza via, volgersi ad alcune nuove ricerche della scienza naturale contemporanea, quali ad esempio l’epigenetica, la geofisiologia o la neurofenomenologia, che stanno facendo emergere la necessità di (ri)pensare teleologicamente il fenomeno del vivente alla luce del paradigma della complessità. Il *telos* di cui si tratta, in questo caso, sarebbe interno all’essere vivente, e non esterno, né tantomeno divino⁵⁵.

- 2) “La terra è la nostra culla, ma gli uomini non possono vivere per sempre nella culla”. Questa popolare massima, di cui è difficile stabilire la paternità, fa appello a una tendenza umana fondamentale: quella verso il superamento del limite, verso l’avventura. L’uomo guarda al cielo non solo come qualcosa da comprendere, ma come qualcosa da raggiungere, e alla terra come qualcosa da *trascendere*. Se è vero, come dice Francesco, che «il mondo è qualcosa di più di un problema da risolvere»⁵⁶, è anche vero che l’uomo è qualcosa “di più” che un contemplatore del mondo: è un conquistatore dello spazio. Perfino dello spazio siderale. Una delle più efficaci rappresentazioni di questa dinamica, connessa al problema ambientale, è il recente film *Interstellar* di Christopher Nolan (2014). Non ho né le competenze necessarie, né l’interesse ad addentrarmi nelle questioni astrofisiche che la pellicola solleva; quello che mi interessa è l’*incipit*. Siamo in un futuro prossimo, e il pianeta Terra, da culla, è divenuto la tomba dell’umanità. Un disastro ecologico ha reso coltivabili soltanto pochissime varietà di piante commestibili, e terribili tempeste di sabbia sconvolgono i campi e quanti ancora vi abitano intorno. Le tempeste di sabbia simboleggiano anche l’invisibilità del cielo da parte dell’uomo: costretto a pensare unicamente alla propria sussistenza, il suo sguardo è ormai rivolto alla terra, la sua attenzione ai propri bisogni biologici primari. Ripiegato su se stesso, riuscendo a malapena a reggersi in piedi, l’essere umano ha smesso di cercare di *volare*, di tentare di superare l’orizzonte, di anelare all’Universo. *Ha dismesso la propria umanità*, non è più un uomo: non è più in alcun modo diverso da ogni altro essere vivente, dedito esclusivamente alla propria sopravvivenza. Ecco il punto centrale: l’ecologia, specialmente se declinata secondo quella che Jonas chiamava “euristica della paura”, rischia di propugnare un’etica della sola conservazione, che guarda con ostilità a qualsiasi tentativo di progresso e di

⁵⁵ Mi riferisco, tra le altre, alle ricerche di Francisco Varela, Lynn Margulis, Eric J. Nestler, Richard C. Francis. Sul tema cfr. M. Di Bernardo, D. Saccoccioni D. *Caos, ordine e incertezza in epistemologia e nelle scienze naturali*, vol. N. 221 Filosofie, pp. 103-230, Mimesis, Milano 2012; M. di Bernardo, *La Genomica funzionale: la crisi della concezione del DNA come programma genetico*, on line su <<http://mondodomani.org/dialegesthai/mdb02.htm>>.

⁵⁶ LS, n. 12

sviluppo tecnologico. Ma l'uomo stesso, in buona misura, è un tentativo di progresso rispetto al solo *bios*: non è pensabile senza questa tensione verso il trascendimento del "naturale", che si manifesta peculiarmente attraverso la tecnica. Perciò l'ecologia, in quanto *etica della tecnologia*, deve ricercare un equilibrio fecondo tra la sostenibilità dell'ambiente rispetto agli interventi umani e la "sostenibilità dell'uomo" rispetto alle proprie auto-limitazioni nei confronti di scopi *diversi* dalla sostenibilità ambientale e dalla sussistenza materiale. Tra questi ultimi certamente rientrano quelli suggeriti dalla curiosità, dal gusto dell'avventura, dal voler superare i propri limiti, ma anche quelli che provengono da un profondo senso di tensione verso la trascendenza: può il cristianesimo non considerarli? Può concentrarsi sulla sopravvivenza della Terra all'uomo, senza interrogarsi sulla sopravvivenza dell'uomo alla Terra?

Il presente saggio è tratto dal vol. 11 - dell'anno 2016 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

DELL'ENCICLICA *LAUDATO SI'* SULL'AMBIENTE

Un commentario in chiave buddista

Vinicio Busacchi

L'Enciclica di Papa Francesco *Laudato si'. Sulla cura della casa comune* è opera bella e importante. Sebbene questo sia il suo vero unico tema, la definizione di "enciclica sull'ambiente" pare suonare parziale, soprattutto per la predominante "chiave comunicativo-argomentativa" che (pur nella variazione) i dibattiti pubblici sull'emergenza ambientale hanno assunto – contrappositori e radicalizzati (catastrofisti vs. negazionisti, materialisti vs. spiritualisti, tecnofili vs. naturalisti ecc.), e mono-prospettici o mono-diagnostici (il problema è la tecno-scienza, la soluzione è la tecno-scienza, il problema sono i potentati economici, la soluzione sta nell'abolire i potentati economici, il problema è il consumismo, la soluzione è la decrescita felice ecc.). Non solo l'approccio di Bergoglio riflette una sensibilità aperta a 360° ed una tensionalità inter-tematica, e tra generi di discorso e ambiti disciplinari, ma il suo è un invito olistico alla *conversione ecologica integrale*, ad un cambiamento di punto di vista, di disposizione interiore e di atteggiamento che investe tanto la sfera dell'attitudine e sensibilità ambientalista, quanto quella sociale e morale e spirituale. *Sulla cura della casa comune* può intendersi come un accorato appello alla conversione morale e sociale dei popoli in vista della salvezza della Terra, della vita e del futuro stesso dell'umanità. L'apertura è tale da potersi definire "discorso spirituale" più che, o prima che, "discorso religioso". Il rimando sollecito all'apporto positivo delle scienze, delle diverse fedi, delle persone di sapere, di cultura, di arte, di diversa sensibilità, di diverso impegno (politici, educatori, operatori sociali, attivisti ecc.) riflette la determinazione di un appello rivolto alle coscienze ed alle "buone volontà", nella consapevolezza che ad essere chiamato in causa – nell'ora della catastrofe *possibile* – non è l'uomo di fede ma l'essere umano stesso, in quanto tale e nella varietà delle sue espressioni spirituali, culturali e di esperienza. Il problema non è "della natura", ma ecologico; non è chiamata in causa la *physis* del mondo fisico-naturale, ma l'*oikos* del mondo umano e della vita in generale, ovvero, appunto, la nostra "casa"¹. Se consideriamo la tendenziale "sobrietà" della Chiesa di Roma in materia di emergenza

¹ Questo, come è noto, il significato della parola greca *oikos*, da cui deriva "ecologia".

ambientale, sorprende il riconoscimento esplicito del rischio catastrofe in Bergoglio². Ancora più sorprendente risulta il ribaltamento di prospettiva sulla natura, sia in riferimento alla dottrina del «peccato originale», sia in relazione al cammino di salvezza personale come interpretato tradizionalmente nell'ambito del Cristianesimo. Con rimando al libro del *Genesi*, Bergoglio ribalta la prospettiva sulla natura predominante in ambito cristiano, da natura *matrigna* (per effetto del «peccato originale») a natura «madre» e «sorella» (nonostante il peccato originale; esplicito, qui, il riferimento al «sora nostra madre Terra» di San Francesco d'Assisi...). Bergoglio ribadisce, inoltre, che la possibilità della salvezza personale, o «salvezza dell'anima», non è solo tema della sfera spirituale e del Trascendente, ma tema legato anche alla vita «terrena», alla condotta di vita, all'impegno pratico e sociale ecc.

Una tale flessione dottrinale e/o di sensibilità non può che raccogliere il plauso del Buddismo e prefigurare una nuova stagione di dialogo e di impegno condiviso. Chi dovesse bollare tale flessione come l'effetto negativo di una erronea deviazione «catastrofista» e «paganeggiante», o «neo-paganeggiante», negherebbe non solo il valore intrinseco delle diverse espressioni possibili della religiosità, ma negherebbe la fondamentale posizione di *responsabilità*, e dunque *imputabilità*, dell'uomo nel mondo; ciò aprirebbe le porte ad una pericolosa deresponsabilizzazione, ad un indifferentismo che sotto l'imperativo del «solo spirito» o «solo Trascendenza» finirebbe per condurre all'attivo disprezzo della vita ed alla maligna complicità nella sua distruzione.

Con questa Enciclica, il Cristianesimo cattolico entra *de facto* nel novero delle religioni impegnate in favore dell'ecologia, mostrando di rispondere alla domanda dei tempi. Mary Evelyn Tucker – docente di Religione e ambiente all'Università di Yale – osserva:

«i valori comuni che molte delle religioni del mondo sostengono in relazione al mondo naturale possono essere riassunti con venerazione, rispetto, moderazione, redistribuzione, responsabilità e rinnovo. Sebbene rispetto a questi principi vi siano variazioni interpretative evidenti per ogni religione, si può dire che le religioni si stiano muovendo verso una comprensione crescente dei propri orientamenti cosmologici e dei propri impegni etici. Benché questi principi siano stati in precedenza considerati in relazione al rapporto degli esseri umani tra di loro, oggi il cambiamento spinge nella direzione dell'estensione al mondo della natura. Man mano che questo movimento procede – e ci sono segni che ciò sta già accadendo – le religioni possono sempre più sostenere l'idea della riverenza verso la Terra ed i suoi profondi processi cosmologici, l'idea del rispetto per le miriadi di specie della Terra,

² «Le previsioni catastrofiche oramai non si possono più guardare con disprezzo e ironia. Potremmo lasciare alle prossime generazioni troppe macerie, deserti e sporcizia. Il ritmo di consumo, di spreco e di alterazione dell'ambiente ha superato le possibilità del pianeta, in maniera tale che lo stile di vita attuale, essendo insostenibile, può sfociare solamente in catastrofi, come di fatto sta già avvenendo periodicamente in diverse regioni» (Papa Francesco, *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, Piemme, Roma 2015 [da ora, LS], pp. 155-156 [§ 161]).

l'etica estesa ad ogni forma di vita, la limitazione nell'uso delle risorse naturali combinate al supporto di effettive alternative tecnologiche e ad un'equa distribuzione della ricchezza»³.

Scrivo con incisività, in apertura di Enciclica, papa Francesco: «Rivolgo un invito urgente a rinnovare il dialogo sul modo in cui stiamo costruendo il futuro del pianeta. Abbiamo bisogno di un confronto che ci unisca tutti, perché la sfida ambientale che viviamo, e le sue radici umane, ci riguardano e ci toccano tutti»⁴. E ancora: «Il movimento ecologico mondiale ha già percorso un lungo e ricco cammino, e ha dato vita a numerose aggregazioni di cittadini che hanno favorito una presa di coscienza. Purtroppo, molti sforzi per cercare soluzioni concrete alla crisi ambientale sono spesso frustrati non solo dal rifiuto dei potenti, ma anche dal disinteresse degli altri. Gli atteggiamenti che ostacolano le vie di soluzione, anche fra i credenti, vanno dalla negazione del problema all'indifferenza, alla rassegnazione comoda, o alla fiducia cieca nelle soluzioni tecniche. Abbiamo bisogno di nuova solidarietà universale»⁵.

È per questo bisogno di una «nuova solidarietà universale», che l'Enciclica del papa non riguarda solo i credenti cristiani ma si rivolge a tutte le persone di buona volontà, in definitiva a tutta l'umanità; parla tanto ai diversi saperi e approcci scientifici quanto alle diverse altre religioni, e non semplicemente "rivolgendo un appello", ma ricercando "il dialogo".

Daisaku Ikeda, maestro del Buddismo di Nichiren Daishonin (1222-1282) – la scuola a cui, qui, principalmente ci si rifarà⁶ –, esprime con apertura comparabile la validità ed opportunità di incontro e collaborazione, a cominciare dal dialogo tra le religioni. Nella sua *Prefazione all'edizione italiana* del primo volume della *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin* scrive:

³ Mary Evelyn Tucker, *Religion & Ecology*, in «SGI-Quarterly», 61, July 2010, [pp. 1-4], p. 4; tr. it. mia.

⁴ LS, p. 65 (§ 14).

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sebbene sia stato monaco riformatore, iniziatore di una scuola buddista nuova (con una sua specifica pratica, la recitazione di Nam-myoho-renge-kyo, ed un suo specifico oggetto di culto, il Gohonzon), Nichiren Daishonin può essere ricondotto alla tradizione della scuola giapponese Tendai-Hokke – scuola affermando la superiorità del Sūtra del Loto su tutti gli altri sūtra – fondata dal Gran Maestro Dengyō (767-822). Questi riprende la lezione del Gran Maestro T'ien-t'ai Chih-che (538-597), una delle personalità più notevoli, se non la più notevole, nell'ambito del Buddismo cinese. Il carattere inedito dell'operazione comparativa sviluppata nel presente lavoro, la poco diffusa conoscenza del Buddismo del Daishonin e del lavoro interpretativo di Daisaku Ikeda, ma anche la novità tematica introdotta da Bergoglio con la sua enciclica, obbligano ad una trattazione ampia e dettagliata, con citazioni da entrambe le parti. L'Autore vuole cogliere l'occasione per scusarsi per la difficoltà o fatica di lettura che questa modalità potrà forse comportare.

«Nel contesto del dialogo interreligioso moderno è necessario [...] accettare e valorizzare le molteplici caratteristiche di ogni singolo credo e, allo stesso tempo, afferrare la profonda verità e sapienza presente nelle sue dottrine. Non vi è dubbio che, così facendo, ogni religione potrà esercitare un'influenza positiva sulle altre e diventare sempre più una religione dedicata alla felicità del genere umano. Inoltre, continuando a percorrere questo cammino di dialogo e reciproco miglioramento, ogni fede potrà manifestare il proprio valore intrinseco, contribuendo alla creazione di un sodalizio di "religioni per l'essere umano" in grado di trasformarsi nella forza più grande per la realizzazione della pace nel mondo»⁷.

Questo suo stesso spirito, allora, deve animare il nostro confronto/dialogo con l'enciclica *Laudato si'*. Perché se la fondamentale mira comune delle religioni deve essere «la realizzazione della pace nel mondo», la questione della "cura della nostra casa comune" non può considerarsi distinta da tale realizzazione, né essa richiede – come già da subito lascia intendere lo stesso Bergoglio – minor «sodalizio di "religioni per l'essere umano"». Rispetto alla scienza, l'approccio di Ikeda è ambivalente (forse come in Bergoglio, che qui esprime tanto "buona disposizione" quanto scetticismo e criticità), e non solo in riferimento al tema dell'emergenza ambientale, della tecnocrazia ecc. Da un lato, egli riconosce che una religione vera non può che essere in accordo con la scienza e la ragione. Da un altro lato, sottolinea (e lo fa già nella metà degli anni Sessanta) che «la scienza non può essere discussa separatamente dalla vita umana. Quando un metodo scientifico, scoperto attraverso il fattore umano, è applicato alla società umana deve recuperare l'aspetto umano. Non c'è dubbio che la scienza abbia fallito nel cogliere il corretto significato dell'umanità»⁸. E ancora: «Le leggi e verità scientifiche scoperte sono di per se stesse neutrali, non buone né cattive. Se la verità scientifica è stata usata per buoni o cattivi fini dipende dal pensiero e dalla filosofia di chi l'ha usata. La scienza non è responsabile dello scopo per cui la si impiega. Per fare un buon uso delle realizzazioni della scienza, che sono abbastanza potenti da distruggere la società umana se abusate, è necessario che una corretta religione guidi la scienza, per il bene della gente, verso la giusta direzione»⁹.

In apertura di Enciclica, Francesco cita un passaggio del noto discorso che il suo predecessore Paolo VI rivolse alla FAO (16 novembre 1970) nel suo 25° anniversario: «i progressi scientifici più straordinari, le prodezze tecniche più strabilianti, la crescita economica più prodigiosa, se non sono congiunte ad un autentico progresso sociale e morale, si rivolgono, in definitiva contro l'uomo»¹⁰.

⁷ D. Ikeda, *Prefazione all'edizione italiana*, in *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin*, vol. 1, Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai, Firenze 2008 (da ora, RSND1), [pp. XI-XIV] p. XI.

⁸ D. Ikeda, *Science and Religion*, in *Complete Works of Daisaku Ikeda*, vol. 1, The Seikyo Press, Tokyo 1968 (da ora, SR), [pp. 279-553] pp. 297-298; tr. it. mia.

⁹ Ivi, p. 306; tr. it. mia.

¹⁰ LS, p. 58 (§ 4).

La concordanza in orientamento e intento della sensibilità buddista e della sensibilità cristiana è, qui, evidente.

Ancora in questa sezione introduttiva, Bergoglio richiama l'esempio e la testimonianza di Francesco d'Assisi, «l'esempio per eccellenza – scrive – della cura per ciò che è debole e di una ecologia integrale, vissuta con gioia e autenticità»¹¹. Il suo celebre *Cantico delle creature* fa non solo da filo conduttore estetico e poetico di questa enciclica: introduce e porta un discorso che trascende la razionalità argomentativa, un sentire ispirato e lirico, aperto «allo stupore e alla meraviglia», che è espressione del «linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo»; linguaggio senza il quale «i nostri atteggiamenti (...) del dominatore, del consumatore, o del mero sfruttatore delle risorse naturali»¹² finirebbero per avere la meglio e diventeremmo incapaci di porre limiti ai nostri interessi immediati.

Anche il Buddismo di Nichiren Daishonin – per altro, contemporaneo di San Francesco d'Assisi – accoglie un'idea in certa parte accostabile. Se si pensa al vasto patrimonio delle creazioni poetiche buddiste, al fatto che gli stessi sūtra contengono più insegnamenti per parabole che insegnamenti teoretici la prova è data. Doppia è la via della ricerca religiosa buddista: la via dello studio e meditazione delle sue dottrine e insegnamenti e la via del *pratyekabuddha*, di colui che si emancipa attraverso la meditazione e l'osservazione del mondo. Lo stesso Gosho (la raccolta degli scritti del Daishonin) porta la straordinaria testimonianza dell'intreccio di vita spirituale e risveglio alla meraviglia, di ricerca dell'emancipazione e trasporto lirico. In esso predomina l'idea di natura "maestra di vita": continuo è, infatti, il rimando "in chiave educativa" a ciò che, in natura, può diventare oggetto di contemplazione e/o riflessione. E, così, proprio un forte messaggio di valore-in-sé del regno del vivente e dell'ambiente viene trasmesso, ed un messaggio di meraviglia e di significato intrinseco dei fenomeni naturali. Ad esempio, nella *Lettera a Niiike* (del 1280) si legge:

«Il Gran Maestro Dengyō scrive che la lontra fa offerta del pesce che ha catturato, il corvo della foresta porta il cibo ai genitori e ai nonni, la colomba ha cura di appollaiarsi tre rami più in basso di suo padre, l'oca selvatica non rompe la formazione di volo e l'agnello s'inginocchia per bere il latte della madre. Egli si chiede: se umili animali si comportano con tale decoro, come possono gli esseri umani mancare così tanto di cortesia?»¹³

E, sempre nella stessa lettera, meditando il fenomeno dell'impermanenza, Nichiren trasmette in qualche modo un "messaggio" di mistero meraviglioso e drammatico del mondo naturale:

¹¹ Ivi, p. 62 (§ 10).

¹² Ivi, p. pp. 63-64 (§ 11).

¹³ RSND1, p. 915.

«Come passano rapidamente i giorni. Questo ci fa capire quanto sono pochi gli anni che ci rimangono. Gli amici con i quali una mattina di primavera ammirammo la fioritura dei ciliegi sono stati spazzati via insieme ai fiori dal vento dell'impermanenza, lasciando dietro di sé nient'altro che i loro nomi. Benché quei fiori siano scomparsi, la prossima primavera i ciliegi sbocceranno ancora. Ma quando rinasceranno quelle persone? I compagni con i quali nelle sere d'autunno componemmo poesie in onore della luna sono svaniti insieme alla luna dietro le nuvole incostanti. Solo le loro mute immagini rimangono nei nostri cuori. Anche se la luna è tramontata dietro le montagne a occidente, nel prossimo autunno comporreemo per lei altre poesie. Ma dove sono ora i compagni che sono morti?»¹⁴

Senso di meraviglia e percezione della sacralità del mondo; senso di coappartenenza al regno del vivente e percezione del valore intrinseco del vivente. Tutti gli esseri ricercano la liberazione. In quanto tutti i viventi soffrono. L'approccio del Buddismo al mondo del vivente, specialmente degli animali, è essenzialmente, *simpatetico*. Nella lettera *Sovrano, maestro e genitore* (1255; ancora scritta dal Daishonin), si legge:

«Poi c'è il regno degli animali, che si trova in due luoghi. La maggior parte degli esseri di questo regno vive nei grandi mari, anche se alcuni di loro sono mescolati ai regni degli esseri umani e degli esseri celesti. In questo regno degli animali, gli esseri più corti sono inghiottiti dai più lunghi e i più piccoli sono mangiati dai più grandi; tutti si divorano l'un l'altro senza un momento di tregua. Alcuni nascono sotto forma di uccelli e bestie, altri diventano buoi o cavalli, che vengono caricati di pesanti fardelli e costretti ad andare a est quando vogliono andare a ovest, o a ovest quando vogliono andare a est. Pensano solo all'abbondanza di acqua e di pascoli nelle montagne e nelle pianure, e non conoscono nient'altro»¹⁵.

Approfondiamo ora, ulteriormente, il confronto dialogico con l'Enciclica. La fiducia che lo scambio potrà riflettere una sostanziale concordanza viene già scorrendo l'elenco di alcuni dei maggiori «assi portanti» dell'enciclica (richiamati da Francesco nel paragrafo conclusivo della sezione introduttiva): «l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; la convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso; la critica al nuovo paradigma e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l'invito a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso; il valore proprio di ogni creatura; il senso umano dell'ecologia; la necessità di dibattiti sinceri e onesti; la grave responsabilità della politica internazionale e locale; la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita»¹⁶.

Vi sono certamente differenze in interpretazione, argomentazione ed orientamento pratico, ma la sostanza è che ognuna di queste idee risulta tendenzialmente accoglibile nella prospettiva del Buddismo di Nichiren Daishonin. Passo per passo vedremo perché e

¹⁴ Ivi, p. 911.

¹⁵ *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin*, vol. II, Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai, Firenze 2013 (da ora, RSND2), pp. 40-41.

¹⁶ LS, pp. 66-67 (§ 16).

vedremo come. Vedremo anche quale apporto di alternativa interpretativa e pratica può portare il Buddismo¹⁷.

1. *Intorno a "Quello che sta accadendo alla nostra casa"*

Il primo capitolo dell'Enciclica sviluppa una vera e propria diagnostica della situazione ecologica mondiale e delle emergenze e criticità [con-causali e con-effettuali]. Il primo fattore problematico è da Francesco individuato nel crescendo di «accelerazione dei cambiamenti dell'umanità e del pianeta», congiunto «all'intensificazione dei ritmi della vita e del lavoro»¹⁸. Una «rapidizzazione» (dallo spagnolo *rapidación*) che il papa considera «deterioramento del mondo e della qualità della vita di gran parte dell'umanità»¹⁹ (essenzialmente, perché essa contrasta con «la naturale lentezza dell'evoluzione biologica»). Insomma, la *rapidación*, che riguarda tanto la vita umana che il mondo naturale, riflette anzitutto una disarmonizzazione del ritmo umano rispetto al ritmo della natura; una disarmonizzazione che è conseguenza dell'irrazionale fiducia «nel progresso e nelle capacità umane». Eppure, sia il deterioramento della qualità della vita umana in generale sia le emergenze ambientali (inquinamento e cambiamenti climatici [§§ 23-26], questione dell'acqua [§§ 27-31], perdita di biodiversità [§§ 32-42], degrado sociale [§§ 43-47] e iniquità planetaria [§§ 48-52]) stanno conducendo parte della società verso «una

¹⁷ Sul piano delle *proposte concrete*, la "voce buddista" qui rappresentata risulterà forse più articolata rispetto alla "voce cristiana". Si tratta di un aspetto *strutturale* del testo che riflette un aspetto strutturale del riferimento a cui guardiamo e che così precisiamo. Il maestro buddista Daisaku Ikeda guida un movimento internazionale, la SOKA GAKKAI (SG), che è, da un lato, ente religioso riconosciuto presso diverse nazioni del mondo (tra le quali, l'Italia), da un altro lato, opera in quanto ONG (SOKA GAKKAI INTERNATIONAL - SGI) riconosciuta dall'ONU, e partecipa attivamente ad operazioni di politica sociale. (Dal 1983, anno in cui è stato insignito del Premio per la Pace dalle NAZIONI UNITE, Ikeda presenta annualmente un documento contenente riflessioni di carattere religioso e sociale, con proposte concrete in materia di disarmo, conflitti, giustizia, povertà, diritti umani, ambiente ecc). Ora, intorno alla Chiesa romana ruotano numerose ed importanti ONG ed organizzazioni ed enti di varia natura che promuovono, in modo diverso, una straordinaria attività sociale, umanitaria educativa ecc.; ma la Chiesa in quanto tale è unicamente *realità religiosa*; dunque, i discorsi e gli interventi dei papi, encicliche incluse, non hanno il taglio delle proposte concrete, ma l'essenziale carattere del *discorso di fede*, del *discorso di ispirazione*, del *discorso di indirizzo* (pratico-religioso, morale, sociale, politico); come è noto, essi non vogliono presentare soluzioni procedurali e/o tecniche, né a livello di intervento sociale né a livello di intervento politico. Ecco, queste *caratterizzazioni strutturali* devono essere tenute presenti: hanno riflesso nei discorsi (qui, di Ikeda da una parte, di Bergoglio dall'altra), e possono suscitare l'effetto di una "obliquità argomentativa" distorta. Allo stesso tempo, non si potrà fare a meno di toccare il tema delle "proposte concrete" e delle "chiavi pratiche". In un modo o nell'altro, il testo di Bergoglio – e questo è altro carattere "sorprendente", forse "rivoluzionario" – in qualche modo ne avanza di diverse.

¹⁸ Ivi, p. 69 (§ 18).

¹⁹ *Ibidem*.

fase di maggiore consapevolezza». La serie delle problematiche dell'inquinamento, da un lato, deriva dallo stile di vita della società industriale costruito sul confort e sul consumo, da un altro lato, è conseguenza del "credo" di fondo che nutre questo stesso stile di vita, razionalistico, incondizionatamente fiducioso nei riguardi della tecnologia. Tale visione, «legata alla finanza, pretende di essere l'unica soluzione dei problemi», ma «di fatto non è in grado di vedere il mistero delle molteplici relazioni che esistono tra le cose, e per questo a volte risolve un problema creandone altri»²⁰. Ritorrerà a più riprese questo tema della critica alla tecnologia (con principale riferimento alle idee Romano Guardini) ed alla fede incondizionata nella scienza (scientismo).

Bergoglio sposa dichiaratamente la tesi, sostenuta da una consistente parte della comunità scientifica, della responsabilità essenzialmente *umana* del sovrariscaldamento globale degli ultimi decenni. Causa fisica principale: «la grande concentrazione di gas serra [...] emessi soprattutto a causa dell'attività umana»²¹. Aggiunge:

«Ciò viene potenziato specialmente dal modello di sviluppo basato sull'uso intensivo di combustibili fossili, che sta al centro del sistema energetico mondiale. Ha inciso anche l'aumento della pratica del cambiamento d'uso del suolo, principalmente la deforestazione per finalità agricola. A sua volta, il riscaldamento ha effetti sul ciclo del carbonio. Crea un circolo vizioso che aggrava ancora di più la situazione e che inciderà sulla disponibilità di risorse essenziali come l'acqua potabile, l'energia e la produzione agricola delle zone più calde, e provocherà l'estinzione di parte della biodiversità del pianeta. [...] Se la tendenza attuale continua, questo secolo potrebbe essere testimone di cambiamenti climatici inauditi e di una distruzione senza precedenti degli ecosistemi, con gravi conseguenze per tutti noi»²².

Le considerazioni iniziali di Bergoglio richiamano alla mente un passaggio "futuribile" del Sūtra Daijikyō ([della Grande Raccolta] riferito ad epoche di degrado spirituale e morale): «Ogni cosa nel mondo – si legge – inizierà a muoversi vorticosamente»²³. Il papa sembra proprio aver individuato, qui, una caratteristica distorta della condotta dell'uomo contemporaneo. Una distorsione generata dallo scientismo. Pensando agli sbalorditivi progressi della scienza ed all'atteggiamento conseguente, per il maestro buddista Daisaku Ikeda, «la scienza moderna [...] assomiglia adesso ad un bambino deformato»²⁴; e anche: «siamo del tutto simili a un bambino ignaro e fiducioso che si lasci travolgere dal piacere della velocità e pertanto insista a pigiare sul pedale dell'acceleratore di un'auto»²⁵.

²⁰ Ivi, pp. 70-71 (§ 20).

²¹ Ivi, p. 72 (§ 23).

²² Ivi, p. 73 (§§ 23-24).

²³ Sūtra della Grande Raccolta, cit. in RSND1, p. 8 (goshō: *Adottare l'insegnamento corretto per la pace nel paese*).

²⁴ SR, p. 288.

²⁵ A. Peccei, D. Ikeda, *Campanello d'allarme per il XXI secolo*, [Bompiani, Milano 1985] Esperia, Milano 2009 (ingl., *Before It Is Too Late*, Kodansha Amer. Inc., North Carolina 1985; da ora, CA), p. 177.

Quanto alla tesi dei gas serra e della responsabilità umana, già nel suo libro-dialogo del 1983 (*Campanello d'allarme per il XXI secolo*) con Aurelio Peccei (il futurologo italiano fondatore del Club di Roma) Ikeda lascia intendere di aderire a questa "lettura". Più di recente, nella proposta di pace del 2005, *Toward a New Era of Dialogue: Humanism Explored*, indirizzata all'ONU, egli afferma:

«È stato detto che per fermare il riscaldamento globale occorrerebbe dimezzare le emissioni totali. Dobbiamo ripensare il nostro stile di vita individuale, i valori e le strutture fondamentali della civiltà contemporanea. La natura del lungo e difficile cammino verso la sostenibilità mette in evidenza ancora una volta l'importanza di agire adesso con una prospettiva a lungo termine.// L'aspetto veramente difficile, e spaventoso, della crisi ambientale è che pur essendo in grado di rilevare singoli e specifici segnali di pericolo e rispondere di conseguenza, non sappiamo predirne gli effetti a lungo termine nel contesto di un vasto sistema di interconnessioni»²⁶.

Nell'introdurre il tema dell'impatto dei cambiamenti climatici sui paesi poveri (tema ripreso più volte, a vario livello, nell'enciclica), Bergoglio non solo denuncia il probabile maggiore rischio e danno per questi paesi, ma evidenzia come già ora «molti poveri vivono in luoghi particolarmente colpiti da fenomeni connessi al riscaldamento»²⁷, senza fonti alternative di sostentamento se non quelle più semplici e basilari legate all'ecosistema in-quanto-tale (agricoltura, pesca, risorse forestali), senza «altre disponibilità economiche e altre risorse che permettano loro di adattarsi agli impatti climatici o di far fronte a situazioni catastrofiche», e «con poco accesso a servizi sociali e di tutela»; per giunta costretti a migrare. «È tragico – leggiamo – l'aumento dei migranti che fuggono la miseria aggravata dal degrado ambientale, i quali non sono riconosciuto come rifugiati nelle convenzioni internazionali e portano il peso della propria vita abbandonata senza alcuna tutela normativa»²⁸. Il papa denuncia, inoltre, i detentori di maggiori risorse e potere economico o politico, i quali «sembrano concentrarsi soprattutto nel mascherare i problemi o nascondere i sintomi»²⁹, appena intraprendendo qualche iniziativa sugli impatti negativi del cambiamento climatico. Se l'introduzione di certe modalità di produzione e trasporto "a più basso impegno energetico" comincia a produrre risultati significativi, restiamo comunque ancora «lontani dal raggiungere una proporzione importante»³⁰.

La messa a tema delle numerose, drammatiche tensionalità (con-causali e con-effettuali) tra povertà ed emergenza ambientale non manca nello scambio tra Peccei e Ikeda; ma i due interlocutori introducono la questione da una diversa prospettiva (altrettanto

²⁶ D. Ikeda, *Verso una nuova era di dialogo: esplorare l'umanesimo*, in «Buddismo e Società», n. 110, (2005), maggio-giugno, [pp. 4-39] p. 18 (orig., *Toward a New Era of Dialogue: Humanism Explored*, Soka Gakkai, Tokyo 2005).

²⁷ LS, p. 74 (§ 25).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem* (§ 26)

³⁰ Ivi, p. 75 (§ 26).

importante nella definizione completa del quadro problematico), quella delle politiche economiche dei paesi in via di sviluppo. Ikeda nota: «la distruzione dell'ambiente naturale è un tipico fenomeno dei paesi in via di sviluppo, la cui evoluzione economica spesso è direttamente legata alle cause di quella distruzione. Gli esponenti della cultura e della religione, che dovrebbero ammonire contro lo spreco incontrollato delle risorse naturali, non sono in condizione di pronunciarsi apertamente, oppure solo legati personalmente a un'economia gretta e imprevedente, e ciò li dissuade dal criticarne i metodi. Il fenomeno è tanto più discutibile in quanto il freno a una simile distruzione, il ripristino delle forze produttive insiste nella natura e la preservazione dell'ambiente rappresentano l'unica via per apportare un contributo efficace alla sorte futura del genere umano»³¹. Più generalizzata la critica che Ikeda sviluppa nel saggio del 2001, *Per il bene della pace*, ponendo in relazione il problema dello sfruttamento, inquinamento e devastazione ambientale da parte dei Paesi del Nord con il *Rapporto sullo sviluppo umano* (1996) stilato dal "Programma sullo sviluppo dell'ONU", il quale denuncia una politica economica totalmente miope e pericolosamente distorta. «È pura fantasia – scrive il maestro buddista – pensare di poter sostenere a lungo l'enorme sfruttamento delle risorse dovuto alla produzione e al consumo di massa del Nord»³². E, rifacendosi al *Rapporto*: «Se le attuali tendenze continueranno, le disparità economiche tra le nazioni industrializzate e i paesi in via di sviluppo da inique diventeranno inumane». Il rapporto riassume in cinque punti le distorsioni della crescita economica: 1) crescita della disoccupazione (crescita senza un aumento delle opportunità di lavoro); 2) crescita spietata (crescita che non fa nulla per correggere la disparità tra i ricchi e i poveri); 3) crescita senza voce (crescita non accompagnata dalla democratizzazione e dal progresso degli individui nella società); 4) crescita senza radici (crescita che lede l'identità etnica degli individui); 5) crescita senza futuro (crescita basata sullo spreco delle risorse necessarie alle future generazioni)»³³.

L'intreccio ambiente-povertà si troverà come caposaldo generale della Carta della Terra, citata dallo stesso papa Francesco [§ 207] ed appoggiata e co-promossa dalla SGI. Negli anni Novanta, molto ampia era la discussione della cosiddetta *PPE spiral*, ossia la 'dinamica a spirale' di povertà (*Poverty*), crescita della popolazione (*Population growth*) e ambiente (*Environment*). Visione sussunta nella Carta, come rivela il suo stesso *Preambolo*:

³¹ CA, p. 42.

³² D. Ikeda, *Per il bene della pace. Sette sentieri verso l'armonia globale: una prospettiva buddista*, tr. it. di M. Zanda, Esperia, Milano 2003 (orig., *For the Sake of Peace*, Middleway Press, Santa Monica [California] 2001), p. 109.

³³ Ivi, p. 110.

«I sistemi di produzione e consumo prevalenti stanno causando devastazioni ambientali, l'impoverimento delle risorse e una massiccia estinzione delle specie. Le comunità vengono minate alla base. I benefici dello sviluppo non vengono distribuiti equamente e il divario tra ricchi e poveri diventa sempre più grande. L'ingiustizia, la povertà, l'ignoranza e i conflitti violenti sono diffusi e causa di grande sofferenza. L'aumento senza precedenti della popolazione mondiale sta sovraccaricando i sistemi ecologici e sociali. Le fondazioni stesse della sicurezza globale sono minacciate. Queste tendenze sono pericolose, ma non inevitabili»³⁴.

Se, da un lato, i punti di vista di Bergoglio e di Ikeda sul "dramma dialettico" ambiente-povertà trovano una comune fonte di riferimento nella Carta della Terra, da un altro lato, la messe dei rispettivi riferimenti è così ricca e varia da riflettere la varietà e ricchezza del dibattito internazionale in materia di emergenza ecologica e futuro dell'umanità. È particolarmente in riferimento ai lavori di diverse conferenze episcopali che Bergoglio articola la sua prima analisi ed argomentazione sul nodo della povertà; argomentazione ed analisi che legano in modo stretto la problematica dell'emergenza ambientale alla problematica umana e sociale. «L'ambiente umano e l'ambiente naturale – scrive – si degradano insieme, e non potremo affrontare adeguatamente il degrado ambientale, se non prestiamo attenzione alle cause che hanno attinenza con il degrado umano e sociale»³⁵. Appoggiandosi, poi, alla *Lettera pastorale sull'ambiente e lo sviluppo umano in Bolivia* (2012) della Conferenza Episcopale Boliviana ed al documento *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit* (2006) della Commissione per gli Affari Sociali della Conferenza Episcopale Tedesca, aggiunge: «Di fatto, il deterioramento dell'ambiente e quello della società colpiscono in modo speciale i più deboli del pianeta»³⁶. Sono numerosi gli esempi ed i casi al riguardo. Così, «oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che *un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale*, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare *tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri*»³⁷. Quel dito che in certi ambienti viene puntato sul sovrappopolamento piuttosto che sul «consumismo estremo e selettivo» sembra a Bergoglio «un modo per non affrontare i problemi» – sebbene egli

³⁴ *The Earth Charter*, L'Aia, 2000; *Preambolo*. A proposito della Carta, Ikeda scrive: «La Carta della Terra non si limita a occuparsi delle questioni ambientali ma contiene affermazioni importanti relative alla giustizia sociale ed economica, alla democrazia, alla nonviolenza e alla pace. In questo senso è un'enunciazione generale delle norme e dei valori che dovrebbero essere adottati da un governo globale. Possiamo considerarla un documento guida per l'umanità del XXI secolo. Solo grazie a una visione comune, e a uno sforzo comune perché tale visione si possa realizzare, potremo guardare al futuro con maggiore speranza. Per questo è essenziale che la Carta della Terra ottenga sostegno e riconoscimento da parte della comunità internazionale» (D. Ikeda, *L'umanesimo della Via di mezzo. L'alba di una civiltà globale*, in «Buddismo e Società», n. 93, [2002], luglio-agosto, [pp. 16-41] p. 35 e sg. [orig., *The Humanism of the Middle Way: Dawn of a Global Civilization*, Soka Gakkai, Tokyo 2002]).

³⁵ LS, p. 85 (§ 48).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 86 (§ 49); in corsivo nel testo.

riconosce «che bisogna prestare attenzione allo squilibrio nella distribuzione della popolazione sul territorio, sia a livello nazionale sia a livello globale, perché l'aumento del consumo porterebbe a situazioni regionali complesse, per le combinazioni di problemi legati all'inquinamento ambientale, ai trasporti, allo smaltimento dei rifiuti, alla perdita di risorse, alla qualità della vita»³⁸. Al riguardo, Ikeda (nei suoi interventi sull'ambiente vi è ampio riferimento a ricerche di scienziati, gruppi, organismi, attivisti ecc.), mostra di condividere una prospettiva analoga: la radice del problema è da ricercare nella follia miope insita nel modello materialistico e consumistico. Ma, riconoscendo anche la problematicità del sovrappopolamento dalla specifica angolatura buddista, egli non respinge la possibilità del controllo delle nascite³⁹.

La differenza tra approccio "cristiano" e approccio "buddista" in materia di "controllo delle nascite" (e, dunque, in relazione a politiche normative, tecniche di contraccezione, educazione, comunicazione pubblica e via discorrendo) non è certo priva di conseguenze sugli sviluppi riflessivi e ancor più pratico-operativi; è differenza che in date circostanze può concretizzarsi in aperta discordanza, se non anche opposizione⁴⁰. D'altra parte, comune e saldo resta il fondamento che può e deve guidare qui ogni confronto, ossia il riconoscimento della dignità e della sacralità innata della vita quali unici criteri fondamentali su cui costruire riflessioni, dialoghi e prospettive di azione trattando del problema del sovrappopolamento. A ciò si aggiunge (ritorniamo alla problematica più ampia) la concordante visione dello stretto nesso esistente tra degrado ambientale e degrado morale e sociale. Nella proposta di pace del 1997, *Nuovi orizzonti di una civiltà*

³⁸ Ivi, p. 87 (§ 50).

³⁹ Vi è, comunque, oscillazione nella sua posizione. Ad esempio, nel libro-dialogo con il filosofo e storico Arnold Toynbee, *Choose Life*, del 1974, egli dichiarava: «Come uomo di religione, io sono conscio dell'immenso e insostituibile valore della vita umana, e sono convinto che ogni azione umana debba basarsi sulla consapevolezza della dignità della vita. [...] Se le misure contraccettive possono alleviare la fame cronica dei paesi in via di sviluppo, esse rappresentano un modo concreto di dimostrare un rispetto ancora maggiore per la vita. Il controllo delle nascite merita il nostro sostegno, in quanto contribuisce alla sopravvivenza e allo sviluppo del genere umano. [...]// Questo atteggiamento dell'uomo verso la procreazione illimitata deve cambiare poiché, se le nascite dovessero proseguire al ritmo attuale, la sovrappopolazione finirebbe col distruggere l'autentico rispetto della vita» (A. Toynbee, D. Ikeda, *Dialoghi. L'uomo deve scegliere*, Bompiani, Milano 1988 [orig., *Choose Life*, Oxford University Press, London 1976], pp. 116 e 117). Una decina di anni più tardi (dialogo con Peccei), pur mantenendo aperta questa medesima possibilità, con più cautela affermava: «L'ipotesi più sensata e verosimile mi sembra quella che [...] spetti alla coscienza del singolo stabilire quante creature gli sia lecito mettere al mondo. Spetta tuttavia ai governi e ad altri organi diffondere le informazioni e gli strumenti miranti a evitare le gravidanze non desiderate. Parallelamente, è necessario dissuadere tutte le nazioni che ancora oggi incoraggiano la popolazione a procreare senza alcuna restrizione» (CA, p. 59).

⁴⁰ Ad esempio, sul tema dell'aborto si confronti la dottrina sociale della Chiesa con D. Ikeda, R. Simard, G. Bourgeaul, *L'essenza dell'uomo*, Sperling & Kupfer, Milano 2004 (ingl., *On Being Human: Where Ethics, Medicine and Spirituality Converge*, Montreal University Press, Montreal 2002 [2000]), p. 196 e sgg. (In LS il tema è toccato al § 120 [p. 131]).

globale, Ikeda afferma: «Il dramma delle armi nucleari e di altri strumenti di distruzione di massa, l'intensificazione dei conflitti etnici, il disastro ambientale provocato dal riscaldamento del pianeta dovuto alla distruzione dello strato di ozono, il sempre più grande divario economico tra il Nord e il Sud del mondo, la diffusione di psicopatologie e di crimini brutali» dimostrano che «la civiltà contemporanea è giunta a un punto morto»⁴¹. E più oltre: «È abbastanza evidente che i problemi ambientali non sono soltanto questioni politiche, economiche o tecnologiche, quindi risolvibili con la semplice adozione di sagge misure per lo sfruttamento delle risorse. Se esaminiamo più approfonditamente il problema, ci accorgiamo che la soluzione alle nostre difficoltà si trova nella trasformazione delle relazioni tra le persone e tra queste e l'ambiente e l'intera società. È il momento di modificare la nostra civiltà e di fondarla su valori che si ispirino al principio della dignità umana nel vero senso della parola»⁴².

Il capitolo "diagnostico" dell'Enciclica si chiude evidenziando il carattere «diversificato» delle responsabilità dell'inquinamento, responsabilità che gravano per la gran parte sui Paesi del Nord. Qui forse Bergoglio mostra di prestare meno orecchio al considerevole danneggiamento dell'ambiente causato proprio dalle situazioni di povertà, specialmente nei paesi in via di sviluppo (= introduzione ed impiego di tecnologie obsolete e/o altamente inquinanti, deforestazione, sfruttamento intensivo delle uniche risorse naturali disponibili ecc.). Per contro, di gran forza è la sua denuncia della situazione dei poveri nel Sud del mondo e del congiunto impatto delle politiche di sfruttamento perpetrare dai Paesi del Nord. D'altra parte, è da un altro taglio prospettico che, ancora lui, denuncia le conseguenze di quell'ingiusto e dannoso squilibrio che separa il Sud dal Nord. Questo squilibrio deve risanarsi con la modifica del comportamento e delle politiche economiche e di aiuto da parte dei Paesi più ricchi.

Ritourneremo più avanti sul punto. Per il momento ci limitiamo a richiamare il seguente passaggio: «Il debito estero dei Paesi poveri si è trasformato in uno strumento di controllo, ma non accade la stessa cosa con il debito ecologico. In diversi modi, i popoli in via di sviluppo, dove si trovano le riserve più importanti della biosfera, continuano ad alimentare lo sviluppo dei Paesi più ricchi a prezzo del loro presente e del loro futuro»⁴³. Il papa prosegue denunciando la «debolezza delle reazioni», per povertà culturale e di sensibilità (nonostante il numero accresciuto di "iniziative ambientaliste"), per «abitudini nocive di consumo», per il prevalere dell'interesse economico sul bene comune e la nociva «sottomissione della politica alla tecnologia e alla finanza» (da cui consegue, tra le altre cose, la manipolazione dell'informazione, – perché non si vedano colpiti gli interessi economici).

⁴¹ D. Ikeda, *La pace attraverso il dialogo*, 2 voll., tr. it di M. Zanda, Esperia, Milano 2002 (orig., *Peace Proposals*, Soka Gakkai, Tokyo 1983-2001), p. 355.

⁴² Ivi, pp. 369-370.

⁴³ LS, pp. 88-89 (§ 52).

La critica alla tecno-scienza ed al potere economico pervade l'intera enciclica. Accanto ai discorsi del degrado spirituale, del connubio ambiente-povertà e della imputabilità/responsabilità umana, i termini dell'ideologismo tecno-scientista e dell'imperialismo economico vanno a formare gli assi critici portanti di questo documento. Riguardo ad essi, troviamo almeno due osservazioni "notevoli". La prima denuncia la razionalità rapace e strumentale dietro l'opera di «troppi interessi particolari», in cui immancabilmente si trova salda «l'alleanza di economia e tecnologia», e che «finisce per lasciare fuori tutto ciò che non fa parte dei loro interessi immediati»⁴⁴ (ovvero il bene comune e l'ambiente). La seconda rimarca il rischio di nuove guerre («mascherate con nobili rivendicazioni») generate dai potentati economici da un lato, e dallo scenario futuribile dell'esaurimento delle risorse dall'altro: «La guerra – leggiamo – causa sempre gravi danni all'ambiente e alla ricchezza culturale dei popoli, e i rischi diventano enormi quando si pensa all'energia nucleare e alle armi biologiche»⁴⁵.

Begoglio chiude il capitolo invitando a guardarsi dalla trappola dell'«ecologia superficiale o apparente che consolida un certo intorbidimento e una spensierata irresponsabilità»⁴⁶ sotto la tentazione che «quanto sta succedendo non ha senso». Rivolge un invito, lo stesso di apertura, all'approccio differenziato, di diverse sensibilità («perché non c'è un'unica via di soluzione» ed «i problemi del mondo non si possono analizzare né spiegare in modo isolato»⁴⁷), in vista «di risposte integrali»⁴⁸.

2. "Il Vangelo della Creazione" e la Cosmologia buddista

Se stiamo agli standard disciplinari e conoscitivi predominanti in Occidente non possiamo dire che il Buddismo contenga un'etica ambientalista, specialmente il Buddismo antico, ma non solo⁴⁹. Esso si è fondamentalmente concentrato intorno al problema della sofferenza (*dukkha*) e della sua liberazione attraverso il nirvana (*nibbāna*). Anche la forma più tarda, detta Mahāyāna, pur concependo una nuova idea di liberazione, attraverso la trasformazione dei desideri terreni in illuminazione (ovvero attraverso l'illuminazione), non ha prodotto un'etica dell'ambiente esplicita e completa, perché ancora si è mantenuta concentrata sul problema umano della sofferenza. Di fatto, la stessa tematizzazione della

⁴⁴ Ivi, p. 90 (§ 54).

⁴⁵ Ivi, p. 91 (§ 56).

⁴⁶ Ivi, p. 92 (§ 59).

⁴⁷ Ivi, p. 94 (§ 61).

⁴⁸ Ivi, p. 93 (§ 60).

⁴⁹ Analizza la questione filosoficamente, facendo il punto tra interpretazioni e "usi interpretativi" del Buddismo (specialmente classico), sia in riferimento alle problematiche ecologiche che alla questione dell'etica ambientalista, il libro di Pragati Sahni, *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtues Approach*, Routledge, London & New York 2008.

“natura” in quanto tale, in sé e per sé, e dunque di un’ecologia separata dall’uomo, rappresenta, in qualche modo, già di-per-sé operazione razionale frutto della logica distintiva o dualistica occidentale (diversa dall’approccio olistico e non distintivo orientale). In prospettiva buddista, un problema ecologico separato dall’uomo è del tutto inconcepibile, come è inconcepibile una problematica umana separata dall’ambiente in cui vive quella data persona e dalla sfera della vita. È, così, davvero difficile trovare passaggi di sūtra, trattati o commenti che esprimano una esplicita preoccupazione per il danneggiamento, lo sfruttamento o la devastazione dell’ambiente. D’altra parte, osservando con sguardo più vicino alla sensibilità orientale ed alla visione della vita riflessa nelle creazioni culturali dell’Oriente, specialmente dell’India, il quadro tende a mutare. E tende a mutare proprio in virtù della peculiare visione non duale ed olistica orientale.

Non solo il vivere e sentire spirituale buddista intreccia ricerca spirituale, e ricerca del corretto modo di vivere, alla ricerca del corretto modo di relazionarsi con i propri simili e con tutti i viventi, ma il sentire e vivere indiano tutto è legato al regno della natura. Il poeta Rabindranath Tagore rende in modo magnifico questa peculiarità nel contrasto con l’approccio tipicamente occidentale al mondo da lui illustrato nel suo celebre *Sadhana. The Realisation of Life*, del 1916. Scrive:

«La civilizzazione dell’antica Grecia fu nutrita entro le cinta murarie. Di fatto, la culla di tutte le moderne civilizzazione è fatta di pietra e malta. Questi muri lasciano il loro segno profondo nelle menti degli uomini. Erigono un principio di “divisione e governo” nella nostra mente che genera l’abitudine ad assicurare tutte le nostre conquiste fortificandole e separandole le une dalle altre. Dividiamo nazione da nazione, conoscenza da conoscenza, uomo da natura. [...] In India, fu nelle foreste che la civilizzazione ebbe la sua nascita, e prese un carattere distinto per questa origine e questo ambiente. Essa era circondata dalla vasta vita della natura; era nutrita e vestita da essa, ed aveva la più stretta e costante comunicazione con i suoi mutevoli aspetti. [...] Nell’antica India troviamo che le circostanze della vita della foresta non sopraffecero la mente umana e non indebolirono il flusso delle sue energie, ma gli diedero solamente una particolare direzione. Essendo in costante contatto con la crescita vitale della natura, la sua mente era libera dal desiderio di estendere il suo dominio erigendo muri divisorii intorno alle sue acquisizioni. Il suo scopo non era acquisire ma realizzare, allargare la sua coscienza crescendo con e crescendo nelle sue circostanze. L’uomo sentiva che la verità è onnicomprensiva, che nell’esistenza non esiste qualcosa come l’assoluto isolamento, e che l’unico modo di raggiungere la verità è attraverso l’interpenetrazione del nostro essere in tutti gli oggetti»⁵⁰.

Quanto si legge qui non sarà applicabile in modo unilaterale in tutto l’Oriente, ma nella misura in cui il Buddismo si è espanso per la Cina, la Corea il Giappone ed il Sud-Est asiatico, un genere molto simile di sentire, di cultura naturalistica e spiritualità potrà trovarsi trasmesso ed espresso. Difficile separare il Buddismo dalla culla culturale e

⁵⁰ R. Tagore, *Sadhana. The Realisation of Life*, Filiquarian Publishing, United States 2007, pp. 7-8; trad. it. mia

spirituale indiana; qualunque forma di Buddismo, anche il più tardo, lontano ed "eterodosso" ritorna, in un modo o nell'altro, a tale radice. Ed è attraverso questo intreccio di cultura e religiosità che il Buddismo esprime gli elementi di una ricca, peculiare, etica ambientale. La letteratura buddista contiene un vasto patrimonio di immagini, concetti e rappresentazioni riflettenti un senso di coappartenenza e di profonda fratellanza, un senso di rispetto e di riconoscimento, di cooriginaria colleganza. Di fatto, i testi buddisti supportano la tesi di un principio di *continuità naturale* tra l'essere uomo e l'animale; per questo, quando parlano del "regno dei diventi" possono intendere in una modalità del tutto peculiare l'idea di "unico regno".

Tutti i viventi possono soffrire, tutti i viventi possono gioire. E tutto il regno del vivente può incamminarsi verso l'emancipazione, verso l'illuminazione. Persino gli esseri insenzienti (secondo una lunga tradizione Mahāyāna) possono rivelare, attraverso l'illuminazione del senziente, la loro più profonda e originaria natura illuminata. Quest'idea si ritrova nei testi del Buddismo di Nichiren Daishonin. La sua dottrina si ricollega alla scuola Tendai-Hokke, la più importante nell'approfondimento del Sūtra del Loto e delle dottrine legate ad esso, come la dottrina dell'illuminazione delle piante (discussa anche in Cina), sviluppata nel periodo Kamakura (1185-1333) proprio nel solco delle cosiddette tradizioni *hongaku* Tendai (*hongaku*: giapp., 'illuminazione originale'). Il *Kankō ruijū*, una sorta di compendio enciclopedico delle dottrine *hongaku*, riconosce la presenza nel mondo vegetale delle due fondamentali qualità (*dharmatā*) del *Dharma*: la quiescenza (*jaku*), il principio di non-differenziazione e mutua compenetrazione di tutti i fenomeni, e la radianza (*shō*), il principio di differenziazione e molteplicità⁵¹. Anche se – come mostra lo studioso Fabio Rambelli – è più la scuola Shingon che quella Tendai a sostenere l'illuminazione delle piante, quest'opera individua e discute ben sette argomenti sulla possibilità dell'illuminazione del mondo vegetale (possibilità che si lega alla stessa costituzione ontologica del mondo della vita): 1) la visione dei Buddha (ovvero l'illuminazione dell'ambiente attraverso l'illuminazione del Buddha); 2) il principio di possesso della natura del *Dharma*; 3) il principio di non dualità karmica di individuo o corpo e ambiente (*eshō funi*); 4) l'autonoma e incondizionata natura dei fenomeni materiali (per cui la vita e, dunque, la natura di Buddha pervade ogni cosa, fino al più piccolo granello di polvere); 5) l'innato possesso da parte di ogni entità dei tre corpi del Buddha (corpi del *Dharma*, di retribuzione e di manifestazione); 6) il sublime ed incomprensibile carattere della natura del *Dharma* (anche il regno vegetale è dotato di assolutezza ed unicità, *ergo* di valore intrinseco); 7) il possesso della Via di mezzo (ciò che

⁵¹ Cfr., F. Rambelli, *Vegetal Buddhas. Ideological Effects of Japanese Buddhist Doctrines on the Salvation of Inanimate Beings*, Scuola Italiana di Studi sull'Asia orientale, Kyoto 2001, p. 22. Per una panoramica più generale sulla questione (in riferimento principale alla tradizione indiana), si veda: L. Schmithausen, *The Problem of Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1991.

si concepisce nella mente è ciò che si dà nella realtà; il reale condivide la medesima sostanza della mente; così il pensiero che le piante diventino Budda rivela la realtà stessa che le piante possiedono questa proprietà e possibilità)⁵².

Nichiren Daishonin nel suo scritto *La dottrina dei tremila regni in un singolo istante di vita* (1258) richiama il seguente brano tratto da *La lama di diamante* del maestro cinese Miaolo (711-782): «una pianta, un albero, un sasso, un granello di polvere: ciascuno di essi ha la natura di Budda, ciascuno è dotato di causa ed effetto, della facoltà di manifestare e della saggezza per comprendere tale natura di Budda»⁵³. Mentre nello scritto *Sulla recitazione del daimoku del Sutra del Loto* (1260), sempre Nichiren giunge ad affermare che «persino i cocci e i detriti sono tutti, senza eccezioni, contenuti all'interno dei due caratteri di *myōhō*»⁵⁴.

Come a dire: il sacro pervade il mondo.

Per illustrare questa profonda connessione di senziente ed insenziente, nello scritto *La tradizione orale che riguarda l'illuminazione delle piante* (risalente al 1272) Nichiren Daishonin porta l'esempio del corpo umano stesso: «I nostri corpi – spiega – sono dotati sia di elementi senzienti sia di elementi insenzienti. Le nostre unghie e i nostri capelli sono insenzienti: quando li tagliamo non sentiamo dolore. Gli altri elementi però sono senzienti e tagliarli provoca dolore e sofferenza. Così un singolo corpo è dotato sia di elementi senzienti, sia di elementi insenzienti. Entrambi questi elementi, senzienti e insenzienti, sono dotati dei dieci fattori della vita e dei due principi di causa ed effetto. Quindi questi elementi senzienti e insenzienti compongono i tre regni dell'esistenza: il regno degli esseri viventi, il regno delle cinque componenti e il regno dell'ambiente»⁵⁵.

Lo stesso papa Francesco, riconosce che «il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora»⁵⁶.

⁵² Cfr., *ivi*, p. 22 e sg. A proposito del settimo argomento, anche nel Gosho di Nichiren si legge: «L'essenza dei sutra predicati prima del Sūtra del Loto è che tutti i fenomeni sorgono dalla mente. Per spiegare, la mente è come la grande terra, e tutti i fenomeni sono come le erbe e gli alberi. Ma il Sūtra del Loto non dice così. Insegna che la mente stessa è la grande terra, e che la grande terra stessa è le erbe e gli alberi. I sutra provvisori dicono che una mente chiara è come la luna e che una mente pura è come un fiore. Ma il Sūtra del Loto non dice così. Insegna che la luna stessa è la mente e che il fiore stesso è la mente. Da ciò si comprende che il riso brillato non è riso brillato: è la vita stessa» (*L'offerta del riso*, in RSND1, p. 998).

⁵³ RSND2, p. 85.

⁵⁴ *Ivi*, p. 216.

⁵⁵ *Ivi*, p. 404.

⁵⁶ LS, p. 57 (§ 2). A proposito del corpo umano, Ikeda, in un lavoro della metà degli anni Settanta (*Life: An Enigma, a Precious Jewel*) scrive: «Ognuna delle sue minuscole cellule è un'entità vivente, e le cellule e gli organi lavorano insieme in un complicato tipo di ritmo per produrre un'unica unità più vasta. E nell'armonia fra le singole parti e il corpo nella sua interezza scopriamo il ritmo fondamentale della vita. Al contrario di quanto accade nella macchina, il corpo umano è in un certo senso in uno stato di incompletezza, sempre in crescita e sempre in mutamento. Nondimeno, in qualsiasi momento è un tutto completo e funzionante.// Il corpo umano è composto da circa sessanta trilioni di cellule che eseguono una tale

Tra gli scritti del Daishonin, uno dei più significativi ed incisivi è senza dubbio *Il conseguimento della Buddità in questa esistenza*, del 1255. Esso, rifacendosi in modo evidente alla tradizione ermeneutica Tendai, salda la sua stessa dottrina della Legge mistica ad una visione vitalistica e sacrale in cui il *Dharma* (qui *Myōhō*) pervade continuamente e simultaneamente vivente e ambiente. Leggiamo, infatti, che

«Il Sūtra del Loto è il re dei sūtra, autentico e corretto sia nella lettera sia nella teoria. I suoi caratteri sono il vero aspetto di tutti i fenomeni e questo vero aspetto è la Legge mistica (*myōhō*). È chiamata Legge mistica perché rivela la relazione di mutua inclusione tra un singolo istante di vita e tutti i fenomeni. È questa la ragione per cui questo sūtra è la saggezza di tutti i Buddha. "Mutua inclusione tra un singolo istante di vita e tutti i fenomeni" significa che la vita in ogni singolo istante abbraccia il corpo e la mente, l'io e l'ambiente di tutti gli esseri senzienti dei Dieci mondi e anche di tutti gli esseri insenzienti dei tremila regni: le piante, il cielo e la terra, fino al più piccolo granello di polvere. La vita in ogni singolo istante permea l'intero regno dei fenomeni e si manifesta in ognuno di essi. Risvegliarsi a questa verità è di per sé la relazione di mutua inclusione tra un singolo istante di vita e tutti i fenomeni»⁵⁷.

Nichiren giunge addirittura a sostenere che il Sūtra del Loto «è la saggezza di tutti i Buddha» *precisamente perché* «rivela la relazione di mutua inclusione tra un singolo istante di vita e tutti i fenomeni», e, per estensione, quel settuplice insieme ecologico-misterico dello *hongaku* (entro di esso, tale principio, trova collocazione ed espressione). Parrebbe idea contraddittoria, questa, rispetto alla concezione "classica" della saggezza del Buddha e del Buddismo quali vie per l'affrancamento dalle sofferenze e dalle illusioni di nascita e morte. In realtà, non vi è contraddizione. La visione prospettata qui da Nichiren (= dal Sūtra del Loto e dalla tradizione ad esso collegata) è un'estensione o maturazione della medesima prospettiva. Le sofferenze di nascita e morte riguardano tutto il regno dei viventi, questo è detto. Non solo tutto il regno dei viventi è sottoposto al divenire ed alla ciclicità di nascita e morte, ma tutto il mondo può soffrire e gioire manifestando "differenti condizioni vitali/spirituali". Di fatto, l'interpretazione di Nichiren non fa che riprodurre l'insegnamento contenuto nel Sūtra del Nirvana (strettamente legato al Sūtra del Loto). Nel suo scritto *Sul rimproverare Hachiman* (1280) osserva: «Il Sūtra del Nirvana dice: "Le varie sofferenze a cui sono sottoposti tutti gli esseri viventi sono tutte sofferenze del Tathāgata". E Nichiren dichiara che le sofferenze a cui sono sottoposti tutti gli esseri

moltitudine di funzioni da superare ogni immaginazione.// [...] La forza vitale si esprime negli esseri umani. Rappresenta l'innata intelligenza del corpo umano. Ma perché questa forza vitale, che è l'essenza della vita, possa agire al meglio, deve raccogliere materia fisica dal cosmo e manifestarsi in un organismo vivente. Il corpo è quindi il luogo in cui la forza vitale si esprime in forme fenomeniche intellegibili» (D. Ikeda, *La vita mistero prezioso*, tr. it. di S. Mancini, Bompiani / Sonzogno, Milano 1991, 1995 [ingl., *Life: An Enigma, a Precious Jewel*, Tokyo 1975, 1982], pp. 16-17 e 19).

⁵⁷ RSND1, p. 3 (goshō, *Il conseguimento della Buddità in questa esistenza*).

viventi, che originano tutte da quest'unica causa [dell'offesa alla Legge; V.B.], sono tutte sofferenze di Nichiren»⁵⁸.

Nell'Enciclica *Laudato si'*, papa Francesco richiama la *Genesi*, la dottrina cristiana della Creazione; e riferisce della posizione, *unica*, che in essa occupa l'essere umano. Ribadisce a più riprese – specialmente nella sezione più dottrinale (Cap. II, *Il Vangelo della Creazione*) – il concetto che tale primato non è primato in possesso e dominio, bensì primato *in responsabilità*. «La terra – scrive – ci precede e ci è stata data. Ciò consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr. *Gen 1,28*), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore. Questa non è corretta interpretazione della Bibbia come la intende la Chiesa. [...] È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a "coltivare e custodire" il giardino del mondo (cfr. *Gen 2,15*). Mentre "coltivare" significa arare o lavorare un terreno, "custodire" vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare. Ciò implica una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura»⁵⁹. Qui Francesco intreccia alla nota idea cristiana della superiorità dell'uomo su ogni creatura (in quanto creato "a immagine e somiglianza" di Dio) l'idea più aperta ed universalistica di interrelazione ed interdipendenza; idea, quest'ultima, letta da una specifica prospettiva, secondo una chiave filosofico-cristiana "attualizzata". Egli descrive, infatti, tale interrelazione/interdipendenza secondo la quadruplica relazionalità di sé con se stessi, di sé con gli altri, di sé con Dio e di sé con la Terra⁶⁰. Riferendosi ancora al *Genesi*, osserva: «In questi racconti così antichi, ricchi di profondo simbolismo, era già contenuta una convinzione oggi sentita: che tutto è in relazione, e che la cura autentica della nostra stessa vita e delle nostre relazioni con la natura è inseparabile dalla fraternità, dalla giustizia e dalla fedeltà nei confronti degli altri»⁶¹. In qualche modo, le due idee centrali richiamate qui, assiali nell'enciclica e nello stesso Vangelo della Creazione, possono essere poste in relazione con almeno due principi della dottrina Tendai dello *hongaku*, ripresa da Nichiren Daishonin: il principio della visione dei Buddha (*shobutsu kangen*) ed il principio di unicità o non dualità di individuo e ambiente (*eshō funi*). Se quest'ultimo esprime un'idea di stretta colleganza ed unicità ontologica tra il senziente e l'insenziente, tra la Vita e la Terra, il primo sancisce la superiorità dell'essere umano (o Buddha) sul regno delle piante – e, secondo il Buddismo di Nichiren, su ogni vivente –, in quanto le piante (come gli altri esseri senzienti) non possono divenire Buddha da se stessi; lo diventano per effetto dell'illuminazione del comune essere umano mortale. E ragionando secondo la *ratio* del

⁵⁸ RSND2, p. 879.

⁵⁹ LS, pp. 98-99 (§ 67).

⁶⁰ Cfr., *ivi*, p. 101 (§ 70).

⁶¹ *Ibidem*.

secondo principio, potremmo dire: “se l’individuo si illumina, si illuminerà anche la terra dove vive, con tutti gli esseri senzienti ed insenzienti che ne fanno parte”. Così, la purificazione dell’uomo provoca la purificazione dei viventi e dell’ambiente; il deterioramento dell’uomo provoca il deterioramento dei viventi. Se, dunque, l’intero regno dei viventi va sprofondando in un mare di sofferenza e di caos, ciò può essere solo a causa del fatto che l’essere umano, più precisamente il suo cuore ed il suo spirito, stanno sprofondando in un mare di sofferenza e di caos.

Perché ciò sta accadendo? Essenzialmente, a causa dell’offesa alla Legge fondamentale. Abbracciare una visione errata della vita e dei valori porta alla moltiplicazione dei desideri (sans., *kāma*; giapp., *bonnō*), dei veleni e delle illusioni, e di conseguenza, provoca una serie di offese alla vita. E queste offese non sono altro che forme ed espressioni di male che si manifestano proprio (sempre) nella relazione. Nella relazione, secondo il Buddismo, con la Legge mistica, con se stessi (= in relazione al proprio vero o grande Io), con gli altri, con tutti i viventi. Alla luce di ciò, un buddista non può che sposare pienamente l’affermazione secondo la quale «la cura autentica della nostra stessa vita e delle nostre relazioni con la natura è inseparabile dalla fraternità, dalla giustizia e dalla fedeltà nei confronti degli altri». Possiamo e dobbiamo appoggiare l’invito sollecito di questa enciclica alla «conversione ecologica» intesa come “conversione spirituale e comunitaria”. Non siamo solo responsabili del futuro della Terra, ma della stessa qualità della realtà comunitaria e sociale che viviamo e possiamo riplasmare, persino del senso della vita che possiamo interpretare e perseguire in essa, e del patrimonio di creatività, cultura, spiritualità e umanità che possiamo esprimere. Sebbene siano collegati, risulta forse, qui, molto più pregnante il principio buddista di interdipendenza rispetto a quello di interconnessione o mutua compenetrazione. Ad ogni modo, entrambi hanno valore di prim’ordine ragionando sul fondamento dell’etica ecologica buddista.

Nella sua Enciclica Bergoglio scrive:

«L’interdipendenza delle creature è voluta da Dio. Il sole e la luna, il cedro e il piccolo fiore, l’aquila e il passero: le innumerevoli diversità e disuguaglianze stanno a significare che nessuna creatura basta a se stessa, che essere esistono solo in dipendenza le une dalle altre, per completarsi vicendevolmente, al servizio le une delle altre»⁶².

“Mutua compenetrazione tra la vita e tutti i fenomeni” o anche “interrelazione o mutua inclusione di tutti i fenomeni”: è principio che si ritrova tanto nella scuola cinese Hua-yen, secondo cui tutte le cose esistono in perfetta armonia ed in perfetta, imprescindibile, interrelazione, tanto in scuole come quella di T’ien-t’ai Chih-che, Dengyō e dello stesso Nichiren. È sovente rappresentato attraverso l’immagine della *Rete di Indra* (sans., *Indra-jāla*; giapp., *Indara-mō* o *Tai-mō*), rete appesa nel palazzo di Indra o Śakra [con Brahma, una delle due maggiori divinità tutelari del Buddismo]. In essa, ogni intersezione è

⁶² LS, p. 110 (§ 86).

adornata di gioielli brillanti. Gioielli la cui brillantezza produce luce che si riflette tra l'uno e l'altro di essi – a descrivere il valore e unicità di ogni entità vivente. Il principio di *origine dipendente* (sans., *pratītya-samutpāda*; giapp., *engi* o *innen*) illustra ancora questa profonda connessione, evidenziando come l'esistenza di qualunque entità dipenda dalla *relazione* tra essa e le altre entità e fenomeni. Un mutamento positivo o negativo, un motivo di regresso o progresso, di diminuzione o aumento, di miglioramento o peggioramento, di arricchimento o degrado: qualunque cosa produrrà un conseguente, corrispondente, effetto in tutte le altre entità.

Il tema delle *relazioni condizionali* è tra i più antichi della filosofia buddista. Il Paṭṭhāna (opera fondamentale del Pali Abhidharma, celebre per la sua elaborazione della teoria della causazione) giunge ad individuare 24 modi o forme di 'condizione' (sans., *paccaya*) o 'condizionalità': condizione-radice (*hetu paccaya*), condizione-oggetto (*ārammaṇa paccaya*), condizione-predominanza (*adhipati paccaya*), condizione-prossimità (*anantara paccaya*), condizione-contiguità (*samanantara paccaya*), condizione-conoscenza (*sahajāta paccaya*), condizione-mutualità (*aññamañña paccaya*), condizione-supporto (*nissaya paccaya*), condizione-persuasione (*upanissaya paccaya*), condizione-prenascita (*purejāta paccaya*), condizione-postnascita (*pacchājāta paccaya*), condizione-ripetizione (*āsevana paccaya*), condizione-karma (*kamma paccaya*), condizione-effetto karmico (*vipāka paccaya*), condizione-nutrito (*āhāra paccaya*), condizione-facoltà (*indriya paccaya*), condizione-jhāna (*jhāna paccaya*), condizione-passaggio (*magga paccaya*), condizione-associazione (*sampayutta paccaya*), condizione-dissociazione (*vippayutta paccaya*), condizione-presenza (*atthi paccaya*), condizione-assenza (*natthi paccaya*), condizione-disapparenza (*vigata paccaya*), condizione-non disapparenza (*avigata paccaya*). Sebbene, in accordo con la caratterizzazione più propria e generale del Buddismo Hinayana questi condizionamenti facciano essenzialmente riferimento alla vita mentale e/o interiore dell'individuo⁶³, di fatto è precisamente tale dottrina ad aver fornito la base teoretica e

⁶³ (1) La condizione-radice illustra la dipendenza della vita mentale e spirituale dal profondo; proprio come la vita di un albero è possibile finché le sue radici saranno vive e lo nutriranno, così noi siamo nutriti e mossi dalle profonde radici dei desideri terreni, dell'ignoranza fondamentale e della natura di Buddha, per dirlo in termini semplificatori e generalizzanti. (2) Allo stesso modo, la condizione-oggetto può riferirsi all'influenza del mondo esteriore sulle funzioni percettive e mentali; funzione tanto potenzialmente distruttiva quanto vitale e potenzialmente costruttiva e progressiva. (3) La condizione-predominanza, indica ancora una possibilità di condizionamento da parte del mondo esterno che ciclicamente una risposta di attenzione (*chanda*) o di energia (*virīya*) o di coscienza (*citta*) o di investigazione (*vimamsā*). (4/5) Le condizioni di prossimità e contiguità indicano il concatenamento del processo di coscienza, dipendente tanto dagli oggetti percepiti quanto dal flusso degli stati di coscienza e del sentire interiore. (6) La condizione della conoscenza riferisce del processo simultaneo di influenza e di co-emergenza, a livello di vita interiore, tra percezione, sensazione/intuizione, rappresentazione e coscienza. (7) La condizione della mutualità è un'ulteriore forma di condizionamento tra le funzioni testé menzionate; è dunque articolabile fino ad includere il mondo esterno e, in qualche modo, il mondo delle relazioni (sia con essere senzienti sia con esseri insenzienti). (8) La condizione del supporto esprime precisamente la modalità con cui le condizioni di co-nascita e di mutualità di esprimono ed intrecciano. (9) La condizione della persuasione indica una forte influenza causante o motivante proveniente da un oggetto o indeterminata per prossimità o per meccanismo naturale. (10) La condizione della pre-nascita riferisce della concatenazione condizionale tra ciò che segue e ciò che precede il sorgere di un qualcosa – in senso stretto nella vita mentale, in senso più

dottrinale della più tarda concezione dell'*origine dipendente* (*paṭīccasamuppāda*). Così, possiamo dire che, sin dal sorgere, il Buddismo ha insegnato come la condizionalità e la dipendenza siano a fondamento non solo dei fenomeni naturali, e dunque della natura nella sua totalità (esseri umani inclusi), ma che tale sia la quintessenza e l'unica modalità possibile di quel flusso intrecciato di fenomeni fisici e psichici, naturali ed esistenziali, vitali e spirituali.

Dal punto di vista dottrinale più antico, la formula dell'origine dipendente segue la concatenazione (1) dell'influenza del passato, ovvero dell'influenza dell'ignoranza (*avijjā*) sul ritorno alla vita e la conseguente formazione del desiderio o volizione, (2) dell'influenza del karma della vita passata sulla formazione (*sankhāra*) della coscienza, (3) del condizionamento individuale di ogni fenomeno mentale e fisico (coscienza, *viññāṇa*), (4) del condizionamento mentale e fisico (*nāma-rūpa*) sui cinque organi di senso e sulla coscienza, (5) del condizionamento proprio ai cinque organi di senso (o cinque coscienze) più la coscienza (sei basi, *āyatana*), (6) del condizionamento di questi sull'impressione (*phassa*), (7) del condizionamento dell'impressione sul sentire (*vedanā*), (8) del condizionamento del sentire sul desiderare (*taṇhā*), (9) del condizionamento del desiderio sull'attaccamento (*upādāna*), (10) del condizionamento dell'attaccamento nel processo di inizio (*[bhava]* nei processi vitali attivi e passivi), (11) del condizionamento di ciò sul ciclo

ampio nella vita cosmica. (11) La condizione della post-nascita riferisce dello stretto nesso tra stato di coscienza e fenomeno associato quale condizione del mantenimento di una data esperienza. (12) La condizione della ripetizione indica la modalità di funzionamento e di influenza del processo karmico nello sviluppo di una determinata tendenza di coscienza e/o sentire. (13) Il condizione del karma fa riferimento all'influenza condizionale del karma pre-natale nella formazione dei cinque organi di senso e delle diverse altre disposizioni vitali, come la volontà (e le stesse circostanze di vita); (14) La condizione dell'effetto karmico fa riferimento al condizionamento del karma sulle modalità di risposta o capacità della vita mentale in relazione ai fenomeni – in termini più generali, in relazione all'esperienza esistenziale. (15) La condizione del nutrimento fa riferimento sia al condizionamento del nutrimento materiale (*kabalīkārāhāra*) sia del nutrimento mentale (impressioni [*phassa*], volizioni mentali [*mano-sañcetanā*], coscienza [*viññāṇa*]). (16) La condizione della facoltà indica, parlando in generale, l'insieme delle possibilità e capacità di uno specifico individuo (l'opera descrive 20 di queste facoltà o capacità, tutte di qualità e potenzialità variabile da individuo a individuo). (17) La condizione-jhāna fa riferimento ai sette fattori condizionali del pensiero-concezione, pensiero discorsivo, interesse, gioia, tristezza, indifferenza, concentrazione. (18) La condizione del passaggio indica quell'insieme di modalità o fattori attraverso cui sfuggire ad una data costituzione o "fissazione" (solitamente, negativa); l'opera indica ben 12 fattori: conoscenza o retta comprensione, pensiero-concezione (giusta o sbagliata), discorso retto, retta azione, retto sostentamento, energia (favorevole o contraria), consapevolezza (giusta o sbagliata), concentrazione (corretta o scorretta), erronea visione, discorso erroneo, azione erronea, erroneo sostentamento. (19) La condizione dell'associazione opera a livello dei condizionamenti della co-nascita e della mutualità in relazione a percezione, sensazione/intuizione, rappresentazione e coscienza, in quanto queste funzioni mentali possiedono una comune base fisica ed un comune oggetto. (20) La condizione-dissociazione opera nei casi di differenza tra fenomeni che non condividono la medesima base sostanziale (es., la vista e l'oggetto, l'orecchio e il suono ecc.). (21) La condizione della presenza indica il condizionamento di un fenomeno in relazione ad un altro in forza della sua presenza. (22) La condizione dell'assenza indica il caso contrario. (23) La condizione-disapparenze vale come il condizionamento dell'assenza. (24) La condizione-non disapparenza, invece, vale come il condizionamento della presenza.

di rinascita (*jāti*), (12) del condizionamento della rinascita su vecchiaia e morte (*jarā-marāṇa*). Come si vede, la formulazione più antica mantiene ancora un prospetto descrittivo-interpretativo tagliato sulla singolarità e, con ogni probabilità, sulla individualità (umana). Successivamente, però, questa concezione andrà sviluppandosi fino ad abbracciare l'intero regno del vivente e dell'ambiente.

Nel suo libro *Science and Religion* (1965), il maestro Daisaku Ikeda fa esplicito riferimento alla tradizione dell'Abhidharma ricostruendo la visione cosmica del Buddismo ed introducendo la nozione di origine dipendente, sia per spiegare la concezione buddista non-creazionista sia per illustrare, in prospettiva generalizzata, il significato e la valenza della dottrina dell'origine dipendente. Le quattro idee chiave della cosmologia espressa nell'Abhidharma sembrano, in un modo o nell'altro, trovare conferma negli avanzamenti delle ricerche scientifiche e speculative sul cosmo; queste idee sono: (1) che, in virtù della dottrina dell'origine dipendente, il cosmo non ha 'Creatore' o che, comunque, la "fonte creativa" è fusa essa stessa con il processo di creazione, e parte di esso (per il Buddismo di Nichiren, questa fonte è *Myōhō*, la Legge mistica); (2) che l'universo è illimitato sia in termini spaziali e temporali che in termini di realizzazione ed espressione della Vita (con innumerevoli pianeti simili al nostro); (3) che l'universo include diversi regni e dimensioni d'esistenza, con diverse forme di espressione vitale e spirituale; (4) che esiste un ciclo di eterna rinascita che vale tanto per le entità insenzienti quanto per il vivente tutto (ed attraverso cui una dottrina come quella del Big Bang si può interpretare come dottrina dell'inizio, "per Big Bang", di un nuovo ciclo di nascita-formazione, stabilizzazione-crescita, declino-distruzione, annientamento-(ritorno alla) vacuità. Nel volume in questione, Ikeda fa riferimento a più riprese al concetto di origine dipendente, ad esempio trattando di biologia ed ereditarietà, richiamando la tradizionale concezione buddista del condizionamento, in special modo della relazionalità o, di ciò che nel Buddismo giapponese può dirsi *kenzoku-myō*, «legame mistico»⁶⁴; o trattando del concetto di vacuità ([sans., *śūnyatā*; giapp., *kū*] in special modo riferendo dell'insegnamento di Nāgārjuna), da lui intrecciato strettamente al tema dell'interdipendenza ed all'antica dottrina della dodecupla catena della causalità (per cui tutti i fenomeni, in quanto non-sostanziali, nascono in virtù della *relazione* con gli altri fenomeni).

Possiamo dire che, per il Buddismo, il regno della vita è una rete relazionale di mutua condizionalità ed interdipendenza, in perpetuo divenire ed in perpetua trasformazione, ove ogni essere o ente influenza ogni altro essere o ente. Ne influenza il progresso, la stagnazione o la distruzione; ne favorisce il perfezionamento, il mantenimento o la rovina; ne condiziona la nascita, la maturazione/invecchiamento, la malattia/salute e la morte. Viviamo ed esistiamo entro una complessa rete di interdipendenza e mutualità, in relazione con gli esseri umani e gli animali, con la natura ed i fenomeni naturali e cosmici; con tutte le cose, vicine e lontane. La natura tutta è *entità relazionale*. La vita stessa, che «[...] è nello stesso tempo creatrice e creata»⁶⁵, è entità relazionale, entità "in perpetua dipendenza da" ed, allo stesso tempo, "in perpetuo sostegno di".

'Relazione' come interdipendenza, 'relazione' come armonia e 'relazione' come non-dualità: queste le tre modalità fondamentali con cui leggere nella chiave del Buddismo di

⁶⁴ Cfr., SR, p. 488 e sgg.

⁶⁵ D. Ikeda, *La vita mistero prezioso*, cit., p. 16.

Nichiren Daishonin tanto l'entità vera della vita e di tutti i fenomeni, quanto la modalità pratica attraverso cui l'esser umano deve mirare al suo perfezionamento ed alla sua realizzazione: la modalità della ricerca dell'armonia – dell'armonia con la Legge mistica, dell'armonia di mente e corpo (per il principio di *shiki-shin funi*), dell'armonia con gli altri esseri umani e tra i diversi popoli (armonia della pace o *kosen rufu*), dell'armonia di individuo e ambiente (per il principio di *eshō funi*).

«Il credo buddista insegna che l'uomo non è creato né guidato da una sola divinità, ma da tutte le cose, da tutti i fattori causali e condizionanti che circondano la sua esistenza fisica. Poiché egli gode dell'interdipendenza con gli altri fenomeni e del sostegno che questi gli accordano, è giusto che l'uomo faccia tutto il possibile per ricambiare questi doni, avendo cura e rispetto per le altre espressioni del creato. Tale infatti è il concetto che si situa dietro la norma buddista che vieta di uccidere. Superiore per molti aspetti [...] alle altre creature, l'uomo dovrebbe esserne l'avveduto protettore, non lo spietato e inflessibile persecutore»⁶⁶.

Il regno della vita è portatore di dignità intrinseca⁶⁷. Da qui, l'estensione del principio di "Non uccidere" a tutto il regno del vivente. Al riguardo, nello scritto del 1262, *Cosa significa offendere la Legge*, Nichiren Daishonin scrive:

«L'azione che causa la rinascita in questo inferno è togliere la vita. Anche se si uccide solo un minuscolo insetto, come un grillo talpa, una formica, una zanzara o un tafano, se non ci si pente, si cadrà immancabilmente in questo inferno; è sicuro come il fatto che un ago, per quanto piccolo, se appoggiato sulla superficie dell'acqua, affonderà. E, se qualcuno, pur essendosi pentito, continua a commettere la stessa colpa, sarà molto difficile che possa sfuggire alla punizione, anche se dovesse pentirsi per una seconda volta. // [...] E ancor più certo è il destino di coloro che tutti i giorni ammazzano gli uccelli e i cervi sulle colline e nei prati, o i pesci e i molluschi nei fiumi e nei mari, o che, ancor peggio, giungono a uccidere buoi, cavalli o esseri umani!»⁶⁸.

Per parte sua, Bergoglio approccia la questione dalla prospettiva del cuore umano: «Non può essere autentico – osserva – un sentimento di intima unione con gli altri esseri della natura, se nello stesso tempo nel cuore non c'è tenerezza, compassione e preoccupazione per gli esseri umani»⁶⁹. E ancora: «Il cuore è uno solo e la stessa miseria che porta a

⁶⁶ CA, p. 72 [Ikeda]. Nello stesso volume, ancora Ikeda: «[...] in molti animali io colgo segni di attaccamento affettivo e di intelligenza assai più che istintiva, con particolare riferimento ai legami che si instaurano tra genitore e prole, o tra il maschio e la sua compagna. Spesso questo affetto sembra essere assai più sviluppato di quanto non sia nell'uomo. Gli animali hanno molto in comune con noi e anche parecchio da insegnarci ed è questo uno dei motivi preminenti che deve indurci a tutelarli» (p. 70).

⁶⁷ «Riconoscere la natura non come oggetto di sfruttamento ma come portatrice di diritti rappresenta un cambiamento fondamentale per la civiltà umana» (D. Ikeda, *Verso una nuova era di dialogo*, cit., p. 17).

⁶⁸ RSND2, p. 231 e 232.

⁶⁹ LS, p. 113 (§ 91).

maltrattare un animale non tarda a manifestarsi nella relazione con le altre persone. Ogni maltrattamento verso qualsiasi creatura "è contrario alla dignità umana"⁷⁰.

3. Della "radice umana della crisi ecologica"

In apertura di commentario abbiamo salutato positivamente il cambio di prospettiva proposto da Bergoglio sulla natura (da matrigna a madre e sorella, e da semplice *physis a oikos*), un'oscillazione interpretativa riguardante non solo il testo della *Genesi* ma la teologia cristiana stessa. Qualcosa di analogo possiamo trovare anche mettendo a confronto alcuni passaggi del Sūtra del Loto e del Gosho con alcune relative interpretazioni sviluppatesi nel tempo. La «casa» della nota parabola della casa in fiamme contenuta nel testo del Sūtra (Cap. III, *Parabola*) è metafora del mondo e della natura, in cui non c'è salvezza nelle epoche presenti e future, perché luogo di illusione, di degrado morale e male, di distruzione⁷¹.

Lo stesso Nichiren Daishonin non manca di esprimersi in termini categorici:

«Il Sutra di Maya recita: "Immagina, per esempio, un gregge di pecore condotto al macello da un chandala. La vita umana è esattamente uguale: si avvicina, passo dopo passo, al luogo della sua morte». Il Sutra del Loto afferma: «Non vi è salvezza nel triplice mondo; esso è come una casa in fiamme, pieno di innumerevoli sofferenze, un luogo che incute timore". Con questi passi dei sutra il nostro compassionevole padre, l'Onorato dal Mondo di Grande Illuminazione, ammonisce i suoi figli ignoranti, le persone comuni dell'ultima epoca. Nonostante ciò, essi non si impressionano nemmeno per un istante, né concepiscono, per un solo momento, il desiderio di raggiungere la via. Impiegano il tempo affannandosi ad accumulare vesti per adornare i propri corpi che, se abbandonati nei campi, verrebbero denudati in una notte⁷²»

⁷⁰ *Ibidem* (§ 92).

⁷¹ Questa casa, vecchia e cadente,/ apparteneva a un uomo/ che si era recato in un luogo vicino;/ non era partito da molto tempo/ quando un incendio/ scoppiò improvvisamente nella casa.// In un lampo le fiamme/ si levarono imponenti da ogni lato.// Le travi di colmo, i pilastri, le travi dei soffitti/ si fracassarono con un boato,/ si ruppero in due e caddero giù a pezzi/ mentre muri e pareti divisorie crollavano.// I vari demoni e gli spiriti/ levarono alti gemiti,/ i falchi, le aquile e gli altri uccelli,/ i demoni kumbhanda,/ erano tutti atterriti, terrorizzati/ e non sapevano come fuggire.// [...]// Gli sciacalli e i loro simili/ a questo punto erano già morti/ e le belve di taglia maggiore/ se ne disputavano le spoglie.// [...]// Tale era lo stato della casa,/ veramente spaventoso e terribile;/ danni irreparabili, la rovina del fuoco,/ molti mali, non uno soltanto, vi gravavano sopra.// In quel momento il padrone del palazzo/ si trovava fuori dal cancello,/ allorché udì qualcuno dire:/ "Qualche istante fa i tuoi figli/ sono entrati nel palazzo/ per giocare.// Sono molto giovani e incapaci di comprendere;/ ora saranno completamente assorbiti dai loro giochi".// Udito ciò, il ricco/ corse allarmato dentro il palazzo che bruciava,/ deciso a salvare i figli e a impedire che morissero tra le fiamme. *Il Sutra del Loto*, a cura di A. Miglionico, C. Micheli, S. Notari, Esperia, Milano 1998 (ingl., *The Lotus Sutra*, a cura di B. Watson, Columbia University Press, New York 1993), pp. 83-84.

⁷² RSND1, p. 791 (gosho, *Non c'è salvezza nel triplice mondo*).

D'altra parte, il corpus dottrinale e pratico buddista supporta una concezione sensibilmente differente, come abbiamo visto. Ed Ikeda vi fa pieno riferimento, trasformando il significato della parabola della casa in fiamme, e l'immagine del mondo "senza salvezza", in due chiavi per rafforzare il significato dell'impegno buddista nel mondo, e la validità della via dell'emancipazione spirituale come purificazione e trasformazione delle circostanze, dell'ambiente, del tempo.

Così, anche il Buddismo invita ad una «conversione ecologica».

«La devastazione della psiche umana è di per sé più terribile della distruzione dell'ambiente naturale»⁷³. E la "distruzione dell'ambiente naturale" "devasta la psiche umana":

«[Ikeda] Gli individui manifestano la marcata tendenza a dimenticare che la loro essenza si basa sull'armonia e sull'ordine della materia presenti nel mondo naturale, e che le loro funzioni mentali rispecchiano l'armonia e i ritmi di quello stesso ordine. Quando essi compromettono gravemente la Natura o la ricreano a loro piacimento, di fatto esercitano un potere distruttivo sul proprio corpo e sulla propria mente»⁷⁴.

La crisi ecologica è certamente crisi dell'essere umano, crisi che ha radici nel cuore umano. È «lo squilibrio interiore che affligge l'umanità» ad aver «provocato lo squilibrio in seno alla società e all'ambiente [...]»⁷⁵. Il Buddismo riconosce e afferma ciò con forza, già al livello fondamentale di quella *logica simbiotica* che caratterizza l'approccio e la sensibilità orientale più genuina. Se un'ecologia separata dall'uomo è inconcepibile ed insensata, allo stesso modo, quella posizione di superiorità dell'essere umano che anche il Buddismo (soprattutto Mahāyāna) riconosce (in capacità tecniche, culturali e spirituali, ma anche superiorità negativa in capacità manipolatorie, regressive e distruttive), rende insensato ed inconcepibile separare il problema ecologico dal sentire, dalla condotta e dalla responsabilità umana.

«[Ikeda] La volontà di piegare le masse al volere di un singolo trasforma l'uomo nella più cinica e crudele delle bestie. Al contrario, il sacrificio personale operato per il benessere e la felicità di molti converte l'uomo e il suo mondo in un quid d'ineffabile bellezza. Non possiamo non rendercene conto. E una volta compreso questo dato fondamentale, dobbiamo fare appello a tutte le nostre forze per stimolare nel pensiero di ognuno la rivoluzione interiore – la *rivoluzione umana* – capace di allontanare l'uomo dalla crudeltà e dalla distruzione e di spingerlo sulla via della compassione e dell'altruismo»⁷⁶.

⁷³ CA, p. 135.

⁷⁴ Ivi, p. 185.

⁷⁵ Ivi, p. 177.

⁷⁶ Ivi, p. 92; in corsivo nel testo.

È alla luce di ciò che un'etica ecologica buddista si esprime immancabilmente come e attraverso un'etica della virtù⁷⁷; e non un'etica della virtù del (semplice) comportamento, ma dell'espressione del carattere e dello spirito, ovvero della persona tutta. E da ciò la centralità tematica dell'emancipazione spirituale nell'intreccio con l'idea di una riforma sociale integrale. Infatti, alla risoluzione delle emergenze ecologiche non basta l'approccio di una nuova deontologia. Come rivela lo stesso Francesco, utilizzando l'espressione "conversione ecologica", ciò che è necessario oggi è la profonda rivoluzione dei cuori. Non semplicemente "azioni opportune o sagge": occorrono *persone sagge*, allora la continuità di azioni sagge e opportune sarà garantita ed espressa nel modo più significativo. Non semplicemente "azioni compassionevoli": occorrono *persone compassionevoli*, allora il mondo cambierà.

«La cultura ecologica – scrive Bergoglio – non si può ridurre a una serie di risposte urgenti e parziali ai problemi che si presentano riguardo al degrado ambientale, all'esaurimento delle riserve naturali e all'inquinamento. Dovrebbe essere uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico»⁷⁸. È tra queste pagine che si sviluppa la sua dura critica alla tecnoscienza ed al paradigma tecnocratico. Principale riferimento filosofico di fondo, il *Das Ende der Neuzeit* di Romano Guardini. Bergoglio mostra di appoggiarne il punto di vista critico, e non solo sulla moderna deriva tecnocratica, bensì alla sua più generale critica della modernità⁷⁹. Si tratta di una scelta in parte sorprendente (considerando il dibattito che l'opera di Guardini ha suscitato in ambito filosofico-teologico). Ma, qui, quel che ci interessa è l'effetto di arricchimento della "tessitura argomentativa" prodotta attraverso i passaggi guardiniani richiamati (posti in relazione "dialettica" con opere quali la lettera enciclica *Centesimus annus* [1991] di Giovanni Paolo II). È anzitutto la «potenza della tecnologia» a porci dinanzi a un bivio – esordisce Bergoglio avviando la prima sezione del capitolo intitolato *La radice umana della crisi ecologica* –, anzitutto grazie agli innumerevoli cambiamenti positivi, specialmente nell'ambito della medicina, dell'ingegneria e delle comunicazioni, verso cui non si può che esprimere "apprezzamento" e "gratitudine"... da estendere, oggi, anche «a scienziati e tecnici che hanno elaborato alternative per uno sviluppo sostenibile»⁸⁰. Bergoglio riconosce che «la tecnoscienza, ben orientata, è in grado non solo di produrre cose realmente preziose per migliorare la qualità della vita dell'essere umano» ma «è anche capace di produrre il bello e di far compiere all'essere umano, immerso nel mondo materiale, il "salto" nell'ambito della bellezza»⁸¹. «Tuttavia –

⁷⁷ Cfr., Pragati Sahni, *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtues Approach*, cit.

⁷⁸ LS, p. 126 (§ 111).

⁷⁹ Cfr., *ivi*, in part., p. 128 (§ 115) e pp. 179-180 (§ 203).

⁸⁰ LS, p. 120 (§ 102).

⁸¹ *Ibidem* (§ 103).

prosegue – non possiamo ignorare che l'energia nucleare, la biotecnologia, l'informatica, la conoscenza del nostro stesso DNA e altre potenzialità che abbiamo acquistato ci offrono un tremendo potere»⁸². Epperò, i rischi della tecnoscienza non sono legati al solo «tremendo potere» della conoscenza, bensì al «tremendo pericolo» – potremmo dire – della falsa competenza («non siamo stati educati al retto uso della potenza» [Guardini]⁸³); dell'intrinseca debolezza e instabilità umana (la libertà dell'uomo «si ammalia quando si consegna alle forze cieche dell'inconscio, dei bisogni immediati, dell'egoismo, della violenza brutale»⁸⁴); della falsa coscienza e distorsione ideologica («l'umanità ha assunto la tecnologia e il suo sviluppo *insieme ad un paradigma omogeneo e unidimensionale*»⁸⁵); dell'implicita, in certa parte inconsapevole, distorsione dello stile di vita e diminuzione della libertà e della capacità e autonomia decisionale («il paradigma tecnocratico è diventato così dominante, che è molto difficile prescindere dalle sue risorse, e ancora più difficile prescindere dalle sue risorse, e ancora più difficile è utilizzare le sue risorse senza essere dominati dalla sua logica»⁸⁶); della perdita della visione integrata e d'insieme e dello «svuotamento etico» («[...] non si possono nemmeno riconoscere dei veri orizzonti etici di riferimento; la vita diventa un abbandonarsi alle circostanze condizionate dalla tecnica, intesa come la principale risorsa per interpretare l'esistenza»⁸⁷). Fatti concreti quali «il degrado ambientale, l'ansia, la perdita del senso della vita e del vivere insieme» costituiscono prova evidente – spiega Bergoglio citando *l'Evangelii gaudium* (del 24 novembre 2013) – che «la realtà è superiore all'idea»⁸⁸. L'uomo può comunque ancora intervenire, in favore di un progresso «più sano, più umano, più sociale e più integrale»⁸⁹, rallentando la marcia e recuperando il senso della vita, la sua profondità⁹⁰.

La critica della tecnoscienza e del paradigma tecnocratico e scientifico di Ikeda possiede un andamento argomentativo accostabile. Anch'egli riconosce il valore positivo del progresso scientifico e tecnologico. Anch'egli vede la paradossalità della situazione contemporanea che lo straordinario progresso scientifico ha reso tanto gravida di ricchezze ed opportunità di benessere e soddisfazione per l'uomo quanto alienante, oppressiva e con un inedito scenario di prossima annichilazione e distruzione⁹¹. Nel suo *Science and Religion* individua nel cuore umano – caratterizzato dall'intrinseca doppiezza di positività e negatività, di bontà e malvagità – la *causa perpetua* del potenziale

⁸² *Ibidem* (§ 104).

⁸³ Cfr., *ivi*, p. 121 (§ 105).

⁸⁴ *Ivi*, pp. 121-122.

⁸⁵ *Ivi*, p. 122 (§ 106); in corsivo nel testo.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 123-124 (§ 108).

⁸⁷ *Ivi*, p. 126 (§ 110); punteggi. legg. modif.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem* (§ 112).

⁹⁰ Cfr., p. 127-128 (§§ 113-114).

⁹¹ Cfr., SR.

distruttivo del sapere tecno-scientifico e dell'ideologia tecnocratica. Senza mezzi termini, il maestro buddista afferma che solo la religione può aiutare l'uomo a sviluppare forza interiore e saggezza per governare il cuore mantenendolo orientato verso la positività costruttiva e la bontà, così da scongiurare (in special modo) la minaccia della bomba atomica. Di fatto, il progresso scientifico «rivela una caratteristica contraddittoria incoraggiando la possibilità dello sviluppo umano ed, allo stesso tempo, distruggendo o portando via la soggettività dell'uomo»⁹². Il problema della grave situazione ambientale provocata dal progresso tecnologico e dalla sua cieca applicazione si salda circolarmente al problema della deriva spirituale e morale. La sola via per risolverli è che «i singoli esseri umani e le organizzazioni approfondiscano la loro comprensione delle leggi basilari della vita così da rendere possibile ai viventi di vivere in accordo con tali leggi»⁹³. «I valori base di una civilizzazione devono camminare di pari passo con i valori dei singoli esseri umani che costituiscono tale civilizzazione»⁹⁴. Tra le proposte di pace presentate da questo maestro, è quella del 1997 a contenere la denuncia più lucida e dura della *disumanizzazione* causata al progresso della civilizzazione tecnico-scientifica in cui si annida il cancro della distruzione ambientale e della crisi dell'umanità. Egli riprende e fa suo il già citato *Human Development Report 1996* dell'UNDP, ove, tra le altre cose, si dichiara che le disparità economiche tra Nord e Sud del mondo si stanno trasformando da *inique a disumane*, e proprio a causa dell'unilaterale ideologia del progresso, le cui modalità di crescita son diventate insostenibili, del tutto inadeguate e, appunto disumane (ripetiamo: crescita senza opportunità [disoccupazione], crescita spietata [disparità ricchi/poveri], crescita muta [non democratizzazione], crescita senza radici [annullamento delle identità etniche], crescita senza futuro [consumo distruttivo]). Le modalità di crescita sottese all'ideologia del progresso son diventate insostenibili e inadeguate. Questa ideologia ha una considerevole parte di responsabilità (diretta e indiretta) sia nell'emergenza alimentare che colpisce svariate centinaia di milioni di persone sia nell'incontrollato sovrappopolamento mondiale sia, ancora, nell'esponenziale aumento di devastanti conflitti in ogni parte del mondo⁹⁵.

Per Bergoglio, l'errore fondamentale riguarda la distorta "lettura" della posizione dell'uomo nel mondo, secondo l'antropocentrismo moderno. Il suo tecnocentrismo, antepoendo la tecnica alla realtà, non solo impedisce di sentire la natura «come norma valida, [...] come vivente rifugio» (Guardini) e di percepire che «tutto è connesso»⁹⁶, ma porta l'uomo a non comprendere «in maniera adeguata sé stesso» ed a finire «per contraddire la propria

⁹² Ivi, p. 286; tr. it. mia.

⁹³ D. Ikeda, *Buddhism: The Living Philosophy*, The East Publications, Inc., Tokyo 1974, p. 9; tr. it. mia.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Cfr., D. Ikeda, *La pace attraverso il dialogo*, cit., p. 367 e sgg.

⁹⁶ LS, p. 129 (§ 117).

realtà»⁹⁷. L'uomo si pone come «fattore esterno» rispetto alla natura, di fatto mancando di rispettare «l'integrità del creato»⁹⁸, mancando di «equilibrio» nei suoi interventi sulla natura⁹⁹. (Difficile, per Bergoglio, emettere un giudizio generale sugli OGM, ma si deve tener conto sia che i processi di mutazione genetica avvengono ad un ritmo ben più lento, sia che l'introduzione di coltivazioni transgenetiche ha determinato una ingiusta concentrazione di terre produttive nelle mani di pochi e «una progressiva scomparsa dei piccoli produttori»¹⁰⁰). Addirittura, l'uomo si sostituisce a Dio finendo «col provocare la ribellione della natura» (Giovanni Paolo II).

Sovente, Ikeda, articolando il suo punto di vista sull'ambiente, si rifà all'opera giovanile di Tsunesaburo Makiguchi – filosofo dell'educazione e primo presidente della SGI. Richiamando la *Geografia della vita umana (Jinsei chirigaku, 1903)* di questi, nella proposta di pace del 2005 spiega che Makiguchi «definiva otto modalità di interazione spirituale fra gli esseri umani e il loro ambiente circostante: cognitiva, utilitaristica, scientifica, estetica, morale, empatica, pubblica e religiosa. Di queste, le prime cinque tendono a vedere l'ambiente puramente come un oggetto diverso da sé, come mero materiale esperienziale per accrescere la propria conoscenza del mondo. Nelle ultime tre, invece, l'ambiente è inteso come parte del mondo, esattamente come siamo noi. Makiguchi riteneva che queste forme d'interrelazione più intima con l'ambiente potessero aiutarci a sviluppare la nostra vita emotiva e la nostra personalità: «Si può ritenere che la qualità delle interazioni fra gli esseri umani e il mondo che li circonda dipenda anzitutto dalle qualità soggettive del singolo. È grazie alle nostre varie interazioni col mondo che raggiungiamo uno sviluppo pienamente equilibrato. Se così stanno le cose, il mondo che ci circonda, e in particolare la natura, è veramente la nostra luce, la nostra guida, il nostro consolatore, e costruire una molteplicità di interazioni con la natura diventa essenziale per affrontare con successo le infinite vicissitudini della vita. Possiamo affermare che la nostra felicità nella vita è davvero proporzionale all'ampiezza e alla profondità della nostra relazione con la natura»¹⁰¹. Dietro questo richiamo al pensiero di Makiguchi non leggiamo il semplice invito ad abbracciare una visione più aperta ed olistica ma una sollecitazione alla riforma profonda, a quella che Bergoglio chiama felicemente «conversione ecologica». (Non è certo a caso che proprio in questa proposta di pace Ikeda richiami la figura del «santo patrono dell'ecologia» Francesco d'Assisi!). Come detto in precedenza, questa sollecitazione, anche nel Buddismo trova radice interpretando la peculiare posizione

⁹⁷ Ivi, p. 128 (§ 115).

⁹⁸ Cfr., ivi, p. 137 (§ 130).

⁹⁹ Cfr., ivi, pp. 138-139 (§§ 132-134).

¹⁰⁰ Ivi, p. 140 (§ 134) [cit. rif., Commissione Episcopale della Pastorale Sociale dell'Argentina, *Una tierra para todos*, giugno 2005, p. 19].

¹⁰¹ D. Ikeda, *Verso una nuova era di dialogo*, cit. [testo citato da: T. Makiguchi, *A Geography of Human Life*, ed. D. Bethel, Caddo Gap Press, San Francisco (CA) 2002 (orig., T. M., *Jinsei chirigaku*, in *Makiguchi Tsunesaburo zenshū*, voll. I-II, Daisan Bunmeisha, Tokyo 1983), p. 31].

dell'uomo rispetto al mondo (non di «padrone», ma di «mediatore»¹⁰²), da una parte, e nella realtà della trasformazione ed emancipazione spirituale che proprio nel mondo trova realizzazione, dall'altra.

L'alternativa del tecnocentrismo non è il biocentrismo, osserva Bergoglio. E non solo perché la natura non è realtà uniforme, e l'uomo vi occupa una posizione del tutto peculiare. «Se – infatti – la crisi ecologica è un emergere o una manifestazione esterna della crisi etica, cultura e spirituale della modernità, non possiamo illuderci di risanare la nostra relazione con la natura e l'ambiente senza risanare tutte le relazioni umane fondamentali»¹⁰³. Un «antropologismo deviato» non può che dare vita ad «uno stile di vita deviato».

È qui che si innesta la critica di Bergoglio a quella deriva del «relativismo pratico che caratterizza la nostra epoca»¹⁰⁴.

«La cultura del relativismo è la stessa patologia che spinge una persona ad approfittare di un'altra e trattarla come un mero oggetto, obbligandola a lavori forzati, o riducendola in schiavitù a causa di un debito. È la stessa logica che porta a sfruttare sessualmente i bambini, o ad abbandonare gli anziani che non servono ai propri interessi. È anche la logica interna di chi afferma: lasciamo che le forze invisibili del mercato regolino l'economia, perché i loro effetti sulla società e sulla natura sono danni inevitabili. Se non ci sono verità oggettive né principi stabili, al di fuori della soddisfazione delle proprie aspirazioni e delle necessità immediate, che limiti possono avere la tratta degli esseri umani, la criminalità organizzata, il narcotraffico, il commercio di diamanti insanguinati e di pelli di animali in via di estinzione?»¹⁰⁵

Sovente, il maestro buddista Ikeda ha trattato il tema del relativismo culturale in connessione al tema dell'imperialismo culturale, quale sua controparte, quale conseguenza in un modo o nell'altro del suo tracollo. «Recentemente – scrive nella proposta di pace del 1988, (*Comprensione culturale e disarmo: gli elementi strutturali della pace mondiale*) – [...] ha cominciato ad acquisire credito l'opinione che l'approccio relativistico alla cultura abbia privato gli occidentali della loro autostima, causandone addirittura il decadimento morale»¹⁰⁶. La fonte del tracollo spirituale occidentale risiederebbe nel binomio assolutistico monismo/materialismo. In alternativa agli estremi devianti dell'imperialismo culturale e del relativismo culturale egli propone la "terza via" di una «civiltà globale», «i cui valori fondamentali – spiega – sono la tolleranza e la coesistenza»¹⁰⁷ ed i cui standard valutativi si basano su valori quali la giustizia, la bontà, la cultura e la bellezza.

¹⁰² Cfr., CA, p. 191.

¹⁰³ LS, p. 130 (§ 119).

¹⁰⁴ Ivi, pp. 131-132 (§ 122).

¹⁰⁵ Ivi, p. 132 (§ 123).

¹⁰⁶ D. Ikeda, *La pace attraverso il dialogo*, cit., p. 108

¹⁰⁷ D. Ikeda, *Per il bene della pace*, cit., p. 80.

Per Bergoglio, quella "corruzione della cultura" rappresentata dal relativismo culturale indebolisce considerevolmente la possibilità e forza di cambiamento della politica e della legge sui problemi ambientali e sociali che oggi ci colpiscono. Ma la chiave del rinnovamento da lui non è vista in una "semplice" riforma culturale e spirituale separata dal mondo, puramente interiore; piuttosto, dalla trasformazione spirituale e culturale attraverso un ritorno alla vita "a dimensione umana", ed alla vita sociale, per mezzo dell'impegno nel lavoro. «Il lavoro – scrive – dovrebbe essere l'ambito di questo multiforme sviluppo personale, dove si mettono in gioco molte dimensioni della vita: la creatività, la proiezione nel futuro, lo sviluppo delle capacità, l'esercizio dei valori, la comunicazione con gli altri, un atteggiamento di adorazione»¹⁰⁸; «non si deve cercare di sostituire sempre più il lavoro umano con il progresso tecnologico: così facendo l'umanità danneggerebbe sé stessa; il lavoro è una necessità, è parte del senso della vita su questa terra [...]»¹⁰⁹. Qui troviamo ancora un motivo di vicinanza al punto di vista del Buddismo di Nichiren Daishonin, per il quale «il vero sentiero consiste negli affari di questo mondo»¹¹⁰. Non solo è rimarcato che la "via religiosa" deve praticarsi come vita sociale e come quotidianità, ma proprio il lavoro deve costituire un fulcro per la propria crescita spirituale e morale. In tal senso dobbiamo interpretare ed applicare le parole che Nichiren indirizza al suo discepolo Shijō Kingo nel goshō *I tre tipi di tesori*, del 1277: «Vivi in modo che tutte le persone di Kamakura lodino Nakatsukasa Saburo Saemon-no-jō per la devozione al suo signore, al Buddismo e per il suo rispetto e attenzione nei confronti degli altri. [...] Il vero significato dell'apparizione in questo mondo del Buddha Shakyamuni, il signore degli insegnamenti, sta nel suo comportamento da essere umano»¹¹¹. Anche Ikeda individua nel lavoro la fondamentale via della realizzazione umana e del progresso della società. In mancanza della "via della realizzazione nel lavoro", non solo è a rischio la dignità umana in quanto tale ma la sicurezza e stabilità sociale stessa. Da un lato, Ikeda ricorda: «Secondo l'*Organizzazione internazionale per il lavoro (International Labour Organization, Ilo)*, il dodici per cento circa dei giovani del mondo sono disoccupati e, anche tra quelli occupati, oltre duecento milioni si trovano costretti a lavorare per meno di due dollari al giorno. La ILO avverte: "Se non si intraprendono azioni immediate ed energiche, la comunità globale si troverà di fronte al triste lascito di una generazione perduta". Una società che toglie speranza ai giovani non può aspettarsi di realizzare la sostenibilità o di creare una cultura dei diritti umani»¹¹². Da un altro lato, lo stesso Ikeda sottolinea il pericolo della forte iniquità attuale, del diffuso impoverimento, dell'incertezza

¹⁰⁸ LS, p. 135 (§ 127).

¹⁰⁹ *Ibidem* (§ 128); puntegg. legg. modif.

¹¹⁰ RSND1, p. 998 (goshō, *L'offerta del riso*).

¹¹¹ Ivi, pp. 755 e 756.

¹¹² D. Ikeda, *Compassione, saggezza e coraggio. Costruire una società globale di pace e coesistenza creativa*, in «Buddismo e società», n. 158, (2013), maggio-giugno, [pp. 2-36] p. 29.

ed instabilità personale e delle società. Non si dovrebbe dimenticare «la lezione degli anni Trenta, quando il controllo eccessivo sull'economia da parte dello stato si intrecciò alla nascita del fascismo»¹¹³.

4. Per "un'ecologia integrale"

Nel Buddismo, specialmente Mahāyāna, non solo piano etico e piano religioso si intrecciano e fondono (come l'etica dell'agire virtuoso influenza ed è parte della stessa pratica religiosa che ricerca l'affrancamento dalle sofferenze e l'illuminazione, così è la pratica e la ricerca religiosa a rendere possibile l'esercizio continuo dell'etica dell'agire virtuoso). Si fondono anche piano religioso e piano sociale, piano economico e piano culturale. «Il Buddismo non esiste separato dalla società, si manifesta nella società e questa, a sua volta riflette il Buddismo»¹¹⁴. Dunque, la saggezza per comprendere le verità fondamentali della vita ed il cammino della propria emancipazione è la stessa saggezza a cui le persone comuni (che, fondamentale, sono Budda) devono attingere per la felicità degli altri, per trasformare la società, per creare un'epoca di pace. Questo è l'apporto di visione che il Buddismo può offrire appoggiando l'idea di un'ecologia integrale. Da parte sua, Bergoglio sottolinea che «non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale»¹¹⁵; e «le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura»¹¹⁶.

Secondo Ikeda, un approccio integrale all'ecologia è possibile solamente attraverso la sensibilità religiosa, ovvero attraverso l'approccio interdisciplinare dei saperi e delle arti *illuminato dalla religiosità o umanesimo religioso*: «La religione è un tipo di scienza che realizza uno studio speciale della "vita" umana», più completo della scienza, poiché questa pur differenziandosi nei diversi ambiti della fisica, genetica, psicologia e via discorrendo, tratta tendenzialmente «il mutamento fenomenico della vita» entro la sola «sfera materiale»¹¹⁷; essa non riesca ad abbracciare la vita nel suo insieme. Pur mostrando di essere in linea con questa concezione, Bergoglio pare qui porre maggiormente l'accento sull'atteggiamento semplificatorio imposto da una certa "razionalità economica" e dalla crescita economica stessa. Occorre un'«ecologia economica»¹¹⁸ tanto quanto un'«ecologia

¹¹³ D. Ikeda, *Verso la competizione umanitaria: una nuova corrente nella storia*, in «Buddismo e Società», n. 134, (2009), maggio-giugno, [pp. 28-67] p. 34.

¹¹⁴ D. Ikeda, *La saggezza del Sutra del Loto*, vol. 1, Esperia, Milano 1999, p. 78.

¹¹⁵ LS, p. 143 (§ 139).

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ SR, pp. 301-302. Un'idea analoga si trova più oltre nell'enciclica: cfr., p. 177 e sg. (§§ 199-200).

¹¹⁸ «[...] Quando si parla di "uso sostenibile" bisogna sempre introdurre una considerazione sulla capacità di rigenerazione di ogni ecosistema nei suoi diversi settori e aspetti.// D'altra parte, la crescita economica

sociale»¹¹⁹, un'«ecologia culturale»¹²⁰ ed un'«ecologia della vita quotidiana»¹²¹. A proposito della seconda, appoggiandosi alla lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) di Benedetto XVI, egli scrive: «Se tutto è in relazione, anche lo stato di salute delle istituzioni di una società comporta conseguenze per l'ambiente e per la qualità della vita: "Ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica provoca danni ambientali"»¹²². Quanto all'ecologia culturale, Bergoglio – che rivela la stretta co-appartenenza tra patrimonio storico, artistico e culturale da una parte, e patrimonio naturale dall'altra – denuncia non solo come «la visione consumistica dell'essere umano [...] tende a rendere omogenee le culture e a indebolire l'immensa varietà culturale»¹²³, ma come «molte forme di intenso sfruttamento e degrado dell'ambiente possono esaurire non solo i mezzi di sussistenza locali, ma anche le risorse sociali che hanno consentito un modo di vivere che per lungo tempo ha sostenuto un'identità culturale»¹²⁴. (Queste osservazioni paiono proprio fare eco ai contenuti di denuncia del *Rapporto sullo sviluppo umano* presentato nel 1996 dall'UNDP, in particolare se pensiamo al discorso connesso ai due lemmi della «crescita senza voce» e della «crescita senza radici»). «In questo senso – specifica Bergoglio –, è indispensabile prestare speciale attenzione alle comunità aborigene con le loro tradizioni culturali»¹²⁵. Per parte sua, Ikeda, che appoggia certamente le considerazioni qui sviluppate, ha avanzato alle NAZIONI UNITE la proposta della costituzione di un organo consultivo per il Consiglio per i diritti umani, per una trattazione più approfondita di problematiche specifiche dei diritti umani «come quelle delle minoranze o delle popolazioni aborigene»¹²⁶. Quanto al discorso dell'ecologia della vita quotidiana, Bergoglio (che tocca vari aspetti, dal degrado e rischio anonimato e isolamento delle periferie e dei grandi centri urbani all'importanza di spazi urbani verdi e curati, dall'importanza di "sentirsi a casa" negli spazi pubblici ai problemi dei trasporti pubblici e della comunicazione e via discorrendo) nota (tra le altre cose):

«La sensazione di soffocamento prodotta dalle agglomerazioni residenziali e dagli spazi ad alta densità abitativa, viene contrastata se si sviluppano relazioni umane di vicinanza e calore, se si creano comunità, se i limiti ambientali sono compensati nell'interiorità di ciascuna persona, che si sente

tende a produrre automatismi e ad omogeneizzare, al fine di semplificare i processi e ridurre i costi. Per questo è necessaria un'ecologia economica, capace di indurre a considerare la realtà in maniera più ampia» (LS, p. 144 [§§140-141]).

¹¹⁹ Cfr., *ivi*, p. 145 (§ 142).

¹²⁰ Cfr., *ivi*, pp. 146-148 (§§ 143-146).

¹²¹ Cfr., *ivi*, pp. 148-153 (§§ 147-155).

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ivi*, p. 146 (§ 144).

¹²⁴ *Ivi*, p. 147 (§ 145).

¹²⁵ *Ibidem* (§ 146).

¹²⁶ D. Ikeda, *Verso l'epoca di un nuovo popolo. Il grande cammino della pace*, in «Buddismo e Società», n. 115, (2006), marzo-aprile, [pp. 4-35] p. 21 (orig., *A New Era of the People*, Soka Gakkai, Tokyo 2006).

inserita in una rete di comunione e di appartenenza. In tal modo, qualsiasi luogo smette di essere un inferno e diventa il contesto di una vita degna. È provato inoltre che l'estrema penuria che si vive in alcuni ambienti privi di armonia, ampiezza e possibilità di integrazione, facilita il sorgere di comportamenti disumani e la manipolazione delle persone da parte di organizzazioni criminali. Per gli abitanti di quartieri periferici molto precari, l'esperienza quotidiana di passare dall'affollamento all'anonimato sociale che si vive nelle grandi città, può provocare una sensazione di sradicamento che favorisce comportamenti antisociali e violenza»¹²⁷.

Tra i lavori ikediani qui meglio accostabili vi è, forse, il libro-dialogo con Johan Galtung, *Scegliere la pace* (1995), in cui questi abbozza una sua specifica interpretazione *pratica* dell'ecologia della vita quotidiana «nell'ottica dello spirito buddista»¹²⁸. In qualche modo, il modello che presenta offre una buona base di risposta a quelle problematiche che Bergoglio solleva in chiusura di capitolo (quali parti costitutive di un'ecologia integrale), ovvero la considerazione dei diritti delle generazioni future nel legame con il «bene comune» e lo «sviluppo sostenibile»¹²⁹. Per il buddista Galtung:

«1) La misura degli insediamenti umani dovrebbe essere ridotta in modo significativo; preferibilmente a comunità di non più di cinquemila abitanti che vivano più vicini tra loro e alla natura.// 2) Gli abitanti di questi insediamenti dovrebbero cercare di essere autosufficienti dal punto di vista del cibo, del vestiario, delle case, dei materiali da costruzione, dell'istruzione e dell'assistenza sanitaria e sociale per i giovani, i vecchi, i malati e i disabili. Per rendere possibile questa autosufficienza renderla cioè riproducibile o più semplicemente durevole), ci vogliono un'agricoltura a tre dimensioni e la conversione di energia per mezzo delle biomasse, del vento, dell'energia idrica, termica e solare.// 3) Bisogna stimolare la produzione non materiale e spirituale e la sua distribuzione e consumazione. [...] La maggior parte del surplus economico dovrebbe essere destinato agli interessi culturali e spirituali piuttosto che un'ulteriore crescita economica ormai insostenibile.// 4) Le comunità dovrebbero essere collegate da sistemi di trasporti e di comunicazione collettivi eccellenti, perché pur rimanendo vicina alla natura e agli altri esseri umani, la gente deve essere libera di cambiare la sua residenza e il suo stile di vita per adattarlo alle sue preferenze»¹³⁰.

5. *Proposte concrete (su "Alcune linee di orientamento e di azione")*

Rispetto ai precedenti, i capitoli quinto e sesto dell'enciclica presentano un taglio generale più pragmatico, come del resto è nell'intento esplicito di Bergoglio, che a questo punto vuole offrire «linee di orientamento e di azione». In realtà, certe non mancano già nei primi capitoli, addirittura espresse quasi nella forma di "proposte concrete". Ad esempio, il parallelo sviluppato nel primo capitolo [§ 22] tra il funzionamento circolare degli

¹²⁷ LS, p. 149 (§§ 148-149).

¹²⁸ D. Ikeda, J. Galtung, *Scegliere la pace*, Esperia, Milano 1996 (ingl., *Choose Peace*, Pluto Press, London 1995), p. 137.

¹²⁹ Cfr., LS, pp. 153-156 (§§ 156-162).

¹³⁰ D. Ikeda, J. Galtung, *Scegliere la pace*, cit., pp. 137-138.

ecosistemi naturali [la vegetazione nutre gli erbivori, gli erbivori i carnivori ed i loro rifiuti organici concimano la terra, la quale nutre la vegetazione...] e la circolarità mancante nel sistema industriale non si risolve in una semplice tematizzazione critica del problema dell'accumulazione dei rifiuti e delle scorie, e del problema della cultura dello scarto. Egli sollecita ad affrontare la questione: «Non si è ancora riusciti – scrive – ad adottare un modello circolare di produzione che assicuri risorse per tutti e per le generazioni future, e che richiede di limitare al massimo l'uso delle risorse non rinnovabili, moderare il consumo, massimizzare l'efficienza dello sfruttamento, riutilizzare e riciclare. Affrontare tale questione sarebbe un modo di contrastare la cultura dello scarto»¹³¹. In questo caso, davvero parlare è agire. Così dicendo, Bergoglio, tende ad allinearsi ad una visione dibattuta in ambito internazionale, che vale sia come direttiva generale sia come proposta concreta. Ikeda ne parla nella sua proposta sull'ambiente del 2012 (*For a Sustainable Global Society: Learning for Empowerment and Leadership*), anno designato dall'ONU come "Anno dell'energia sostenibile per tutti". Ebbene, accanto all'introduzione di nuove tecnologie, e della loro diffusione presso quei paesi che lottano contro la povertà, per il maestro buddista si dovrebbe mirare ad una "società a zero-spreco" adottando la "filosofia" delle 3R: *ridurre, riusare, riciclare*¹³². (Di fatto, non solo «riusare» e «riciclare» compaiono nell'enciclica, anche «ridurre», e persino «decrescere» sono presenti¹³³). Un secondo esempio lo troviamo più oltre [§ 53], ancora nel primo capitolo; la seguente considerazione sembra valere, al di là del suo carattere generalizzato, come una sollecitazione determinata: «Si rende indispensabile creare un sistema normativo che includa limiti inviolabili e assicuri la protezione degli ecosistemi [...]»¹³⁴. Ed invito concreto, per quanto indiretto, può essere considerato anche il seguente (tratto dal terzo capitolo, § 112): «La liberazione dal paradigma tecnocratico imperante avviene di fatto in alcune occasioni; per esempio, quando comunità di piccoli produttori optano per sistemi di produzione meno inquinanti, sostenendo un modello di vita, di felicità e di convivialità non consumistico»¹³⁵. D'altronde – ritornando al capitolo quinto – si ritrova la sollecitazione «a programmare un'agricoltura sostenibile e diversificata, a sviluppare forme rinnovabili e poco inquinanti di energia, a incentivare una maggiore efficienza energetica, a promuovere una gestione più adeguata delle risorse forestali e marine, ad assicurare a tutti l'accesso all'acqua potabile»¹³⁶.

¹³¹ LS, pp. 71-72; cfr., p. 165 (§ 179) e p. 184 (§ 211).

¹³² Cfr., D. Ikeda, *For a Sustainable Global Society: Learning for Empowerment and Leadership*, Soka Gakkai, Tokyo 2012.

¹³³ Cfr., LS, p. 173 (§ 193).

¹³⁴ Ivi, p. 90.

¹³⁵ Ivi, pp. 126-127; puntegg. legg. modif.

¹³⁶ Ivi, p. 158 (§ 164).

Il papa appoggia lo sviluppo delle energie rinnovabili e l'abbandono "progressivo" e "senza indugio" della «tecnologia basata sui combustibili fossili, molto inquinanti» (§ 165), mentre boccia come potenziale «nuova ingiustizia» l'idea di una «internazionalizzazione dei costi ambientali» per la riduzione dell'emissione dei gas inquinanti (§ 170), e bolla come potenziale «nuova forma di speculazione» la «strategia di compravendita di "crediti di emissione"»¹³⁷ (§ 171). Dal suo punto di vista (che si accorda, ancora, a quello di Ikeda), il problema dell'inquinamento ambientale nei Paesi poveri richiede l'aiuto «dei Paesi che sono cresciuti molto a spese dell'inquinamento attuale del pianeta»¹³⁸ (§ 172); ma tale problema è comunque "secondario" presso i Paesi poveri, i quali hanno la priorità dello «sradicamento della miseria e lo sviluppo sociale dei loro abitanti», ed «al tempo stesso devono prendere in esame il livello scandaloso di consumo di alcuni settori privilegiati della loro popolazione e contrastare meglio la corruzione»¹³⁹.

Se nella recente proposta sull'ambiente del 2012 Ikeda mostra di abbracciare un'idea accostabile riguardo l'aiuto ai Paesi poveri con l'introduzione di tecnologie meno inquinanti, già al tempo del dialogo con Peccei egli rivelava una forte sollecitudine verso i Paesi più poveri; pur riconoscendo la crescente incidenza "inquinante" dei Paesi in via di sviluppo. Ad esempio, ribadiva che «le nazioni industrializzate non hanno il diritto di imporre a quelle in via di sviluppo di accantonare i loro programmi di industrializzazione; è nostro dovere tuttavia tutelare l'ambiente globale, base della vita in ogni sua espressione, ivi inclusa quella umana, per le generazioni a venire. Parallelamente, è compito dei paesi industrializzati assistere le nazioni in fase di evoluzione e crescita economica, aiutandole a conservare il necessario equilibrio tra sviluppo e protezione ambientale»¹⁴⁰.

Ancora, per Bergoglio, occorrono accordi internazionali che, nel rispetto delle sovranità degli Stati, «stabiliscano percorsi concordati per evitare catastrofi» e «quadri regolatori globali» che disciplinino tanto azioni quali lo scarico incontrollato di rifiuti inquinanti dai Paesi più ricchi agli altri paesi (§ 173) quanto la «*governance* degli oceani» (§ 174). In accordo con una sollecitazione presente nelle proposte del maestro buddista, Bergoglio domanda «lo sviluppo di istituzioni internazionali più forti ed efficacemente organizzate, con autorità designate in maniera imparziale mediante accordi tra i governi nazionali e dotate del potere di sanzionare»¹⁴¹ (§ 175). Questa gli pare la via che deve essere percorsa per la riduzione dell'inquinamento e lo sviluppo dei Paesi poveri: un'idea che va nella direzione dell'internazionalizzazione della sovranità.

Ikeda abbraccia completamente tale prospettiva. Egli non semplicemente guarda allo sviluppo e rafforzamento delle NAZIONI UNITE seguendo il modello di indirizzo ideale del

¹³⁷ Ivi, p. 161.

¹³⁸ Ivi, p. 162.

¹³⁹ Ivi, p. 161

¹⁴⁰ CA, p. 38.

¹⁴¹ LS, p. 163.

Per la pace perpetua di Immanuel Kant, ma ragiona sull'articolazione e rafforzamento interno e funzionale di determinati organismi dell'ONU, incluse le numerose ONG gravitanti in esso. Così, nel saggio *Per il bene della pace* (del 2001, ma l'idea risale al 1990) sollecita l'ONU affinché lavori alla costituzione di un nuovo «Consiglio di sicurezza dell'ambiente e dello sviluppo», concentrando la sua attenzione sullo sviluppo del 'potere gentile', sulle risorse umane e sull'*empowerment* dei "cittadini del mondo"¹⁴². Tale "cittadinanza del mondo" non dovrebbe essere "solo" imperniata di spirito umanitario e trascendere i confini di nazione, razza e religione ma «deve includere i problemi vitali della nostra epoca come l'ambiente, lo sviluppo, la pace e i diritti umani»¹⁴³. Ancora, nella proposta di pace del 2002 egli avanza tre proposte in vista del Summit mondiale sullo sviluppo sostenibile (tenuto a Johannesburg durante l'agosto dello stesso anno): «1) l'istituzione di un alto commissariato delle NAZIONI UNITE per l'ambiente, 2) la graduale unificazione dei segretariati che sovrintendono all'applicazione dei vari trattati ambientali e l'istituzione di un fondo verde globale e 3) una convenzione per lo sviluppo di energia rinnovabile»¹⁴⁴. Ritornando all'enciclica, Bergoglio prosegue sollecitando una giustizia più vigile nel verificare il rispetto delle norme, nel contrastare la corruzione ecc.; sollecitando una politica che guarda al futuro (§ 178), capace di «incoraggiare le buone pratiche, per stimolare la creatività che cerca nuove strade, per facilitare iniziative personali e collettive»¹⁴⁵ (§ 177); sollecitando la società civile a fare pressioni per «sviluppare normative, procedure e controlli più rigorosi» (§ 179); e sollecitando, ancora, azioni politiche ambientali tanto a livello internazionale quanto a livello locale (§§ 179-180). Un'ampia sezione del capitolo quinto dell'enciclica è dedicata al problema della comunicazione pubblica, sia dal lato della problematica della corruzione (§ 179, § 182) sia dal lato della discussione scientifica e politica (che deve essere "sincera" e "vera"), specialmente in materia di studi sugli impatti ambientali (§ 183): «La partecipazione [al dibattito tra parti interessate] richiede che tutti siano adeguatamente informati sui diversi aspetti e sui vari rischi e possibilità, e non si riduce alla decisione iniziale su un progetto, ma implica anche azioni di controllo o monitoraggio costante»¹⁴⁶. Quel che va proponendo qui Bergoglio è un ribaltamento di prospettiva: «Se l'informazione oggettiva porta a prevedere un danno grave e irreversibile, anche se non ci fosse una dimostrazione indiscutibile, qualunque progetto dovrebbe essere fermato o modificato; in questo modo si inverte l'onere della prova, dato che in questi casi bisogna procurare una dimostrazione

¹⁴² Cfr., D. Ikeda, *Per il bene della pace*, p. 93 e sgg.

¹⁴³ D. Ikeda, *Diffondere lo splendore della pace* [1987], in D. I., *La pace attraverso il dialogo*, cit., p. 83.

¹⁴⁴ D. Ikeda, *L'umanesimo della Via di mezzo*, cit., p. 35. Cfr., D. Ikeda, *Umanizzare la religione per creare la pace*, in «Buddismo e Società», n. 128, (2008) maggio-giugno, pp. 24-56 (orig., *Humanizing Religion, Creating Peace*, Soka Gakkai, Tokyo 2008).

¹⁴⁵ LS, p. 164.

¹⁴⁶ Ivi, p. 168.

oggettiva e decisiva che l'attività proposta non vada a procurare danni gravi all'ambiente o a quanti lo abitano»¹⁴⁷.

Come la redditività non può essere l'unico criterio dell'imprenditoria e come l'idea di progresso non può basarsi solo sui paradigmi della tecnoscienza e del consumismo, allo stesso modo «la politica non deve sottomettersi all'economia e questa non deve sottomettersi ai dettami e al paradigma efficientista della tecnocrazia»¹⁴⁸. E richiamando la grave crisi finanziaria del 2008, Francesco attacca: «Il salvataggio ad ogni costo delle banche, facendo pagare il prezzo alla popolazione, senza la ferma decisione di rivedere e riformare l'intero sistema, riafferma un dominio assoluto della finanza che non ha futuro e che potrà solo generare nuove crisi dopo una lunga, costosa e apparente cura»¹⁴⁹.

Per parte sua, sul tema, Ikeda è intervenuto in più occasioni. Severe le parole usate nella proposta di pace del 2009, *Verso la competizione umanitari: una nuova corrente della storia*:

«La crisi è stata provocata principalmente dall'impressionante progresso delle operazioni di speculazione finanziaria il cui volume, secondo varie stime, è pari a quattro volte il valore cumulativo del prodotto interno lordo mondiale. I mercati finanziari – la cui vera funzione dovrebbe essere quella di sostenere e agevolare le altre attività economiche – hanno assunto un ruolo centrale; giocatori di borsa e speculatori del mercato, individui che pensano unicamente ad accumulare guadagni e profitti senza preoccuparsi delle conseguenze, sono ormai diventati delle celebrità. L'avidità sfrenata che caratterizza il capitalismo di oggi è stata ampiamente documentata. // Come ho avuto modo di sottolineare in altre occasioni, la crisi affonda le sue radici nel culto insano per il denaro, il segno astratto e immateriale della ricchezza»¹⁵⁰.

Allo sviluppo dell'atteggiamento impersonale e dell'approccio astratto tipico dei mercati finanziari e della società di oggi ha contribuito in misura considerevole la globalizzazione. Ikeda ravvisa una stretta correlazione tra quella che lui definisce (rifacendosi a Gabriel Marcel) «spirito di astrazione» e l'arroganza ed egoismo tipici di chi insegue ciecamente il profitto. Da questo oscuro connubio è sorta quella logica della *new economy* che ha fatto esplodere «gli aspetti negativi del capitalismo come la disparità di reddito, l'instabilità del mercato del lavoro e la distruzione dell'ambiente»¹⁵¹. Il «culto insano per il denaro» quale segno astratto della realizzazione personale, del successo e della ricchezza da una parte, ed il processo di globalizzazione «sostenuto dalla *deregulation* e dall'innovazione tecnologica» dall'altra, hanno dato vita ad un vero e proprio supercapitalismo cieco. L'effetto oppressivo e l'iniquità hanno raggiunto un tale livello che Ikeda – forte anche dell'accostamento fatto da molti tra la crisi del 2008 e la Depressione del 1929 – ravvede i

¹⁴⁷ Ivi, p. 170 (§ 186).

¹⁴⁸ *Ibidem* (§ 189).

¹⁴⁹ Ivi, p. 171.

¹⁵⁰ D. Ikeda, *Verso la competizione umanitaria: una nuova corrente nella storia*, in «Buddismo e Società», n. 134, (2009), maggio-giugno, p. 28. (orig., *Toward Humanitarian Competition. A New Current in History*, Soka Gakkai, Tokyo 2009).

¹⁵¹ *Ibidem*.

rischi effettivi di una nuova insorgenza del fascismo. Non si può “castrare” la natura umana, con le sue pulsionalità e spinte all’autoaffermazione ed alla realizzazione. Ma esse possono, anzi devono, essere orientate positivamente verso il progresso sociale. Tendenze quali lo spirito competitivo possono venire trasformate in fonte di valore. È sulla base di questa convinzione che egli propone una trasformazione del tempo fondata sull’idea di «competizione umanitaria» concepita da Tsunesaburo Makiguchi¹⁵². Senza dubbio, quest’idea costituisce un caposaldo della sua visione pratica in favore della trasformazione sociale e degli stili di vita, ed in favore della stessa conversione ecologica.

6. Educazione e responsabilità ecologica (su “Educazione e spiritualità ecologica”)

Che l’Enciclica si chiuda con un capitolo sull’educazione non costituisce un riconoscimento indiretto che spiritualità e religiosità non giocano più un ruolo preminente e di guida nella formazione e maturazione della sensibilità ecologica, e nella comprensione dell’entità del problema ambientale e della connessa responsabilità umana. Piuttosto, ciò sembra rappresentare una *apertura del discorso religioso*. Tanto più che il capitolo prospetta una sorta di percorso o cammino da un “modello educativo” dall’impronta fortemente umanistica ad un vero e proprio risveglio alla religiosità cristiana. Ovviamente, nell’idea di Bergoglio, la nozione di conversione ecologica possiede entrambi questi indirizzi. Se il secondo parla in modo diretto alla comunità cristiana (§§ 216-246), il primo vale come un invito rivolto a tutte le sensibilità, le quali devono e possono unirsi sotto il segno dell’*umanesimo* (§§ 202-215). Dobbiamo raccogliere assolutamente questa sua sollecitazione.

«Manca la coscienza di un’origine comune – osserva Bergoglio –, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti»¹⁵³, ma proprio questa consapevolezza può essere il punto di inizio per «lo sviluppo di nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti e stili di vita»¹⁵⁴. Si tratta di una sfida ad un tempo «culturale», «spirituale» ed «educativa». Ecco la radice del connubio religiosità-educazione; un connubio che dà una configurazione particolare al modello educativo che Bergoglio ha in mente. Questa sua educazione umanistica deve anzitutto essere risposta a quel consumismo ossessivo («riflesso soggettivo del paradigma tecno-economico»), in cui il valore della libertà è espresso attraverso il consumo (§ 203 [rif., Guardini]); e risposta ad un tempo in cui il senso di «precarietà» e di «insicurezza» sono aumentati, favorendo «forme di egoismo collettivo» (§ 204 [rif., Giovanni Paolo II]), e generando una spirale di avidità e di vuoto riempito da oggetti «da comprare, possedere e consumare». La rinascita umanistica è possibile perché gli esseri umani pur «capaci di degradarsi fino all’estremo» restano, sempre e

¹⁵² Cfr., T. Makiguchi, *A Geography of Human Life*, cit., pp. 285-286.

¹⁵³ LS, p. 179 (§ 202).

¹⁵⁴ *Ibidem*.

comunque, in grado di ri-orientarsi al bene. Anche l'azione "contraria" rispetto alle tendenze predominanti può leggersi come espressiva di una sorta di auto-ri-educazione all'umanesimo, ed all'umanesimo attivo/attivistico. Questo pare avere in mente Bergoglio quando in più occasioni mostra di sostenere iniziative di "sovversione" e lega, a tali iniziative, tanto il discorso della responsabilità della gente comune, dei gruppi¹⁵⁵ e dei popoli in materia di degrado ambientale, quanto il discorso del valore e dell'importanza dell'iniziativa e del comportamento di ogni singola persona. In linea essenziale, la prospettiva buddista promossa da Ikeda si allinea a tale visione. La filosofia buddista della *rivoluzione umana*, che può definirsi un *umanesimo attivo*, è anzitutto filosofia della rivoluzione del singolo individuo, tanto interiore quanto del comportamento, tanto come risveglio della consapevolezza ed apertura all'altro quanto come azione in vista del bene proprio e del bene altrui e del bene collettivo. Risuona certamente qualcosa di accostabile nella sollecitazione del papa a «superare l'auto-referenzialità» (§ 208): «L'atteggiamento fondamentali di auto-trascendersi, infrangendo la coscienza isolata e l'autoreferenzialità, è la radice che rende possibile ogni cura per gli altri e per l'ambiente, e fa scaturire la reazione morale di considerare l'impatto provocato da ogni azione e da ogni decisione personale al di fuori di sé. Quando siamo capaci di superare l'individualismo, si può effettivamente produrre uno stile di vita alternativo e diventa possibile un cambiamento rilevante nella società»¹⁵⁶. Questo è l'umanesimo. È a livello dello sviluppo di questo altruismo e senso del bene comune che deve innestarsi un'educazione ambientale. Se, come abbiamo visto, Ikeda l'accoglie legandola al discorso dell'educazione alla "cittadinanza del mondo", umanitaria ed umanistica (la quale «deve includere i problemi vitali della nostra epoca come l'ambiente, lo sviluppo, la pace e i diritti umani»), il papa focalizza più l'attenzione sulle piccole grandi cose della quotidianità. Scrive: «È molto nobile – spiega – assumere il compito di avere cura del creato con piccole azioni quotidiane, ed è meraviglioso che l'educazione sia capace di motivarle fino a dar forma ad uno stile di vita. L'educazione alla responsabilità ambientale può incoraggiare vari comportamenti che hanno un'incidenza diretta e importante nella cura per l'ambiente, come evitare l'uso di materiale plastico e di carta, ridurre il consumo di acqua differenziare i rifiuti [...]»¹⁵⁷.

Nell'ambito della questione dell'emergenza ambientale e dell'ecologismo, Ikeda ha negli ultimi anni fatto sovente riferimento all'esempio di *empowerment* come stile di vita

¹⁵⁵ «Un cambiamento negli stili di vita potrebbe arrivare ad esercitare una sana pressione su coloro che detengono il potere politico, economico e sociale. È ciò che accade quando i movimenti dei consumatori riescono a far sì che si smetta di acquistare certi prodotti e così diventano efficaci per modificare il comportamento delle imprese, forandole a considerare l'impatto ambientale e i modelli di produzione» (ivi, p. 181 [§ 206]).

¹⁵⁶ LS, p. 182.

¹⁵⁷ Ivi, p. 184 (§ 211).

proprio e di rivoluzione umanistica e civica di Wangari Maathai (1940-2011), premio Nobel per la pace 2004. Il suo è un esempio di umanesimo attivo dalla valenza universale. Ha dato prova tangibile dello straordinario potenziale della gente comune, e di ciò che può emergere dal «riflettere e discutere su ciò che possiamo fare nel nostro ambiente per creare un futuro sostenibile e lavorare insieme per questo scopo»¹⁵⁸. Non solo, al 2004, il suo GREEN BELT MOVEMENT aveva piantato 30 milioni di alberi, ma proprio il suo esempio ispiratore ha permesso il successo della "Billion Tree Campaign" promossa dall'ONU tre anni più tardi, con un miliardo e novecento milioni di alberi piantati. Come osserva Maathai stessa, il suo *Green Belt Movement* è stato «strutturato in modo da evitare di spingere le persone a lavorare per gli altri ma piuttosto a lavorare con gli altri»¹⁵⁹.

È del tutto erroneo ed ingiusto pensare a questo movimento come ad una semplice "iniziativa ambientalista". In Kenya Maathai ha concepito un movimento per ispirare le persone ad assumere la responsabilità della propria vita e dell'ambiente, dell'amministrazione politico-sociale del territorio e del futuro¹⁶⁰...

Ancora Bergoglio sottolinea che, di fatto, «gli ambienti educativi sono vari» (§ 213), e tra di essi rientra la famiglia stessa, che «è il luogo della formazione integrale, dove si dispiegano i diversi aspetti, intimamente relazionati tra loro, della maturazione personale. Nella famiglia si impara a chiedere permesso senza prepotenza, a dire "grazie" come espressione di sentito apprezzamento per le cose che riceviamo, a dominare l'aggressività o l'avidità, e a chiedere scusa quando facciamo qualcosa di male. Questi piccoli gesti di sincera cortesia aiutano a costruire una cultura della vita condivisa e del rispetto per quanto ci circonda»¹⁶¹.

Riaffermare e praticare i valori dell'umanesimo, ripartire dalla vita concreta e dalla quotidianità, risvegliarci al nostro senso di responsabilità e lavorare per il bene comune, giorno per giorno: questi sono i punti trasmessi da Bergoglio in questa sezione del capitolo *Educazione e spiritualità ecologica* con cui si conclude l'enciclica.

Da buddista, sento di poter sottoscrivere pienamente ogni punto. E trovo forte risonanza, come ho cercato di mostrare qui, tra i contenuti e lo spirito che riempiono e attraversano l'Enciclica e lo spirito e i contenuti che riempiono e attraversano l'opera buddista ikediana.

¹⁵⁸ D. Ikeda, *Umanizzare la religione per creare la pace*, cit., p. 45.

¹⁵⁹ Citato in D. Ikeda, *Sicurezza umana e sostenibilità. Condividere un profondo rispetto per la dignità della vita*, in «Buddismo e Società», n. 152, (2012), maggio-giugno [pp. 3-44], p. 23 (orig., *Human Security and Sustainability: Sharing Reverence for the Dignity of Life*, Soka Gakkai, Tokyo 2012). [fonte: W. M. Maathai, *The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience*, Lantern Books, New York 2003, p. 72].

¹⁶⁰ Cfr., D. Ikeda, *For a Sustainable Global Society*, cit.

¹⁶¹ LS, p. 185 (§ 213).

Il presente saggio è tratto dal vol. 11 - dell'anno 2016 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

L'ANIMA DEL MONDO, L'ECOLOGIA PROFONDA E LA CURA DELLA CASA COMUNE

Monica Marinoni

Le condizioni in cui versa il nostro pianeta sono sempre più gravi. I cambiamenti climatici, i livelli di inquinamento dell'aria, delle acque e del suolo, la perdita di biodiversità, l'acidificazione e l'innalzamento del livello degli oceani, le questioni che riguardano la produzione e l'uso dell'energia, la produzione e lo smaltimento dei rifiuti, la degradazione del suolo, le scorte d'acqua, i trasporti sostenibili, le complesse implicazioni della crescita della popolazione umana, le crisi alimentari, il perdurare di situazioni di povertà, malnutrizione, mortalità precoce, ingiustizia sociale in molte aree del mondo, sono solo alcuni aspetti che i soggetti umani sono chiamati a fronteggiare, in un tempo che vede messa sempre più a rischio la sopravvivenza del genere umano e dell'intero pianeta.

Sarebbe sufficiente esaminare alcune delle numerose ricerche scientifiche a riguardo, che, nel corso degli anni, si sono sempre più intensificate e approfondite, estendendo i campi di indagine grazie anche all'ampliamento della comunità scientifica che se ne occupa, per rendersi conto che non si tratta di allarmismo. Nell'attuale periodo storico, non è più possibile nutrire dei dubbi sull'insostenibilità del nostro mondo: si potrebbe ancora tentare di ignorarla ma non per molto tempo ancora.

Lo scienziato Paul J. Crutzen sostiene che siamo entrati nell'era dell'Antropocene, l'era dell'uomo (dal greco ἀνθρώπος = ànthropos = "uomo" e καινός = kainos = nuovo). Con questo termine egli indica una nuova era geologica – come lo sono state nella passata storia del nostro pianeta, ad esempio, il Pleistocene o l'Olocene – che, tuttavia, si distingue dalle altre ere che l'hanno preceduta per l'impatto determinante che gli esseri umani hanno avuto e tutt'ora hanno, in maniera sempre più incisiva, sul clima e sull'ambiente terrestre. Questa è l'unica era, sino ad ora incontrata nella storia del nostro pianeta, in cui una specie, quella umana, sta determinando dei cambiamenti su scala globale nei sistemi viventi.

L'influenza delle azioni umane sulle trasformazioni che interessano il pianeta a livello globale è sempre più pervasiva ed evidente. Si vedano, esempio, i dati pubblicati nel 2015

dall'IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change)¹ sui cambiamenti climatici, che confermano che l'influenza antropica sul sistema climatico è chiara e in crescita. L'IPCC afferma di essere certo al 95% che la causa principale del riscaldamento globale attuale sia da imputare all'attività umana. Quest'ultima ha conseguenze sia dirette che indirette sugli ecosistemi, di cui l'essere umano stesso è parte: vengono prodotti dei cambiamenti negli ecosistemi che, di conseguenza, influenzano anche lo stato di benessere degli esseri umani.

Queste crisi sono il riflesso di una visione del mondo che si è rivelata ormai obsoleta e incapace di affrontare l'attuale condizione del pianeta e pericolosa per la sua stessa sopravvivenza e per quella dell'umanità.

L'intento di questo articolo è di mettere in relazione il pensiero di tre autori, il cui retroterra e posizionamento ideologico e religioso è piuttosto distante e che, tuttavia, hanno scritto pagine significative sui temi riguardanti le condizioni in cui versa il nostro pianeta, le cause che ci hanno condotto a questo stato, richiamando alla necessità di un'inversione di rotta, di una diversa postura, di un'altra visione del mondo.

Quindi, per accogliere le riflessioni presenti in quest'articolo, sarà probabilmente necessario fare uno sforzo per decentrarsi dai propri pre-giudizi, intesi tanto come pre-comprensioni, quanto come opinioni personali rispetto ai mondi di appartenenza e origine degli autori sui quali intendo riflettere. Occorrerà, dunque, un'operazione di *epoché*, di sospensione del giudizio, della sua – seppur temporanea – messa tra parentesi, per potersi accostare con apertura e disponibilità e provare a scorgere quella sottile trama che connette il pensiero di James Hillman, psicologo e analista, allievo di Jung, dell'ecofilosofo Arne Naess e di Papa Francesco autore dell'Enciclica *Laudato si'*.

Se, in prima battuta, una simile operazione può apparire estremamente audace in virtù dei loro rispettivi paradigmi di appartenenza e delle loro visioni del mondo, una lettura attenta e sgombra da resistenze, incuriosita, piuttosto, dai punti che accomunano il loro pensiero rispetto alla "cura della casa comune", potrà riservare, invece, una sorprendente comunanza di visioni e di intenti per ciò che riguarda gli atteggiamenti e le necessarie azioni da intraprendere.

James Hillman propone il politeismo greco come paradigma da adottare per la psicologia, poiché, egli sostiene che «la mitologia politeistica rappresenta uno sfondo metaforico adeguato per immaginare la psiche nella sua intrinseca molteplicità»². Molte delle sue

¹ IPCC, 2014: *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, R.K. Pachauri and L.A. Meyer (eds.)]. IPCC, Geneva, pp. 151 ss.

² M. Marinoni, *Dalla parte del mondo. Per una cura della sua anima attraverso il pensiero di James Hillman*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Milano, 2014, p. 15

opere sono impregnate della riscoperta dell'*Anima Mundi*, quell'antico concetto che considerava il mondo infuso d'anima. Anima non intesa come una sorta di emanazione divina dello spirito, posta al di fuori del mondo o come principio trascendente; piuttosto egli invita a considerare l'*Anima Mundi* «come quella particolare scintilla d'anima, quella immagine germinale, che si offre in trasparenza in ogni cosa nella sua forma visibile [...]. Non solo animali e piante infuse d'anima, come nella visione dei romantici, ma l'anima data in tutte le cose, le cose della natura, date da Dio e le cose della strada, fatte dall'uomo.³ [...] Ciascun evento particolare, compreso noi esseri umani [...] rivela, nell'immagine che offre, un'anima».⁴ Hillman adotta una modalità di pensiero caratterizzata da una prospettiva politeista, che riflette la miriade di possibilità della psiche umana, immaginata a guisa di dei e dee, miti e metafore, la cui natura polimorfa ci parla di ciò che plasma i nostri pensieri e le nostre azioni in maniera assai diversa rispetto alla visione dicotomica di opposizione bene/male che è possibile rintracciare nelle religioni monoteiste del Libro.

Dalla prospettiva di Hillman, il male che affligge l'umanità e con essa il mondo intero è da ricondursi al mancato riconoscimento e alla mancata attenzione verso l'anima: l'anima dentro di noi, così come l'anima del mondo. Un mancato riconoscimento che implica noncuranza, trascuratezza, sfruttamento, distruzione. Quindi, la sua "dottrina dell'anima" ha come fondamento il presupposto che la nostra anima sia parte di un'anima più vasta, l'*Anima Mundi*: riconoscendo che tutto è "infuso d'anima" avremmo un rapporto di rispetto e cura nei confronti delle cose: se non sussiste un'assoluta separazione tra l'anima del mondo e la nostra anima, la cura che daremo alle cose potrà essere al contempo una cura che offriamo alla nostra stessa anima. Se non siamo in grado di riconoscere l'anima in ciò che ci circonda, perdiamo in questo modo anche la possibilità di nutrire anche la stessa nostra anima.

Papa Francesco rappresenta il vertice del mondo cristiano-cattolico monoteista e dal momento della sua elezione a Vescovo di Roma ha dato l'avvio a una vasta gamma di riforme. In questa ultima Enciclica prende come riferimento la vita e le opere di san Francesco d'Assisi. A partire dai contributi di alcuni suoi predecessori, che già avevano scritto pagine significative sui problemi ecologici⁵ e avvalendosi delle più recenti acquisizioni scientifiche in materia ambientale, nonché dei contributi di teologi, filosofi ed esperti nei più disparati campi della conoscenza e delle riflessioni dei Vescovi di tutti i paesi, il Santo Padre offre una lucida e approfondita analisi dello stato attuale in cui si

³ J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Adelphi, Milano, 2002, p. 130

⁴ Ivi, p. 132.

⁵ Papa Paolo VI, Lett. ap. *Octogesima adveniens* (14 maggio 1971), San Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), Papa Benedetto XVI, *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (8 gennaio 2007) e Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 giugno 2009)

trova il pianeta, evidenziando, in maniera trasversale a tutta l'opera, quanto l'agire umano contribuisca con modalità sempre più pervasive non solo all'impoverimento e al degrado dell'ambiente, ma anche allo sfruttamento multidimensionale delle fasce più deboli della popolazione a livello globale.

La visione che emerge dalla lettura dell'Enciclica, e che la attraversa nei sei capitoli che la compongono, può essere definita squisitamente sistemica, tanto è costante il richiamo di Papa Francesco alle interconnessioni tra i sistemi viventi. La proposta stessa contenuta nell'enciclica, ha un respiro non solo ecumenico, cioè rivolto ai cristiani di tutte le denominazioni, ma anche interreligioso, indirizzandosi ai credenti che professano altre fedi. Inoltre, coinvolge anche i non credenti: «Adesso, di fronte al deterioramento globale dell'ambiente, voglio rivolgermi a ogni persona che abita questo pianeta».⁶ Come afferma Papa Francesco, il messaggio è «rivolto a tutte le persone di buona volontà».

Negli ultimi trent'anni si è diffusa, sia in ambito scientifico sia nella società civile, una nuova visione del mondo, olistica, sistemica, unificante. Siamo di fronte a un cambiamento di metafora, al passaggio da un mondo inteso come una macchina a un mondo considerato come rete di connessioni; al diffondersi di un pensiero declinato in termini di relazioni e di contesto. Nel campo scientifico viene definito "pensiero sistemico", fondamentale per la comprensione dei sistemi di qualsiasi tipo, siano essi gli organismi viventi, sistemi sociali o ecosistemi. Un tale pensiero riconosce il mondo come un tutto integrato, piuttosto che come un insieme di elementi individuali, e al suo interno i principi di base dell'organizzazione diventano più importanti dell'analisi delle singole componenti del sistema: è impossibile separare qualsiasi fenomeno da tutti gli altri, e quindi scindere natura, società, mondo economico ed ecologia.

Tutto ciò implica il riconoscimento delle modalità con cui tutti i fenomeni sono parte di reti, e definiscono il modo in cui gli elementi funzionano, riconoscimento che è necessario per comprendere la complessa interdipendenza tra i sistemi ecologici, sociali, economici e altri sistemi, a tutti i livelli. L'idea basilare è che esista una configurazione della vita comune a tutti i sistemi viventi: quella della rete.

Il filosofo e sociologo francese Edgar Morin, ritiene che il paradigma di pensiero prenda forma accettando alcuni concetti che poi diventano criteri di pensabilità logica della realtà, sulla cui base, si costituisce o esclude l'ambito stesso del reale e, di conseguenza, dell'azione. Il fisico Fritjof Capra, dal canto suo, definisce il paradigma sociale come una «costellazione di concetti, valori, percezioni e pratiche, condivisa da una comunità, che forma una particolare visione della realtà, visione che rappresenta la base del mondo in

⁶ Francesco (Jorge Mario Bergoglio), *Laudato si'. Enciclica sulla cura della casa comune*, San Paolo Edizioni, Milano, 2015 Par. 3, p. 28 (in seguito LS).

cui quella comunità si organizza»⁷. Il termine “paradigma” trae origine dal contesto epistemologico-scientifico e, nello specifico, fu coniato dal filosofo Thomas Kuhn nel 1962. Per l'autore, il paradigma è una costellazione di punti di arrivo provvisori, che comprendono concetti, valori e tecniche, condivisa da una comunità scientifica e da essa utilizzata per conferire legittimità a problemi, soluzioni e teorie⁸. Secondo Morin, il dominio del paradigma del pensiero occidentale è ormai intollerabile, poiché il suo persistere conduce l'essere umano a negare il suo legame con la natura e la vita, impedendogli in tal modo di comprendere la vera essenza delle crisi che assediano l'umanità contemporanea.

«Esiste una ragnatela di relazioni tra tutti i componenti di un organismo vivente, così come in un ecosistema esiste una rete di relazioni tra le piante, gli animali e i microrganismi, o tra le persone di una comunità umana. Una delle caratteristiche di queste reti viventi sta nel fatto che tutte le loro sostanze nutritive si diffondono tramite dei cicli.[...] Ogni qual volta vediamo vita, vediamo anche delle reti; e ogni volta abbiamo di fronte delle reti viventi, assistiamo a dei cicli, queste tre idee – la configurazione a rete, il flusso di energia e i cicli delle sostanze nutritive – sono fondamentali per il nuovo concetto scientifico di vita»⁹

La *Deep Ecology*, nota in Italia come Ecologia Profonda, movimento filosofico-sociale originatosi dalle riflessioni del filosofo norvegese Arne Naess¹⁰, ha quale fondamento paradigmatico una visione sistemica del mondo, una filosofia non dualista e il riconoscimento della sacralità della terra e del diritto a una vita degna per ogni essere vivente. Si sostiene la necessità di non frammentare l'universale, di considerare l'aspetto sistemico-globale e di evitare di cadere in dualismi quali mente-corpo, uomo-natura e simili, secondo una visione olistica che pone l'accento più sulle relazioni che sui singoli componenti, all'interno di una rete di interconnessioni.¹¹ Nell'impostazione dell'Ecologia Profonda la nostra specie non è particolarmente privilegiata. Gli esseri viventi e gli ecosistemi, come tutti gli elementi del cosmo, hanno un valore in sé. Tutta la Natura ha un valore intrinseco e unitario, così come ha un valore proprio ogni sua componente, formatasi in un processo di miliardi di anni. La specie umana è una di queste componenti, uno dei rami dell'albero della vita.¹² Arne Naess sostiene, dalla sua prospettiva, una visione ecocentrica del mondo ove l'essere umano costituisce un nodo della rete delle

⁷ F.Capra, D. Steindl-Rast, T. Matus, *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità*. A cura di B. Amato Gaudio, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 47

⁸ Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. A cura di A. Curago, Torino, Einaudi, 1969

⁹ F. Capra, *Ecoalfabeto*, a cura di S. Franceschetti, Stampa Alternativa, Roma, 2009, pp. 13-19

¹⁰ Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, [Paperback]– Cambridge university Press, 1989

¹¹ Cfr. Dalla Casa Guido, *L'Ecologia Profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Mimesis Edizioni, Milano, 2011

¹² Cfr. Dalla Casa Guido, *L'Ecologia Profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, op. cit., p.36

infinite interconnessioni tra gli ecosistemi, sovvertendone la posizione di predominio e dominazione sulla natura.

Come evidenziato dal filosofo George Sessions, nell'introduzione del testo *Deep Ecology for the Twenty-first Century*¹³, il movimento dell'Ecologia Profonda emerge durante la cosiddetta "Rivoluzione ecologica" nel corso degli anni '60, come movimento filosofico, scientifico, sociale e politico. I suoi intenti principali erano di contribuire a un cambio di paradigma, un cambiamento relativo al nostro modo di percepire il mondo, ai nostri valori e agli stili di vita, come base fondamentale per intraprendere un percorso che allontanasse dalla strada, ecologicamente distruttiva, intrapresa dalle società industrializzate. Sin dai suoi esordi, il movimento si è caratterizzato, dal punto di vista della riflessione filosofica, verso la transizione da una visione antropocentrica a una visione ecocentrica, integrando tale riflessione con un forte attivismo ambientale.

Tra le radici filosofiche della *Deep Ecology*, illustra Sessions, si possono rintracciare l'ecocentrismo e la critica sociale in Henry David Thoreau, in John Muir, in Aldous Huxley. Ulteriori ispirazioni per una consapevolezza ecologica provengono da tradizioni, religioni e stili di vita delle antiche popolazioni che abitarono il pianeta, dal Taoismo, dal Buddhismo Zen, ma anche dal pensiero e dalla vita di San Francesco d'Assisi. L'influenza della critica ecologica e sociale possono essere rintracciate negli scritti di George Orwell e nelle teorie di Roszak e la sua ecopsicologia.

La nascita del movimento dell'Ecologia Profonda avviene parallelamente alla maggiore rilevanza e diffusione della scienza dell'ecologia. Le prime tracce del termine "ecologia", in realtà, si devono al biologo tedesco Ernst Haeckel. Egli, per la prima volta, di pose in un prospettiva in grado di accomunare tutte le forme di vita nella necessità di sopravvivere rapportandosi allo stesso mondo e utilizzando le stesse risorse naturali e usò il termine ecologia per definire lo studio della natura e delle relazioni degli animali (umani e non) con l'ambiente organico e inorganico. La disciplina nacque inizialmente come branca della biologia, per poi svilupparsi nel corso del tempo, come scienza autonoma e multidisciplinare.

Durante gli anni '60, le principali ispirazioni vennero da Rachel Carson, con il suo famoso libro *Silent Spring*, apparso nel 1962¹⁴, nel quale l'autrice denunciava l'indiscriminato uso di pesticidi in agricoltura e la minaccia che tali sostanze costituivano sia per la salute umana sia per la distruzione degli insetti e la conseguente distruzione delle altre specie ad essi interconnesse. Un'ulteriore ispirazione fu la visione ecocentrica dell'etica della terra (*The Land Ethic*) dell'ecologista e ambientalista Aldo Leopold¹⁵. Egli fu, infatti, tra i primi a riconoscere scientificamente che, dal punto di vista del processo evolutivo, tutte le specie

¹³ Cfr. G. Sessions, (edited by) *Deep Ecology for the Twenty-first Century*, Shambhala, Boston-London, 1995

¹⁴ R. Carson, *Primavera silenziosa (Silent Spring)*, 1962), Feltrinelli, Milano, 1999.

¹⁵ A. Leopold, *A sand county almanac*, Ballantine book, New York, 1966.

viventi, ivi compreso il genere umano, appaiono connesse non solo tra di loro, ma anche con gli ecosistemi.

I primi risultati teorico-filosofici di un'impostazione ecocentrica, emersero lentamente nella seconda metà del secolo scorso, ma è solo verso la fine del XX secolo che, con l'aumento della consapevolezza della devastante situazione ambientale, si fa strada sempre di più, in alcuni ambiti di riflessione teorica e di ricerca scientifica, l'esigenza di un nuovo paradigma di pensiero che si svincolasse dalla visione antropocentrica, ritenuta la causa fondante della crisi ambientale. Il movimento filosofico e culturale della *Deep Ecology* diviene dunque una delle principali espressioni di tali riflessioni.

Come ricorda Andreozzi: «L'obiettivo primario del movimento è di portare le persone a riconoscere che le svariate crisi del mondo contemporaneo, lungi dall'essere la dimostrazione di un'ipotetica "cattiveria" connaturata nel genere umano, dipendono soltanto da un'errata interpretazione antropocentrica del rapporto che intercorre tra l'uomo e gli elementi della rete della vita».¹⁶

Le riflessioni della *Deep Ecology* avrebbero lo scopo di costituire una via verso la consapevolezza, non tanto per consentire ai soggetti di informarsi per cambiare se stessi e il proprio comportamento, quanto, piuttosto, per consentire loro di trasformarsi interiormente, per cambiare il mondo che «ogni essere umano costruisce in comunità con i propri simili, ogni singolo giorno».¹⁷

Infatti, è proprio Naess a sottolineare che la parola "filosofia" può essere intesa sia come «area di studi, approccio alla conoscenza, [...] sia come codice individuale di valori e visione del mondo che orienta le decisioni di una persona»¹⁸: dunque, la filosofia come uno "stile di vita".

Il filosofo norvegese parla propriamente della costruzione di una personale "ecosofia", cioè di «una visione (o sistema) globale di tipo filosofico che trae ispirazione dalle condizioni di vita dell'ecosfera e che mira a costruire la base filosofica che permette a un individuo di uniformare la propria azione ai principi dell'Ecologia Profonda».¹⁹ Le diverse ecosofie possono essere formulate soggettivamente, e per questo anche molto diverse tra loro: ciò che conta è che esse condividano comunque la base fondamentale di una prospettiva ecocentrica sul reale.

Il termine "Ecologia Profonda" fa la sua prima comparsa nel 1973, nell'articolo *The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movements: a Summary*²⁰, che Naess scrisse

¹⁶ M. Andreozzi e G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda. Lineamenti e Frintendimenti*, in *Etiche dell'Ambiente, Voci e Prospettive*. A cura di M. Andreozzi., Milano, Edizioni LED, 2012, p. 296.

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ A.Naess, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, Red Edizioni, Como, 1994, p. 41

¹⁹ M. Andreozzi e G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda. Lineamenti e Frintendimenti*, op. cit., p. 297

²⁰ A.Naess, *The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movements: a Summary*, in *Inquiry. An interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 16, n.14 (1973), pp. 95-100

basandosi su un suo intervento dell'anno precedente alla Conferenza sulla ricerca del futuro del terzo mondo di Bucarest.

È in questa occasione che per la prima volta viene operata una distinzione tra l'ecologia superficiale (*shallow ecology*) e l'Ecologia Profonda (*deep ecology*).

La *shallow ecology*, pur recependo le idee correnti in materia ecologica come la necessità di preservare e salvare gli ecosistemi e le specie animali e vegetali, concepisce questi interventi in vista dell'utilità che hanno per l'essere umano. Questo tipo di ecologia mantiene una netta distinzione tra l'umano e il naturale, ha una visione dell'ambiente separata dall'uomo a cui fa da sfondo, ma non inserisce l'umano nella rete di interconnessioni della vita. Tale visione ha certamente tra gli scopi quello della diminuzione dell'inquinamento e la salvaguardia degli ambienti, attraverso, per esempio, la costruzione di parchi naturali, ma non ha, secondo il fondatore della *Deep Ecology*, la capacità di intaccare la visione antropocentrica della cultura occidentale, e quindi incapace di affrontare la crisi ecologica derivante da tale errata prospettiva culturale e di pensiero.

La *Deep Ecology*, conferisce invece una intrinseca importanza alla natura e mira non solo a superare quella concezione restrittiva e fuorviante di un "ambiente dell'essere umano", ma a intaccare le idee guida della società occidentale, promuovendo l'adozione di una prospettiva culturale ecocentrica. «Essa rifiuta dunque l'immagine antropocentrica di un'umanità inserita in un ambiente da cui è distinta, a favore di una commistione tra una concezione teoretica totale e relazionale della vita, in cui gli organismi sono considerati come nodi di una rete di relazioni intrinseche, e un'impostazione etica fondata sull'egualitarismo biosferico»²¹.

Come scrive in merito Fritjof Capra

«La nuova visione della realtà è una visione ecologica in un senso che va molto oltre le preoccupazioni immediate della protezione dell'ambiente. Per sottolineare questo significato più profondo dell'ecologica, filosofi e scienziati hanno cominciato a fare una distinzione tra 'Ecologia Profonda' e 'ambientalismo superficiale'. Mentre l'ambientalismo superficiale è interessato a un controllo e a una gestione più efficienti dell'ambiente naturale, a beneficio dell'uomo, il movimento dell'Ecologia Profonda riconosce che l'equilibrio ecologico esige mutamenti profondi della percezione del mondo degli esseri umani nell'ecosistema planetario. In breve, esso richiede una nuova base filosofica, e religiosa.[...] L'Ecologia Profonda è sostenuta dalla scienza moderna e in particolare dal nuovo approccio sistemico, ma è radicata in una concezione della realtà che va al di là della cornice scientifica, per attingere a una consapevolezza intuitiva dell'unità di ogni forma di vita, dell'interdipendenza delle sue molteplici manifestazioni e dei suoi cicli di mutamento e trasformazione. Quando il concetto dello Spirito umano è inteso in questo senso, come il modo di coscienza in cui l'individuo si sente connesso al cosmo nella sua totalità, diventa chiaro che la consapevolezza ecologica è veramente spirituale»²²

²¹ M. Andreozzi e G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda. Lineamenti e Frintendimenti*, op. cit., p. 300

²² F. Capra, *Il punto di svolta*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 340.

L'articolo del 1973 di Naess, più che avere l'obiettivo di esporre una vera e propria prospettiva filosofica sul crisi globale, era principalmente volto a manifestare l'esigenza di elaborare una base teorica su cui potessero incontrarsi e concordare le correnti di pensiero che erano interessate a promuovere un svolta nel pensiero antropocentrico. Fu solo oltre un decennio dopo, nel 1984, che Arne Naess e il filosofo George Sessions diedero una sistemazione concettuale ai principi dell'Ecologia Profonda. Procedettero in maniera più neutra possibile, in modo da rendere comprensibili tali principi, perché potessero essere accettati e utilizzati da soggetti appartenenti a diverse posizioni religiose, filosofiche e politiche, per permettere a ciascuno di elaborare una propria visione di ecosofia. Come scrive Naess in merito: «La scelta di formulare le argomentazioni più elementari in modo ambiguo e indefinito le rende più concise e facilmente interpretabili e lascia spazio a una gamma di possibilità diverse di derivazione e interpretazione».²³

Qui di seguito vengono indicati gli otto principi basilari, apparsi nella trascrizione offerta nel 1985 dal sociologo Bill Devall e da Session nella pubblicazione *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*²⁴:

1. Il benessere e la prosperità della Vita umana e non umana sulla Terra hanno un valore proprio (sinonimi: valore intrinseco, valore inerente). Questi valori sono indipendenti dall'utilità che il mondo non umano ha per soddisfare gli scopi umani.
2. La ricchezza e la diversità delle forme di vita contribuiscono alla realizzazione di questi valori e sono inoltre valori per se stessi.
3. Gli uomini non hanno il diritto di ridurre questa ricchezza e diversità tranne che per soddisfare i bisogni umani vitali.
4. La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale diminuzione della popolazione umana. La prosperità della vita non umana richiede tale diminuzione.
5. L'attuale interferenza umana nei confronti del mondo non umano è eccessiva e la situazione sta rapidamente peggiorando.
6. I comportamenti devono quindi essere modificati. Questi comportamenti hanno influenza sulle strutture economiche, tecnologiche e ideologiche di base. La situazione risultante sarà profondamente differente da quella odierna.
7. Il cambiamento ideologico è principalmente quello di apprezzare la qualità della vita (vivere in condizione di valore inerente) piuttosto che cercare un tenore di vita sempre più alto. Ci sarà una consapevolezza profonda della differenza tra il grande fisico (*big*) e il grande metafisico (*great*).

²³ A.Naess, *Ecosofia*, op. cit., p 48.

²⁴ B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse importante*. Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1989.

8. Coloro i quali sottoscrivono i punti precedenti hanno l'obbligo di cercare, direttamente o indirettamente, di attuare i necessari cambiamenti.

L'Ecologia Profonda appare, dunque, sia come una prospettiva ontologica sulla realtà che può essere adottata a livello individuale, sia un movimento di carattere sociale, che mira a rendere una prospettiva culturale sempre più diffusa proprio quel tipo di sguardo ermeneutico sulla realtà. Per raggiungere tali obiettivi si auspica la trasformazione teoretica ed etica di chi aderisce alla sua piattaforma, nonché la diffusione delle svariate ecosofie in tal modo ottenute, alimentate dal dibattito eco-filosofico internazionale e costantemente revisionate anche in base a questo.

L'Ecologia Profonda propone un cambiamento radicale all'interno dei singoli individui che muove da una prospettiva interpretativa centrata sulla medesima relazione di interdipendenza dei fenomeni naturali e che riguarda i valori, la spiritualità, gli stili di vita, i comportamenti e gli scopi fondamentali che guidano le vite dei soggetti stessi, attraverso, innanzi tutto, una diversa esperienza spontanea della realtà.²⁵

Come scrive Naess: «Un movimento sociale non è scientifico, pertanto il suo agire comunicativo deve essere permeato di affermazioni di valore e priorità di valore [...] forse che il regno dell'esperienza, carico di valori, spontaneo ed emozionale non è una fonte di conoscenza della realtà altrettanto autentica quanto la fisica e la matematica? [...] Il movimento dell'Ecologia Profonda potrebbe trarre profitto da una maggiore considerazione dell'esperienza spontanea, da quella che in gergo filosofico è chiamata la prospettiva "fenomenologica"». ²⁶

La corrente della *Deep Ecology* è oggi molto ampia e articolata, anche in funzione della molteplicità di prospettive che sono entrate a farvi parte. Il movimento non presenta un pensiero unitario e una forte identità ma, al contrario, si compone di numerose correnti guidate da persone di culture differenti, posizioni filosofiche e religiose diverse che portano avanti una vasta pluralità di azioni. Questo aspetto molteplice ha sicuramente favorito la diffusione della prospettiva ecocentrica anche a livello trasversale e interdisciplinare, ma, per altri aspetti, ha condotto anche a contrapposizioni interne e a forme di azioni frammentarie prive di un coordinamento, che negli anni hanno contribuito a indebolire la forza e la credibilità del movimento stesso. A questo va aggiunta poi la serie di fraintendimenti di fondo che colpiscono i suoi esponenti, manifestatesi già all'origine del diffondersi dell'Ecologia Profonda.

Infatti, la prima fondamentale incomprensione emerse dall'errata interpretazione dell'ecosofia di Naess da parte di Devall e Session, riportata nel loro testo del 1985²⁷ e che divenne poi una sorta di 'Bibbia' del movimento, ma che conteneva numerose e clamorose

²⁵ Cfr. M. Andreozzi e G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda. Lineamenti e Fraintendimenti*, op. cit., pp. 305-306.

²⁶ A. Naess, *Ecosofia*, op. cit., p. 36.

²⁷ B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, op. cit.

imprecisioni. Essi non compresero che il sistema ecosofico presentato da Naess (*Ecosofia T*) nel suo testo originale costituiva in realtà la sua personale costruzione di un'ecosofia, nata dalla riflessione e interpretazione individuale degli otto principi della piattaforma e non i fondamenti generali della *Deep Ecology*. Ci fu così un processo a "cascata" di cattive interpretazioni che la allontanarono sempre di più dagli intenti iniziali del fondatore, e che portò ripercussioni nella divulgazione stessa dei principi originari e ad una serie di critiche. Eppure, Naess si era espresso chiaramente circa il contenuto e gli scopi del suo testo originale: «In questo libro presenterò una sola ecosofia, arbitrariamente indicata come Ecosofia T. Non mi aspetto che voi ne accettiate tutti i valori e il modo in cui sono derivati, ma solo che impariate un metodo per elaborare i vostri sistemi personali o codici di condotta, ovvero le Ecosofie X, Y o Z. Per "personali" non intendo che debbano essere una creazione assolutamente originale. È sufficiente che si tratti di una visione generale delle cose in cui voi vi trovate a vostro agio, a cui sentite di appartenere filosoficamente. Chiaramente, essa sarà in continua evoluzione con la vostra vita»²⁸.

La proposta fatta da Naess era dunque di fornire un esempio di metodo per incoraggiare le persone ad assumere una prospettiva ecocentrica, adottando e traducendo direttamente nella pratica quotidiana una visione generale del mondo, in continua evoluzione con la propria vita.

Il filosofo ha scelto del termine "ecosofia" proprio per sottolineare il fatto che questa visione del mondo non sia riducibile a uno sguardo teoretico sul mondo ma abbia anche sempre dirette implicazioni etiche e pratiche nella vita quotidiana.

Dunque, nonostante le rispettive – e apparentemente inconciliabili – specificità dei tre autori, personalmente ritengo sia possibile rintracciare punti di contatto, dei focus di attenzione e riflessioni profondamente vicini.

Sussistono, infatti, a mio avviso, nel pensiero di Naess e Hillman nuclei tematici comuni e trasversali e riflessioni assai simili sul tema della "cura della casa comune" che permeano l'Enciclica *Laudato si'*. L'obiettivo comune a tutti è la cura del mondo.

Secondo una visione sistemica, il comportamento etico è sempre connesso al concetto di comunità: si tratta di un comportamento che ha per fine il bene comune. Gli esseri umani appartengono alla grande comunità umana e tutti noi apparteniamo alla biosfera, la nostra "terra comune". In quanto membri della comunità umana, i nostri comportamenti dovrebbero rispettare la dignità e i diritti umani fondamentali. In quanto membri della biosfera, gli esseri umani non dovrebbero interferire con la capacità degli ecosistemi e della natura di sostenere la vita.

²⁸ A.Naess, *Ecosofia*, op. cit., p. 41.

La caratteristica distintiva dell'Ecologia Profonda è una trasformazione dei valori: da valori antropocentrici verso valori ecocentrici. Si tratta di una visione del mondo che riconosce il valore intrinseco della vita non umana, riconoscendo che tutti gli esseri viventi sono membri di comunità ecologiche, legati insieme in reti di interdipendenze.²⁹ Il concetto di ambiente come "bene comune" e di "ecologia integrale" di cui si parla nell'Enciclica fanno anch'essi parte dei principi della Deep Ecology di Naess.

Nell'Enciclica, in numerosi i passaggi, sono espresse tali considerazioni.

«L'autentico sviluppo umano possiede un carattere morale e presuppone il pieno rispetto della persona umana, ma deve prestare attenzione anche al mondo naturale e tener conto della natura di ciascun essere e della sua mutua connessione in un sistema ordinato»³⁰

«L'ambiente è un bene collettivo, patrimonio di tutta l'umanità e responsabilità di tutti. Chi ne possiede una parte è solo per amministrarla a beneficio di tutti. Se non lo facciamo, ci carichiamo sulla coscienza il peso di negare l'esistenza degli altri»³¹

«L'ecologia umana è inseparabile dalla nozione di bene comune, un principio che svolge un ruolo centrale e unificante nell'etica sociale»³²

«La nozione di bene comune coinvolge anche le generazioni future. Le crisi economiche internazionali hanno mostrato con crudezza gli effetti nocivi che porta con sé il disconoscimento di un destino comune, dal quale non possono essere esclusi coloro che verranno dopo di noi. Ormai non si può parlare di sviluppo sostenibile senza una solidarietà fra le generazioni.[...] Se la terra ci è donata, non possiamo più pensare a soltanto a partire da un criterio utilitarista di efficienza e produttività per il profitto individuale»³³

«La difficoltà a prendere sul serio questa sfida è legata ad un deterioramento etico e culturale, che accompagna quello ecologico»³⁴

«Quando l'essere umano pone se stesso al centro, finisce per dare priorità assoluta ai suoi interessi contingenti e tutto il resto diventa relativo.[...] Tutto diventa irrilevante se non serve ai propri interessi immediati. Vi è in questo una logica che permette di comprendere

²⁹ Cfr. F. Capra "Laudato Si': The Pope's Ecoliterate Challenge to Climate Change"-
<http://www.ecoliteracy.org/article/laudato-si-Popes-ecoliterate-challenge-climate-change>.

³⁰ LS, Par. 5, p. 30

³¹ LS, Par. 95, p. 9.

³² LS Par. 156, p. 144.

³³ LS, Par. 159, p. 146.

³⁴ LS Par. 162, p. 148.

come si alimentino a vicenda diversi atteggiamenti che provocano al tempo stesso il degrado ambientale e il degrado sociale»³⁵

Bergoglio, a più riprese, evidenzia, quanto tutto sia interconnesso e che, dunque, non si può disgiungere lo stato di profonda crisi che il nostro ambiente sta vivendo dalle condizioni d'ingiustizia sociale, degrado, sfruttamento a cui ampi settori della società sono sottoposti. È posta in evidenza l'interconnessione tra il degrado ambientale e quello sociale e come le radici della crisi ambientale e di quella economico-sociale siano in stretta relazione.

«Tutto è connesso. Se l'essere umano si dichiara autonomo dalla realtà e si costituisce dominatore assoluto, la stessa base della sua esistenza si sgretola»³⁶

«Quando parliamo di ambiente, facciamo riferimento anche a una particolare relazione: quella tra la natura e la società che la abita. Questo ci impedisce di considerare la natura come qualcosa separato da noi o come una mera cornice della nostra vita. Siamo inclusi in essa, siamo parte di essa e ne siamo compenetrati»³⁷

«Non è superfluo insistere ulteriormente sul fatto che tutto è connesso. Il tempo e lo spazio non sono tra loro indipendenti, e neppure gli atomi o le particelle subatomiche si possono considerare separatamente»³⁸

«Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale»³⁹

«Oggi l'analisi dei problemi ambientali è inseparabile dall'analisi dei contesti umani, familiari, lavorativi, urbani, e dalla relazione di ciascuna persona con sé stessa, che genera un determinato modo di relazionarsi con gli altri e con l'ambiente.

C'è una interazione tra gli ecosistemi e tra i diversi mondi di riferimento sociale, e così si dimostra ancora una volta che il tutto è superiore alla parte»⁴⁰

Tra gli aspetti che emergono come *novus*, c'è il richiamo al valore proprio, intrinseco della natura, che caratterizza la visione del mondo proposta dalla *Deep Ecology*.

³⁵ LS, Par. 122, p. 119.

³⁶ LS, Par. 117 p. 116.

³⁷ LS, Par. 139, p. 132.

³⁸ LS, Par. 138, p. 131

³⁹ LS, Par. 139, p. 132

⁴⁰ LS, Par. 141, p. 134

«Non basta pensare alle diverse specie solo come eventuali risorse sfruttabili, dimenticando che hanno un valore in se stesse»⁴¹

«Poiché tutte le creature sono connesse tra loro, di ognuna deve essere riconosciuto il valore con affetto e ammirazione, e tutti noi esseri creati abbiamo bisogno gli uni degli altri»⁴²

«Nel caso della perdita o del danneggiamento di alcune specie, stiamo parlando di valori che eccedono qualunque calcolo»⁴³

«L'antropocentrismo moderno[...]non sente più la natura né come norma valida, né come vivente rifugio.[...] In tal modo si sminuisce il valore intrinseco del mondo»⁴⁴

Una visione che pare scardinare l'ordinamento fortemente antropocentrico che, come il Pontefice sostiene, si è originato da un'errata interpretazione delle Sacre Scritture.

«Anche se è vero che qualche volta i cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto, oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature»⁴⁵

«Una presentazione inadeguata dell'antropologia cristiana ha finito per promuovere una concezione errata della relazione dell'essere umano con il mondo. Molte volte è stato trasmesso un sogno prometeico di dominio sul mondo [...]»⁴⁶

La Carta della Terra⁴⁷, raccoglie, nell'elenco dei suoi principi, i valori dell'Ecologia Profonda e le loro implicazioni per la costruzione di una società giusta, sostenibile e pacifica, e tale documento viene esplicitamente menzionato da Papa Francesco, quale fonte di ispirazione per l'intera umanità:

«La Carta della Terra ci chiamava tutti a lasciarci alle spalle una fase di autodistruzione e a cominciare di nuovo, ma non abbiamo ancora sviluppato una coscienza universale che lo renda passibile. Per questo oso proporre nuovamente quella preziosa sfida: «Come mai

⁴¹ LS, Par. 33, p. 51

⁴² LS, Par. 42, p. 57

⁴³ LS, Par. 36, p. 54

⁴⁴ LS, Par. 115, p. 114

⁴⁵ LS, Par. 67, p.77

⁴⁶ LS Par. 116, p. 115

⁴⁷ <http://www.cartadellaterra.it/index.php?c=storia>

prima d'ora nella storia, il destino comune ci obbliga a cercare un nuovo inizio[...]. Possa la nostra epoca essere ricordata per il risveglio di una nuova riverenza per la vita, per la risolutezza nel raggiungere la sostenibilità, per l'accelerazione della lotta per la giustizia e la pace, e per la gioiosa celebrazione della vita»⁴⁸

James Hillman, dal canto suo, negli scritti più recenti, prima della sua morte nel 2011, ha dedicato molte pagine al tema della cura del mondo e della denuncia delle sue condizioni.

«Disseminare il mondo di rifiuti, costruire strutture mostruose, consumare e sprecare per distrarsi dalla noia non è semplicemente illegale, immorale, antisociale, e nocivo alla salute. È anche vergognoso: è offensivo nei confronti del mondo stesso, dannoso nei confronti della sua anima»⁴⁹

«il trascurare l'ambiente, il corpo del mondo è tutt'uno con la nostra personale "insanità". Il corpo del mondo deve essere rimesso in salute, perché nel corpo c'è anche l'anima del mondo»⁵⁰

«Il mondo [...] invia i suoi richiami [...]. Attrae, urla e terrorizza, mentre noi restiamo indifferenti, difesi dal nostro sistema immunitario [...], perché le emozioni le ha chiuse dentro a chiave»⁵¹

«A causa dei suoi crolli nervosi, il mondo sta entrando in una nuova fase di coscienza: attirando l'attenzione su di sé per mezzo dei propri sintomi, il mondo comincia a prendere coscienza di sé come realtà psichica. Il mondo è oggi il soggetto di un'immensa sofferenza, esibisce sintomi acuti e clamorosi con i quali si difende dal collasso»⁵²

«Il mondo non chiede che si creda in esso; chiede che ci si accorga di esso, che lo si apprezzi, e che si abbia per esso attenzione e cura»⁵³

Il mondo lancia il suo grido di sofferenza attraverso la sofferenza stessa che mostrano le cose; la sua anima dolente si manifesta attraverso il dolore stesso della nostra anima.

⁴⁸ LS, Par. 207, p. 182. Cfr. La Carta della Terra, L'Aja (29 giugno 2000).

⁴⁹ J. Hillman, *Politica della bellezza*, a cura di F. Donfrancesco, Moretti & Vitali, Bergamo, 1999., p. 66

⁵⁰ J. Hillman & M. Ventura, *Cento anni di psicanalisi e il mondo va sempre peggio*, Rizzoli, Milano, 2005, p. 67-68

⁵¹ J. Hillman, *Politica della bellezza*, op. cit., p. 39.

⁵² J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Adelphi, Milano, 2002, p. 126.

⁵³ J. Hillman, *Politica della bellezza*, cit., p. 58.

Nei primi paragrafi dell'Enciclica, che trattano le condizioni in cui versa il mondo, risuonano concetti simili a quelli espressi da Hillman.

«L'obiettivo[...] è prendere dolorosa coscienza, osare trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo, e così riconoscere qual è il contributo che ciascuno di noi può portare»⁵⁴

«Queste situazioni provocano i gemiti di sorella terra, che si uniscono ai gemiti degli abbandonati del mondo, con un lamento che reclama da noi un'altra rotta»⁵⁵

«La mancanza di preoccupazione per misurare i danni alla natura e l'impatto ambientale delle decisioni è solo il riflesso evidente di un disinteresse a riconoscere il messaggio che la natura porta inscritto nelle sue stesse strutture»⁵⁶

«Questa sorella protesta per il male che le provochiamo, a causa dell'uso irresponsabile e dell'abuso dei beni che Dio ha posto in lei. Siamo cresciuti pensando che eravamo suoi proprietari e dominatori, autorizzati a saccheggiarla. La violenza che c'è nel cuore umano ferito dal peccato si manifesta anche nei sintomi di malattia che avvertiamo nel suolo, nell'acqua, nell'aria e negli esseri viventi. Per questo, fra i poveri più abbandonati e maltrattati, c'è la nostra oppressa e devastata terra, che "geme e soffre le doglie del parto" (Rm. 8,22). Dimentichiamo che noi stessi siamo terra (cfr Gen. 2,7). Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora»⁵⁷

I cambiamenti climatici, il riscaldamento globale, i livelli insostenibili dell'inquinamento, la perdita costante della biodiversità, le ripercussioni che tali cambiamenti hanno in maniera più grave sui poveri e le fasce della popolazione più svantaggiate, sono ampiamente trattati nelle pagine dell'Enciclica.

L'attacco al dominio e alla predazione dell'uomo nei confronti del mondo, alla cultura dello scarto, al consumismo sfrenato, alla logica "usa e getta", e l'invito al recupero degli oggetti, al riciclo, alla loro cura e manutenzione, sono temi che possiamo ritrovare negli scritti di Hillman.

«È come se il soggetto si trovasse di fronte alla realtà in forma totalmente disponibile alla sua manipolazione[...] Ora ciò che interessa è estrarre tutto quanto è possibile dalle cose

⁵⁴ LS, Par. 19, p.42.

⁵⁵ LS, Par. 53, p. 66.

⁵⁶ LS, Par. 117, p. 115.

⁵⁷ LS, Par. 2, p.27.

attraverso l'imposizione della mano umana, che tende ad ignorare o a dimenticare la realtà stessa di ciò che ha dinnanzi»⁵⁸

«Contrastare la cultura dello scarto che finisce per danneggiare il pianeta intero»⁵⁹

«L'abitudine a buttare via e sprecare raggiunge livelli inauditi»⁶⁰

«È la logica "usa e getta" che produce tanti rifiuti, solo per il desiderio disordinato di consumare più di quello di cui realmente si ha bisogno»⁶¹

«Gli ambienti in cui viviamo influiscono sul nostro modo di vedere la vita, di sentire e di agire.[...] Ci sforziamo di adattarci all'ambiente, e quando esso è disordinato, caotico e saturo di inquinamento visivo e acustico, l'eccesso di stimoli mette alla prova i nostri tentativi di sviluppare un'identità integrata e felice»⁶²

«L'essere umano e le cose hanno cessato di darsi amichevolmente la mano, diventando, invece, contendenti»⁶³

Hillman ci ricorda come la distruzione della natura, la scomparsa di molte culture, l'oppressione dei poveri, siano qualcosa che è davanti i nostri occhi ogni giorno e queste situazioni «richiedono atti quotidiani di individui non arrabbiati né inebetiti, ma impegnati»⁶⁴. Egli richiama alla necessità di ridimensionamento di questa posizione egoica, per «chiudere con l'enfasi sulla persona al centro del mondo e con l'ideologia dell'uomo governatore del cosmo».

Ci ricorda che le cose richiedono la nostra vicinanza, il nostro stare accanto a loro, con devota attenzione e interesse, attraverso un approccio che riconosce alle cose stesse la loro individualità e vitalità e che non filtra invece qualsiasi esperienza attraverso il nostro ego. Se fossimo in grado di riconoscere la loro importanza, ci sentiremmo chiamati a un senso di responsabilità, di cura, che significa quindi anche un rispondere al richiamo del mondo. Ne risulterebbe una responsabilità basata su un senso di comunanza e di riconoscimento, di appartenenza e intimità, un'ecologia dell'anima, che ci porterebbe a prenderci cura delle cose del mondo, anche delle più semplici, anche di quelle quotidiane,

⁵⁸ LS, Par. 106, p. 107.

⁵⁹ LS, Par. 22, p. 44.

⁶⁰ LS, Par. 27, p. 48.

⁶¹ LS, Par. 123, p. 120.

⁶² LS, Par. 147, pp. 138-139.

⁶³ LS, Par. 106, p. 107.

⁶⁴ J. Hillman, *Il piacere di pensare. Conversazione con Silvia Ronchey*, Rizzoli, Milano, 2010, pp. 120-121.

attraverso piccoli gesti di cura. Sottolinea l'importanza stessa della manutenzione delle cose, quindi del non sprecarle, non buttarle, ma ripararle, riutilizzarle.

Un'attività che, all'interno di una certa visione – ancora quella produttivistica e consumistica della società occidentale – viene considerata marginale e di basso profilo. Se invece viene intesa nella prospettiva sensibile, che porta ad immaginarla come con-tatto sensibile nei confronti delle cose che vengono "tenute in mano" (la parola manutenzione deriva infatti dalle parole latine *manu* e *tenere*), curate, ripulite, mantenute, trattenute e non trascurate, vede la manutenzione quale pratica necessaria per contrastare la logica "usa e getta" e, quindi, anche come un possibile dono che si può fare alle cose del mondo.

Il concetto del servire, dell'occuparsi, del prendersi cura di, sono direttamente connessi all'antico significato della parola greca *therapeia*, dove il *therapeutes* rappresentava colui che si prendeva cura, che si poneva "al servizio di qualcuno o di qualcosa", qualcuno che, grazie alle sue cure, alle sue attenzioni, era a volte in grado di guarire.⁶⁵

L'etimologia della parola "ecologia" deriva dal greco *oikos*, il cui significato è "dimora", "casa". La cura ecologica ha quindi relazione con coltivare il senso della dimora, dentro la sensazione che il mondo stesso sia la nostra casa, e che quindi il prenderci cura del mondo significhi prenderci cura della nostra stessa casa. «Se non sentiamo un collegamento con le cose diventiamo insensibili al mondo e perdiamo quella casa e quella famiglia così importanti»⁶⁶, ci ricorda Hillman.

Anche il richiamo all'attenzione, alla ricerca, alla scoperta, alla necessità della bellezza è rintracciabile nell'enciclica così come negli scritti di Hillman.

«Niente colpisce l'anima, niente le dà tanto entusiasmo, quanto i momenti di bellezza»⁶⁷

«la bellezza arresta il moto»⁶⁸

«Tra i desideri essenziali del cuore c'è anche quello della bellezza»⁶⁹

«Nel desiderio di bellezza dell'artefice e in chi quella bellezza contempla, ai compie il salto verso una certa pienezza propriamente umana»⁷⁰

⁶⁵ Cfr. M. Marinoni, *Dalla parte del mondo*, cit., pp.93-96

⁶⁶ J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, op. cit., p.275.

⁶⁷ J. Hillman, *Politica della bellezza*, op. cit., p 66.

⁶⁸ Ivi, p. 97.

⁶⁹ Cfr. J. Hillman, *La giustizia di Afrodite*, La Conchiglia, Capri, 2008.

⁷⁰ LS, Par. 107, p. 104.

«Se noi ci accostiamo alla natura e all'ambiente senza questa apertura allo stupore e alla meraviglia, se non parliamo più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, i nostri atteggiamenti saranno quelli del dominatore, del consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati. Viceversa, se noi ci sentiamo intimamente uniti a tutto ciò che esiste, la sobrietà e la cura scaturiranno in maniera spontanea. [Una rinuncia a fare della realtà un mero oggetto di uso e dominio]»⁷¹

«Sembra che ci illudiamo di poter sostituire una bellezza irripetibile e non recuperabile con un'altra creata da noi»⁷²

Hillman, sottolinea come la bellezza ci imponga una sosta, ci faccia trattenere il fiato al suo cospetto e ci inviti alla contemplazione: «[...] perché la bellezza possa comparire [...], noi dobbiamo rimanere immobili, fermate le percezioni vaganti dell'occhio, l'abituale spinta in avanti del corpo, le incessanti associazioni della mente [...]»⁷³. È impossibile, infatti, porre attenzione al mondo circostante se si è presi dal vortice della velocità, dal susseguirsi inarrestabile di eventi, che porta con sé inevitabilmente un'insaziabile "fame di eventi"; la bellezza implica una sosta, un soffermarsi, un rallentare per farsi penetrare dalle cose del mondo. Una necessità di fermarsi richiamata anche da Bergoglio.

«L'accumularsi di continue novità consacra una fugacità che ci trascina in superficie, in un'unica direzione. Diventa difficile fermarci per recuperare la profondità della vita»⁷⁴

Necessità di bellezza che, se resa consapevole, richiama l'impegno sociale e politico delle persone:

«In un'epoca ecologica, coraggio civile non significa soltanto esigere giustizia sociale, ma anche giustizia estetica, e la volontà di esprimere giudizi basati sul gusto, di mettersi da parte della bellezza nella pubblica arena e di parlare di tutto questo»⁷⁵

«Se i cittadini si rendessero conto della loro fame di bellezza, ci sarebbe ribellione per le strade [...]. La risposta estetica conduce all'azione politica, diventa azione politica, è azione politica»⁷⁶

⁷¹ LS, Par. 11, p. 35.

⁷² LS, Par. 34, p. 53.

⁷³ J. Hillman, *Politica della bellezza*, cit., p. 98.

⁷⁴ LS, Par. 113, p. 113.

⁷⁵ J. Hillman & M. Ventura, *Cento anni di psicanalisi e il mondo va sempre peggio*, cit., p. 156.

⁷⁶ J. Hillman, *Politica della bellezza*, cit., p. 13.

Così come nelle parole di Papa Francesco, la responsabilità verso le generazioni future, è presente anche nell'invito di Hillman:

«Il nostro compito, il compito di ciascuno di noi, è prendersi cura di tutto ciò che amiamo e alimentarlo, facendo in modo che continui, per poi tramandarlo, perché questo Evo Buio non durerà per sempre, e quando finirà, la gente avrà bisogno di quelle cose che noi tramandiamo. Loro non potranno costruire un nuovo mondo se noi non tramandiamo tutto quello che possiamo; idee, arte, conoscenze, abilità o, semplicemente, il vecchio fragile amore, il modo di trattare la gente, il modo di aiutare la gente: questo è qualcosa che va tramandato»⁷⁷

La necessità di una profonda consapevolezza dell'interconnessione tra sistemi umani e sistemi naturali, della compartecipazione di ogni cosa alla grande famiglia terrestre, il richiamo alla responsabilità per la cura del mondo, della "casa comune", alla necessità del cambiamento di stili di vita, di produzione, di consumo, all'abbandono dell'atteggiamento predatorio e dominante dell'essere umano sulla natura, trasformato nel sentimento di fratellanza con tutto quanto esiste.

Questo è l'invito comune.

«San Francesco, considerando che tutte le cose hanno un'origine comune, si sentiva ricolmo di pietà ancora maggiore e chiamava le creature, per quanto piccole, col nome di Fratello e Sorella e questa convinzione influisce sulle scelte che determinano il nostro comportamento»⁷⁸

⁷⁷ J. Hillman & M. Ventura, *Cento anni di psicanalisi e il mondo va sempre peggio*, cit., pp. 281-282.

⁷⁸ LS Par. 11, pag. 35

Il presente saggio è tratto dal vol. 11 - dell'anno 2016 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

PAPA FRANCESCO E LA SCIENZA ECONOMICA

Benedetto Rocchi

1. La *Laudato si'* (da qui in avanti: LS) "sulla cura della casa comune" viene correntemente definita enciclica "sull'ambiente". Questa etichetta, in realtà, è riduttiva. Nella sua lunga lettera il Papa senza dubbio dedica molto spazio al problema ambientale. Tuttavia molti altri temi vengono trattati, di sfuggita o in profondità, dalla progettazione delle città, ai paradigmi del progresso tecnico scientifico, alla crescita della partecipazione politica del popolo. Soprattutto il Papa parla molto di economia, in più parti dell'enciclica e da vari punti vista, tanto che si potrebbe definire la LS anche un'enciclica "sull'economia" senza sbagliare di molto.

Per Papa Francesco il problema ambientale e quello sociale sono strettamente collegati, tanto che è impossibile "risolverli" in modo disgiunto:

«L'ambiente umano e l'ambiente naturale si degradano insieme, e non potremo affrontare adeguatamente il degrado ambientale, se non prestiamo attenzione alle cause che hanno attinenza con il degrado umano e sociale» (LS 48).

E più avanti, all'inizio del capitolo in cui si propone di definire una ecologia "integrale" afferma:

«Non ci sono due crisi separate, una ambientale e l'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo prendersi cura della natura». (LS 139).

Lungo tutta la lettera, nelle parole del Papa la gran parte degli aspetti della crisi sociale sono riconducibili ad una crisi dell'economia, sia intesa come sistema economico che come atteggiamento delle persone verso le scelte e i comportamenti nella sfera economica della loro esistenza.

Rimanendo a questo livello del discorso, penso sia difficile non concordare con il Papa. Quello che in linguaggio corrente definiamo "problema ambientale" è problema di rapporti che l'uomo ha con il creato nelle sue attività che, per la sua natura stessa, sono

intrinsecamente “sociali”. Che gli “squilibri” siano generati da fenomeni naturali o da azioni umane, essi coinvolgono sempre l’altro lato della relazione: uno tsunami modifica profondamente la conformazione fisica di una regione costiera e immediatamente pone un problema di modificazione dei rapporti e degli equilibri tra gli uomini che la abitano. Una percezione diffusa, di cui si fa portavoce il Papa, è che nei tempi che viviamo (potremmo dire a partire dalla modernità, considerando l’importanza che Francesco assegna alla riflessione di Romano Guardini) stiano aumentando le situazioni di squilibrio generate da azioni umane. Ma in ogni caso, qualunque sia il fattore scatenante, le crisi ambientali non possono non essere anche crisi sociali.

Dal momento che la sfera economica dell’esistenza umana ha a che fare con l’uso delle risorse per la soddisfazione dei bisogni delle persone non stupisce dunque affatto che questa enciclica “ecologica” sia anche una enciclica “economica”. Il problema però è che il Papa mostra un atteggiamento verso la scienza singolarmente “asimmetrico”. Mentre da un lato accoglie le acquisizioni delle scienze naturali (e, nel caso dell’enciclica, in particolare le discipline che studiano i sistemi ecologici e il clima) assegnando ai loro risultati una “definitività” che talvolta sembra andare oltre una elementare prudenza metodologica¹, altrettanto non fa verso la scienza economica che nel suo discorso appare più un’ideologia di natura filosofica che una disciplina dove teorie vengono sviluppate e sottoposte a test empirico da una comunità di esperti e nell’ambito della quale la critica alle posizioni consolidate è sempre possibile.

¹ Ad esempio quando al punto 27 afferma “già si sono superati certi limiti massimi di sfruttamento del pianeta” parlando del problema dell’accesso all’acqua per la quale tuttavia, trattandosi una risorsa rinnovabile, è molto poco chiaro cosa si debba intendere con “limite massimo di sfruttamento”. La stessa descrizione fatta dal Papa nei seguenti punti 28-31, mostra con chiarezza che il problema dell’accesso all’acqua è un problema di tipo sociale e che l’utilizzazione dell’acqua non ha superato alcun punto “di non ritorno” degli equilibri planetari. Un altro punto sintomatico è il 161 in cui, parlando delle simulazioni di lungo periodo dei cambiamenti climatici mediante modelli afferma che “le previsioni catastrofiche ormai non si possono più guardare con disprezzo e ironia”. Da un punto di vista statistico il termine “previsione” non si può applicare ai risultati di simulazioni per larga parte deterministiche come quelle che si possono ottenere impiegando i grandi modelli climatici: sul punto una interessante lettura è K.C. Green e J.S. Armstrong, *Global warming: forecasts by scientists versus scientific forecasts*, in «Energy & Environment», vol. 18, n. 7/8, 2007, pp.997-1021. Non a caso un economista certamente non avverso alle politiche di contenimento delle emissioni come Robert Pyndick, ammettendo che i “modelli integrati di valutazione sono di poco o nessun valore nella valutazione di politiche alternative per il contrasto al cambiamento climatico e nella stima del costo sociale delle emissioni di carbonio” propone più onestamente di sostituirli con valutazioni soggettive del rischio fatte da esperti, da aggiustare nel tempo in base all’incremento delle conoscenze o agli effetti misurati delle politiche intraprese: cfr. R.S. Pindyck, *Climate change policy: what do the models tell us?*, in «Journal of Economic Literature», vol. 51, n.3, 2013, pp.860-872.

2. Questo atteggiamento verso la scienza economica era già emerso in altri discorsi o scritti del Papa. In almeno un caso ha portato ad affermazioni che, dal punto di vista di un economista, potremmo definire quanto meno un "infortunio". Mi riferisco al punto 54 della esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (d'ora in poi: EG) quando il Papa parla della cosiddetta teoria del "trickle down" o, come recita la traduzione italiana ufficiale, della "ricaduta favorevole". Con questo termine Francesco intende alludere alla posizione degli economisti che affermano l'esistenza di un legame inverso tra crescita economica e povertà assoluta. Gary Fields, un economista che si è occupato al lungo del tema, l'ha definita come posizione della "crescita condivisa" alla quale si contrappone quella proposta dai teorici della "crescita che genera miseria" rendendo ancora più poveri i poveri².

Il Papa è perentorio:

«...alcuni ancora difendono le teorie della "ricaduta favorevole", che presuppongono che ogni crescita economica, favorita dal libero mercato, riesce a produrre di per sé una maggiore equità e inclusione sociale nel mondo. Questa opinione, che non è mai stata confermata dai fatti, esprime una fiducia grossolana e ingenua nella bontà di coloro che detengono il potere economico e nei meccanismi sacralizzati del sistema economico imperante.» (EG 54).

Il discorso è quanto meno sorprendente per un documento ufficiale ed esprime un giudizio tagliente, con un tono che non si discosta molto da quel «disprezzo e ironia» con i quali, secondo la LS, non si dovrebbe viceversa guardare più alle «previsioni catastrofiche», prodotte dalla moderna scienza del clima, sugli effetti di lungo termine del cambiamento climatico (LS 161).

Da un punto di vista tecnico si potrebbe discutere se davvero esista una teoria economica della crescita condivisa o della ricaduta favorevole che dir si voglia la quale riponga cieca fiducia in un libero mercato fondato sulla benevolenza dei pochi potenti che lo controllerebbero. Quella del Papa è in verità una descrizione abbastanza caricaturale, che non verrebbe sottoscritta neanche dal più liberale tra gli economisti e semmai si potrebbe applicare a certe interpretazioni del tema fatte da politici (o da economisti prestatari alla politica).

Tuttavia il vero infortunio sta nell'affermazione che la teoria «non è mai stata confermata dai fatti», dal momento che piuttosto è vero il contrario ed è forse per questo che certi

² "Mi riferirò a questa visione come alla posizione della "crescita condivisa", secondo la quale quando la crescita economica ha luogo i poveri e i non poveri, in misura maggiore o minore, condividono i suoi frutti. Ad essa si contrappone la visione, considerevolmente meno popolare, che la crescita economica renda i poveri più poveri ... La più rispettabile versione attuale di questa seconda posizione è rappresentata dal lavoro dei teorici ... i quali hanno provato rigorosamente come la crescita economica *possa* rendere i poveri più poveri". Così scrive Gary Fields in G.S. Fields, *Distribution and Development*, Russel Sage Foundation, New York (USA)p. 95, traduzione mia. Come si vedrà più avanti i modelli teorici dei sostenitori della crescita che genera miseria, per quanto rigorosi da un punto di vista formale, non sono confermati dalle verifiche empiriche.

politici o certi portatori di interesse hanno potuto, talvolta, difendere posizioni ultraliberiste, con una lettura tendenziosa della teoria stessa. Al di là dei motivi teorici in base ai quali gli economisti arrivano a prevedere che la crescita possa ridurre la povertà o viceversa, che possa aumentarla, «se la crescita in effetti renda i poveri più poveri o no è una questione empirica»³ e, come in tutte le discipline scientifiche che si rispettino, è stata ripetutamente sottoposta a verifica in base ai dati disponibili. All'inizio del millennio una rassegna sistematica della migliore ricerca sulla relazione tra crescita e povertà permetteva di affermare che «la tendenza predominante è che la povertà diminuisce quando la crescita economica ha luogo. Questo accade nella grande maggioranza dei casi. Di conseguenza, la visione della crescita condivisa è chiaramente una descrizione generale migliore della relazione crescita-povertà che non quella della crescita che genera miseria... Di solito, anche se non sempre, la crescita economica riduce la povertà assoluta. D'altra parte, quando la povertà non è diminuita, ciò è avvenuto in genere perché la crescita economica non ha avuto luogo»⁴. Dieci anni dopo, Chandy e Gertz stimavano che tra il 2005 e il 2010 il numero totale di persone con un reddito al di sotto della soglia di povertà estrema (1,25\$ al giorno) era diminuito di circa 500 milioni, dimezzando la quota di persone povere nei paesi in via di sviluppo (passata approssimativamente dal 50 al 25%) e che questo era statisticamente per la gran parte frutto della crescita economica⁵. In uno studio sulle dinamiche recenti della povertà assoluta nel periodo 1985 – 2005 pubblicato nel 2010 dall'OCSE si concludeva che «dalla metà degli anni '90 [...] la maggior parte (circa il 75%) degli 80 paesi [considerati nello studio] ha sperimentato una riduzione della povertà [...], in media la quasi totalità di questo successo può essere attribuito alla crescita del reddito più che a cambiamenti nella disuguaglianza. [...] Tra i paesi che hanno visto un aumento dei tassi di povertà, la gran parte del fenomeno può essere attribuito alla diminuzione del reddito»⁶.

Questa evidenza riflette forse una visione teorica secondo la quale «ogni crescita economica, favorita dal libero mercato, riesce a produrre di per sé una maggiore equità e inclusione sociale nel mondo»? Una rapida lettura dei pochi studi che ho citato basterebbe

³ Cfr. G.S. Fields, *Distribution ...* op.cit, p. 95.

⁴ Cfr. G. Fields, *Distribution ...*, op.cit., pp. 102-104.

⁵ L. Chandy e G. Gertz, *Poverty in Numbers: The Changing State of Global Poverty from 2005 to 2015*. The Brookings Institution, Washington DC (USA), Policy Brief 2011-1, p. 3. Lo studio può essere consultato all'indirizzo http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2011/1/global%20poverty%20chandy/01_global_poverty_chandy.pdf. La stessa evidenza empirica è richiamata in M. Ravallion, *The idea of antipoverty policy*, National Bureau of Economic Research, Cambridge MA (USA), Working Paper 19210, 2013, in particolare cfr. p. 47. Lo studio può essere consultato all'indirizzo web <http://www.nber.org/papers/w19210>.

⁶ Cfr. A.K. Fosu, *Growth, inequality and poverty reduction in developing countries: recent global evidence. Background Paper for the Global Development Outlook 2010*. OECD Development Centre, Paris 2010, p. 25, traduzione mia. Lo studio può essere consultato all'indirizzo web <https://www.oecd.org/dev/pgd/44773119.pdf>.

per escluderlo. La crescita economica è piuttosto vista come una condizione *necessaria*, anche se non sufficiente, per la riduzione della povertà. Gli studi sui fattori che possono rendere la crescita economica più favorevole ai poveri, sia sul versante teorico che su quello empirico, hanno analizzato l'impatto che possono avere sulla crescita economica (e quindi sulla riduzione della povertà) la disegualianza nella distribuzione del reddito o i livelli iniziali della stessa povertà oltre ad altri fattori specifici che, nei singoli paesi, possono incidere sull'efficacia di politiche di riduzione della povertà⁷. Tuttavia, in pochi oggi dubitano che la crescita economica sia non solo compatibile ma anche necessaria per perseguire la riduzione della povertà e dell'esclusione sociale. Martin Ravallion, ha recentemente affermato che «oggi si è sia maggiormente ottimisti sulla prospettiva di eliminare la povertà assoluta attraverso l'espansione dell'economia, sia maggiormente consapevoli dei fattori che condizionano l'impatto della crescita sulla povertà. [...] Il focus di molte politiche contro la povertà si è spostato nel tempo verso sforzi tendenti ad assicurare che siano presenti le condizioni in grado di rendere possibili ai poveri di contribuire ad una economia in espansione»⁸.

Si potrebbe pensare che quanto scritto dal Papa nell'EG sia in fondo un tentativo, magari approssimativo, di contrastare letture tendenziose di quanto la buona scienza economica ha prodotto sulla relazione tra crescita e povertà. Il Papa in realtà, con il suo stile pieno di calore, starebbe in realtà *difendendo* queste conclusioni della ricerca economica. Purtroppo la lettura della LS porta ad essere meno ottimisti su questo punto.

Nel capitolo iniziale ("Quello che sta accadendo alla nostra casa") con il quale il Papa si propone «di assumere i migliori frutti della ricerca scientifica oggi disponibile» (LS 15) per dare una base concreta alla successiva riflessione etica e spirituale, non c'è traccia dei risultati della ricerca economica applicata che ho appena citato. Eppure vi si afferma che «un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale» e che è sempre necessario «ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri» (LS 49). Dove si parla di «Inequità planetaria» i temi vengono trattati con un approccio più aneddotico che sistematico: ad esempio viene denunciato giustamente lo scandalo dell'esportazione di rifiuti tossici in paesi meno sviluppati; si accenna, implicitamente e di sfuggita, al problema dei "beni comuni" parlando dell'esaurimento delle risorse ittiche; o si stigmatizza lo spreco di cibo. Parlando del cosiddetto "debito ecologico" (un concetto in verità più politico che economico) si invitano genericamente i paesi sviluppati a consumare meno fonti di energia non rinnovabile per mettere a disposizione risorse per lo sviluppo sostenibile nei paesi poveri ma niente si dice, ad esempio, sulla relazione negativa tra sfruttamento delle risorse non rinnovabili e crescita economica, un tema sulla quale la ricerca economica ha prodotto risultati interessanti soprattutto per i paesi in via di

⁷ Cfr. Fosu, *Growth, inequality and poverty ...*, op.cit., p. 25.

⁸ Cfr. M. Ravallion, *The idea ... op. cit.*, p. 59.

sviluppo⁹ e che certo sarebbero stati utili argomenti a sostegno delle tesi del Papa. Per riassumere, i contenuti economici sono assolutamente non comparabili, per qualità e sistematicità, con quelli del lungo e organico paragrafo dedicato alla biodiversità o di quello relativo ai rapporti tra inquinamento e clima.

La sottovalutazione dell'economia come disciplina scientifica nell'enciclica non può tuttavia essere ridotta alla semplice sottovalutazione dei suoi risultati empirici. A mio giudizio nella *Laudato si'* è possibile rinvenire una critica alla scienza economica che parte dai suoi stessi fondamenti teorici, presentati più o meno consapevolmente come "ideologia del mercato".

3. Le tracce di questa visione sono molte e sparse lungo tutta l'enciclica, tuttavia mi concentrerò sui punti 106 e 109 dove la critica alle "teorie economiche" è esplicita. Parlando del "paradigma tecnocratico" che porta a considerare la natura come oggetto di possesso incondizionato e manipolazione da parte dell'uomo, Francesco afferma che

«Da qui si passa facilmente all'idea di crescita infinita o illimitata, che ha tanto entusiasmato gli economisti, i teorici della finanza e della tecnologia» (LS 106).

Più avanti nello stesso capitolo viene presentato il comportamento economico orientato dalla sola ricerca del profitto, senza alcuna considerazione verso le persone, come espressione tipica del paradigma tecnocratico:

«L'economia assume ogni sviluppo tecnologico in funzione del profitto, senza prestare attenzione a eventuali conseguenze negative per l'essere umano. La finanza soffoca l'economia reale. Non si è imparata la lezione della crisi finanziaria mondiale e con molta lentezza si impara quella del deterioramento ambientale. In alcuni circoli si sostiene che l'economia attuale e la tecnologia risolveranno tutti i problemi ambientali, allo stesso modo in cui si afferma, con linguaggio non accademico, che i problemi della fame e della miseria nel mondo si risolveranno semplicemente con la crescita del mercato. Non è una questione di teorie economiche, che forse nessuno oggi osa difendere, bensì del loro insediamento nello sviluppo fattuale dell'economia. Coloro che non lo affermano con le parole lo sostengono con i fatti, quando non sembrano preoccuparsi per un giusto livello della produzione, una migliore distribuzione della ricchezza, una cura responsabile dell'ambiente o i diritti delle generazioni future. Con il loro comportamento affermano che l'obiettivo della massimizzazione dei profitti è sufficiente. Il mercato da solo però non garantisce lo sviluppo umano integrale e l'inclusione sociale» (LS 109)

Va innanzitutto notato come gli "economisti", intesi come soggetto collettivo, vengono più o meno esplicitamente inclusi nel blocco dei sostenitori del paradigma tecnocratico,

⁹ E' il problema della cosiddetta "maledizione delle risorse" che si manifesta soprattutto nei paesi meno sviluppati ricchi di risorse non rinnovabili, come il petrolio: si vedano ad esempio R. Torvik, *Why do some resource-abundant countries succeed while others do not?* In «Oxford Review of Economic Policy», vol.25, n.2, 2009, pp.241-256; N. Ross, *The oil curse*, Princeton University Press, Princeton NJ (USA), 2013.

insieme con i «teorici della finanza e della tecnologia»¹⁰. Il Papa ammette che i sostenitori delle magiche virtù del mercato nella soluzione di povertà e miseria usano «un linguaggio non accademico»: subito dopo però presenta tale linguaggio come la traduzione in linguaggio corrente di «teorie economiche che [...] nessuno oggi osa difendere». Tali teorie, nella descrizione del Papa, sono diventate in sostanza il substrato ideologico della prassi economica: un concetto evidentemente teorico, come la massimizzazione del profitto, si è «insediato nello sviluppo fattuale dell'economia» come unico criterio di azione.

Non nego che la sete di profitto abbia prodotto in passato e continuerà a produrre in futuro ingiustizie verso le persone e danni all'ambiente naturale. Quello che vorrei mettere in evidenza, tuttavia, è il ragionamento sottostante al discorso del Papa: gli economisti¹¹ hanno teorizzato sulle motivazioni del comportamento economico (massimizzazione del profitto) e la teoria è diventata norma pratica di comportamento economico. Anche senza stare a sottilizzare troppo riguardo ad una certa confusione tra positivo e normativo¹² come negare che nelle parole del Papa la scienza economica appaia come parte integrante del «paradigma tecnocratico»? Da un lato orienta le azioni economiche verso la pura logica del profitto, dall'altro promette la soluzione dei problemi sociali e ambientali mediante la crescita illimitata del mercato.

Vorrei sottolineare come questo modo di presentare il problema di un'economia non più a misura d'uomo si discosti abbastanza nettamente dal magistero precedente, almeno come viene presentato dal *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (CDS). Esso viene citato da Francesco¹³, il quale ricollega le sue considerazioni sul paradigma tecnocratico al punto 462 del CDS. Tuttavia nel testo del *Compendio* viene fatta una chiara distinzione tra «l'ideologia scienziata e tecnocratica» e la «ricerca scientifica e tecnologica». La prima tende a condizionare la seconda secondo un'ottica di possesso della natura: tuttavia «la scienza e la tecnica [...] non sono di per sé causa della secolarizzazione esasperata che

¹⁰ Devo dire che mi è difficile comprendere cosa si intenda con espressione «teorici della finanza»: se si tratta di economisti che si occupano degli aspetti finanziari dell'economia allora si parla di economisti *tout court* ma non sembra che il focus della loro ricerca sia la crescita illimitata; se si tratta di viceversa di coloro che operano in posizioni rilevanti nel sistema finanziario il termine «teorici» non è appropriato.

¹¹ Forse *certi* economisti: ma in realtà è difficile trovare nell'enciclica una distinzione tra diverse posizioni teoriche nella scienza economica.

¹² Nelle trattazioni standard della teoria microeconomica della produzione la massimizzazione del profitto è un'ipotesi teorica e non una prescrizione normativa: si assume che la logica della massimizzazione del profitto stia (almeno tendenzialmente) alla base delle scelte di produzione, non che *debba* esserlo. Un economista ultra-neoclassico potrebbe paradossalmente utilizzare la citazione della LS come conferma alle sue ipotesi teoriche: se la massimizzazione del profitto «si è insediata nello sviluppo fattuale dell'economia» allora vuol dire che la teoria è corretta.

¹³ Con la nota 86 della LS.

conduce al nichilismo»¹⁴. La visione di “paradigma tecnocratico” proposta da Francesco, benché sviluppata a partire da una serie di citazioni di Romano Guardini, mi sembra assomigliare viceversa molto di più alla visione dell’evoluzione della scienza e della tecnica, sostanzialmente pessimista, proposta da Hans Jonas¹⁵ secondo il quale i rischi per l’umanità generati dal progresso scientifico e tecnologico esistono a prescindere dalle motivazioni etiche dei suoi protagonisti, essendo intrinseci allo stesso sviluppo della scienza moderna.

4. La sottovalutazione dell’economia come disciplina scientifica percorre tutta l’enciclica e si riflette talvolta in un uso improprio e confuso della terminologia economica, talvolta in una incoerenza nel trattare certi temi, talvolta in affermazioni dal contenuto economico discutibile quando non ingenuo.

Per fare un primo esempio sul piano della terminologia, si parla di intervento dell’uomo sulla natura (in particolare nelle tecniche di coltivazione agricole) che viene effettuato «a servizio della finanza e del consumismo» (LS 34) affiancando due concetti molto diversi tra loro, dal momento che il primo è un settore di attività economica¹⁶ mentre il secondo è una tipologia di comportamento sociale. Il termine *finanza* è usato spesso nell’enciclica. Tuttavia talvolta non viene inteso semplicemente come «potere dei gruppi che controllano il sistema finanziario» ma arriva a sovrapporsi a tutta la sfera economica della società, come ad esempio al punto 54, dove si comincia con il denunciare la «sottomissione della politica alla tecnologia e alla *finanza*» e si conclude parlando di «alleanza tra *economia* e tecnologia». Che lo sviluppo tecnico sia alla base della dinamica strutturale dell’economia

¹⁴ Cfr. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004 n. 462.

¹⁵ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*. Torino, Giulio Einaudi, 1997: in particolare i capitoli 1 e 2. L’ambivalenza degli effetti e la inevitabilità delle applicazioni pratiche (tecnica) della conoscenza scientifica pongono per Jonas un dilemma etico insormontabile, dal momento che “La sua dinamica interna, che la spinge così avanti, nega alla tecnica la zona franca della neutralità etica, in cui basta preoccuparsi dell’efficienza” (*ibid.*, p. 29). Di fronte ai rischi futuri per la libertà e la sopravvivenza dell’uomo generati da quello che appare un processo di sviluppo sostanzialmente non governabile nella sua direzione, non resta che l’autodisciplina “...che da sempre costituisce il prezzo della libertà”. Autodisciplina che si traduce anche in rinuncia volontaria al progresso delle conoscenze. Anche Guardini, nel saggio citato da Francesco al punto 108 della LS, mette in guardia rispetto all’aumento smisurato di potenza che proviene dalla scienza e tecnologia moderne ma per sottolineare gli interrogativi che esso pone alla libertà umana, che deve trovare la retta via per usarla: “Il problema centrale attorno a cui dovrà aggirarsi il lavoro della cultura futura e dalla cui soluzione dipenderà non solo il benessere o la miseria ma la vita o la morte, è la potenza. Non il suo aumento, che questo avviene da sé, ma la via di domarla e di farne retto uso” R. Guardini, *La fine dell’epoca moderna*, Brescia, Morcelliana 1979⁴, p.88.

¹⁶ Il termine potrebbe alludere anche ai “poteri finanziari” che altrove nell’enciclica sono spesso stigmatizzati. Così almeno fa pensare la traduzione italiana ufficiale a cura della Libreria Editrice Vaticana.

è indubbio (e oggetto di molta ricerca sia teorica che empirica in campo economico): ma il termine “alleanza” usato dal Papa rimanda piuttosto a comportamenti speculativi e di sfruttamento indiscriminato delle risorse.

La trattazione ripetuta ma non sistematica di temi economici all’interno dell’enciclica porta talvolta ad affermazioni contraddittorie. Invocando la conservazione dei beni ambientali, al numero 189 il Papa cita il CDS per richiamare il problema dei «fallimenti del mercato» riguardo alle esternalità ambientali¹⁷ e al punto successivo cita l’enciclica *Caritas in Veritate* (CV) di Benedetto XVI. Prese insieme, le due citazioni sembrerebbero indicare un atteggiamento favorevole verso soluzioni “di mercato” dei problemi ambientali. Lo stesso si può dire riguardo al precedente richiamo agli accordi di Rio del 1992, nei quali venne sancito «l’obbligo da parte di chi inquina di farsene carico economicamente» (LS 167). Si tratta infatti di una misura di politica economica chiaramente basata su meccanismi di mercato. In altre parti dell’enciclica, tuttavia, l’atteggiamento è opposto. Ad esempio si critica (in modo piuttosto apodittico) il sistema della compravendita dei crediti di emissione (LS 171) che è proprio una applicazione del principio “chi inquina paga”. Oppure si evoca

«una concezione magica del mercato, che tende a pensare che i problemi si risolvano solo con la crescita dei profitti [...] all’interno dello schema della rendita non c’è posto per pensare ai ritmi della natura» (LS 190).

Questa citazione costituisce un altro esempio di imprecisione nell’uso dei concetti economici. Si potrebbe sottolineare innanzitutto che i termini rendita e profitto non sono sinonimi (almeno per la teoria economica). Sempre sul profitto mi sembra ugualmente fuorviante, in assenza di una appropriata specificazione, l’affermazione al successivo punto 195:

«Il principio della massimizzazione del profitto, che tende ad isolarsi da qualsiasi altra considerazione, è una distorsione concettuale dell’economia: se aumenta la produzione, interessa poco che si produca a spese delle risorse future o della salute dell’ambiente» (LS 195).

Dal punto di vista della logica economica non necessariamente l’aumento della produzione (con il conseguente sfruttamento delle risorse) comporta un aumento dei profitti. Bisognerebbe specificare, quanto meno, che sono le barriere alla competizione (cioè al

¹⁷ In caso di esternalità ambientali i prezzi di mercato non sono un segnale appropriato per decidere in modo efficiente sull’uso delle risorse, dal momento che non riflettono tutti i costi o i benefici: ad esempio l’inquinamento genera un costo per la società ma non per il produttore che lo genera, che sarà perciò indotto ad inquinare più di quanto sarebbe socialmente desiderabile.

“mercato”) che generano posizioni di *rendita* che possono indurre comportamenti di sovra-sfruttamento delle risorse ambientali¹⁸.

Lo stesso paragrafo dell’enciclica, più avanti, contraddistingue questo tipo di comportamento come espressione di “razionalità strumentale” che viene contrapposta a un “comportamento etico”:

«Si potrebbe considerare etico solo un comportamento in cui “i costi economici e sociali derivanti dall’uso delle risorse ambientali comuni siano riconosciuti in maniera trasparente e siano pienamente supportati da coloro che ne usufruiscono e non da altre popolazioni o dalle generazioni future” (Benedetto XVI, CV 50). La razionalità strumentale, che apporta solo un’analisi statica della realtà in funzione della necessità del momento, è presente sia quando ad assegnare le risorse è il mercato sia quando lo fa lo Stato pianificatore». (LS 195).

Il tema della razionalità o ragione strumentale viene ripreso anche nei successivi punti 210 e 219. Nel primo essa è considerata la base dei “miti” della modernità che l’educazione ambientale dovrebbe criticare: tra questi si citano alcuni concetti particolarmente rilevanti nel discorso economico come individualismo, concorrenza, consumismo e mercato¹⁹. La ragione strumentale viene addirittura descritta come una “logica” dalla quale l’individuo deve liberarsi se vuole orientarsi verso un comportamento economico etico:

«I singoli individui possono perdere la capacità e la libertà di vincere la ragione strumentale e finiscono per soccombere a un consumismo senza etica e senza senso sociale ed ambientale» (LS 219).

È difficile tuttavia comprendere in che senso l’allontanamento da un uso strumentale della ragione, da un uso cioè della ragione orientata al perseguimento di uno scopo pratico nel comportamento economico, debba seguire una motivazione etica. È ovvio infatti che l’uso della ragione nel perseguire fini economici è di per sé eticamente neutrale: il giudizio etico dell’uso della ragione dipendendo dal giudizio morale sulla natura della azioni intraprese e dei loro fini. Del resto l’enciclica stessa cita molti comportamenti e scelte che appaiono del tutto “razionali” e che andrebbero adottati per affrontare congiuntamente il problema ambientale e quello sociale. La stessa citazione della *Caritas in Veritate* va esattamente in questa direzione, auspicando che nelle scelte di allocazione delle risorse i benefici vengano sistematicamente correlati con i costi necessari per produrli²⁰. Altrove il Papa auspica l’uso di

¹⁸ In verità sembra che questa sia anche la convinzione di Francesco, visto che in genere si riferisce alla “finanza” o ai “gruppi economici” alludendo a imprese di grandi dimensioni in grado di condizionare il mercato a loro favore.

¹⁹ Definito anche qui “senza regole”

²⁰ L’effetto atteso delle politiche di “internalizzazione” dei costi ambientali nei bilanci privati di chi li genera è infatti la creazione di un “incentivo” che orienti appropriatamente le loro scelte in base alla convenienza economica.

«modalità di produzione industriale con massima efficienza energetica e minor utilizzo di materie prime, togliendo dal mercato i prodotti poco efficaci dal punto di vista energetico o più inquinanti» (LS 180)²¹

Si tratta ancora una volta di una azione perfettamente (e strumentalmente) razionale dal punto di vista economico: l'adozione di tecnologie che consentano di abbattere i costi energetici (o di utilizzazione delle materie prime) nella produzione²². Lo stesso principio di precauzione che dovrebbe guidare le decisioni in presenza di rischi non quantificabili di natura ambientale (LS 186) può essere analiticamente rappresentato come una scelta guidata da razionalità ottimizzante²³. Credo che anche qui una certa approssimazione nell'uso della terminologia economica sia la causa della (apparente) contraddittorietà dell'enciclica. Almeno nel caso della citazione del punto 195 al posto di razionalità strumentale sarebbe stato forse più opportuno parlare di logica di breve periodo²⁴. Una simile contraddizione riguardo alla positività o negatività dei meccanismi di mercato si può osservare anche con riferimento ai comportamenti pratici di imprese e consumatori. Viene stigmatizzato il marketing ecologico delle imprese:

«il discorso della crescita sostenibile diventa spesso un diversivo e un mezzo di giustificazione che assorbe valori del discorso ecologista all'interno della logica della finanza e dell'economia, e la responsabilità sociale e ambientale delle imprese si riduce per lo più ad una serie di azioni di marketing e di immagine» (LS, 194).

²¹ Anche qui si nota una certa imprecisione della terminologia nell'uso di "efficienza" e di "efficacia" come sinonimi.

²² La fiducia nelle innovazioni tecnologiche in grado di aumentare l'efficienza dei processi come strategia per la riduzione dei consumi di risorse non rinnovabili auspicata dal Papa è tuttavia controversa. Se da un lato essa rappresenta una scelta razionale per il singolo utilizzatore di una risorsa a fini produttivi, a livello sociale non necessariamente induce una diminuzione dei consumi *totali* della risorsa stessa. E' il cosiddetto paradosso di Jevons, dal nome dell'economista William Stanley Jevons che nell'Inghilterra del diciannovesimo secolo osservò come l'introduzione di macchine più efficienti nell'uso del carbone avesse generato un *maggiore* uso di tale fonte di energia, avendola resa meno "costosa": cfr. B. Alcott, *Jevons'paradox*. In «Ecological Economics», vol. 54, 2005, pp. 9-21 e J. Polimeni, K. Mayumi, M. Giampietro e B. Alcott, *The Jevons' paradox and the myth of resource efficiency improvements*, London, Sterling VA, Earthscan, 2008.

²³ In sostanza è un criterio che vincola le scelte alla minimizzazione del rimpianto potenzialmente causato da esse.

²⁴ Non entro nel merito delle considerazioni più strettamente etiche. Mi sembra tuttavia che comportamenti di consumo orientati da "razionalità strumentale" oltre a migliorare il benessere economico delle persone, possano avere anche positive ricadute ambientali: come nel caso citato dal Papa della riduzione del livello di riscaldamento nelle abitazioni (LS 211) che comporta risparmi sulla bolletta energetica e positive ricadute sulla salute dei membri della famiglia prima ancora che sulla qualità dell'ambiente. Il valore "etico" di un sistema di mercato, opportunamente regolato, che spinge alla ricerca dell'efficienza nell'uso delle risorse collettive è discusso da Luigi Giusso in *Economia, metodo, morale*, Catania, Il Cinabro, 1998.

La citazione sembrerebbe esprimere una sfiducia nella possibilità che il rispetto di determinati standard possa entrare a far parte di uno stile di impresa. Il punto appena citato, però, è in aperta contraddizione con il successivo punto 206, nel quale si plaude alle pressioni dei movimenti dei consumatori volte a indurre l'adozione di modelli di produzione eco-compatibili alle imprese.:

«È un fatto che, quando le abitudini sociali intaccano i profitti delle imprese, queste si vedono spinte a produrre in un altro modo» (LS 206).

In altre parole, poiché le scelte delle imprese sono guidate dagli incentivi economici il consumatore ha la possibilità di orientarle con le sue decisioni di acquisto: è il concetto di sovranità del consumatore che però fa parte di quella "ideologia" economica che avrebbe contribuito a creare l'atteggiamento consumistico.

5. Nell'enciclica si possono trovare anche alcune affermazioni che dal punto di vista dell'economista appaiono quanto meno controverse e meriterebbero una più ampia discussione critica. Un primo esempio si può trovare al punto 123 dove si parla della "cultura del relativismo":

«La cultura del relativismo è la stessa patologia che spinge una persona ad approfittare di un'altra e a trattarla come un mero oggetto, obbligandola ai lavori forzati, o riducendola in schiavitù a causa di un debito. È la stessa logica che porta a sfruttare sessualmente i bambini, o ad abbandonare gli anziani che non servono ai propri interessi. È anche la logica interna di chi afferma: lasciamo che le forze invisibili del mercato regolino l'economia, perché i loro effetti sulla società e sulla natura sono inevitabili. Se non ci sono verità oggettive né principi stabili, al di fuori della soddisfazione delle proprie aspirazioni e delle necessità immediate, che limiti possono avere la tratta degli esseri umani, la criminalità organizzata, il narcotraffico, il commercio di diamanti insanguinati e di pelli di animali in via di estinzione?» (LS 123)

Il paragrafo continua proponendo altri esempi di relativismo pratico, come il traffico di organi o le pratiche abortive eugenetiche o i comportamenti individuali irresponsabili relativi alla dispersione dei rifiuti nell'ambiente. Si tratta di un punto molto "forte" dell'enciclica, nel quale vengono stigmatizzati alcuni comportamenti immorali che gli uomini non si stancano di praticare e che oggi sempre più spesso trovano addirittura una giustificazione ideologica nei cosiddetti "diritti civili" (come nel caso dell'aborto eugenetico oppure in quello della diffusione di pratiche e legislazioni eutanasiche). Per questo colpisce l'inclusione tra questi di un "argomento" economico come quello del "laissez faire". Si comprende come il Papa alluda ad un uso strumentale di tale argomento per giustificare comportamenti economici irresponsabili. Tuttavia questi non vengono in alcun modo specificati, tanto che il lettore rimane con la sensazione che l'ingenuo (o ambiguo)

liberista descritto dal Papa sia disposto ad accettare come inevitabile anche l'esistenza dei mercati "criminali" citati subito dopo.

Anche in questo caso la descrizione caricaturale di una proposizione della teoria economica toglie a mio giudizio rilevanza ad una discussione che avrebbe meritato, all'interno di un'enciclica come la *Laudato si'*, un altro livello di approfondimento. Il ruolo del mercato nello sviluppo economico e nella diffusione del benessere è stato infatti oggetto non solo di sterili contrapposizioni ideologiche, ma anche di un serio e appassionato dibattito teorico. Che dietro la difesa ad oltranza del mercato e della concorrenza si nascondano spesso gli interessi di gruppi economici che sono in realtà alla perenne ricerca di posizioni di rendita è senz'altro vero. Tuttavia la semplice criminalizzazione del mercato, che viene nella *Laudato si'* equiparato di fatto ad una condizione di "tutti contro tutti" in assenza di regole e limiti all'agire economico, non rende a mio giudizio un buon servizio allo scopo del Papa, che è quello di una conversione *dal di dentro* dell'agire sociale²⁵. Una cosa infatti sono i fini che si decide di assoggettare alla logica dello scambio economico, un'altra è la logica del mercato in quanto tale: esiste anche un "bello" della competizione, intesa come *cum-petere*, un dirigersi insieme verso un obiettivo; e anche nell'era dei beni comuni il mercato conserva delle virtù²⁶, può essere luogo di incontro e collaborazione tra persone, nel quale si costruiscono beni relazionali e si conserva il patrimonio di fiducia senza il quale il vivere associato è impossibile.

Un altro punto problematico dal punto di vista dell'economista è il connotato negativo assegnato alle innovazioni tecnologiche risparmiatrici di lavoro. Tra gli aspetti del deterioramento della qualità della vita umana e della degradazione sociale vengono inclusi anche gli «effetti occupazionali di alcune innovazioni tecnologiche» (LS 46). Ma soprattutto al punto 128 il progresso tecnico volto alla riduzione dei costi per l'impiego di manodopera viene definito come un caso in cui l'uomo si rivolge contro se stesso con il suo stesso agire:

«l'orientamento dell'economia ha favorito un tipo di progresso tecnologico finalizzato a ridurre i costi di produzione in ragione della diminuzione dei posti di lavoro, che vengono sostituiti dalle macchine. È un ulteriore modo in cui l'azione dell'essere umano può volgersi contro sé stesso. La riduzione dei posti di lavoro "ha anche un impatto negativo sul piano economico, attraverso la progressiva erosione del 'capitale sociale', ossia quell'insieme di relazioni di fiducia, di affidabilità, di rispetto delle regole, indispensabili ad ogni convivenza civile". In definitiva "i costi umani sono sempre anche costi economici

²⁵ Lo stesso punto 123 infatti termina affermando che "quando è la cultura che si corrompe e non si riconosce più alcuna verità oggettiva o principi universalmente validi, le leggi verranno intese solo come imposizioni arbitrarie e come ostacoli da evitare".

²⁶ Lo sostiene Luigino Bruni in L. Bruni, *Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni*. Roma, Città Nuova, 2012. Per quanto non condivida tutte le analisi proposte da Bruni, trovo il suo volume una "viaggio" convincente attraverso ciò che la scienza economica ha detto e può dire sul mercato come fenomeno della vita associata.

e le disfunzioni economiche comportano sempre anche costi umani”. Rinunciare ad investire sulle persone per ottenere un maggior profitto immediato è un pessimo affare per la società» (LS 128)

Le parole tra virgolette all'interno della citazione sono riprese dalla *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI (numero 32). Tuttavia il Papa emerito le scriveva riferendosi all'aumento delle diseguaglianze economiche (tra persone e tra paesi), tra le cui cause veniva citato *anche* il problema del mancato accesso al lavoro dei più poveri. Papa Francesco va molto oltre il suo predecessore, individuando nella costante riduzione del fabbisogno di lavoro generato dalle innovazioni tecnologiche il vero cuore del problema²⁷.

Così posta, tuttavia, la questione è quanto meno discutibile sul piano economico. Ancora oggi l'introduzione di semplici forme di meccanizzazione può costituire una fonte di miglioramento della qualità della vita delle famiglie nelle economie rurali povere, basate su tecnologie agricole arretrate, sollevando le persone dalle fatiche più gravose e liberando tempo disponibile per il raggiungimento di migliori livelli di qualità della vita (istruzione e formazione, ricerca di più ampie opportunità di reddito). Ma anche in contesti sviluppati le innovazioni risparmiatrici di lavoro non hanno *necessariamente* un impatto sociale negativo. Consideriamo il caso di un imprenditore che si trovi di fronte alla crescente competizione internazionale da parte di imprese che operano in paesi dove la manodopera costa di meno, vuoi perché, a causa del più basso livello di sviluppo economico, il costo della vita è minore, vuoi perché in essi è più basso il livello dei diritti e delle tutele riconosciute ai lavoratori. Per mantenere la sua attività si troverebbe di fronte ad una scelta: introdurre innovazioni in grado di aumentare la produttività del lavoro, diminuendone il fabbisogno per unità di prodotto; oppure delocalizzare i processi produttivi in regioni o paesi dove le remunerazioni dei lavoratori sono più basse. La seconda scelta conserverebbe tutto il fabbisogno di lavoro legato alla produzione ma non sarebbe necessariamente soddisfacente dal punto di vista sociale. È quanto è successo (e succede tutt'ora), durante l'ondata di globalizzazione dell'economia che ha caratterizzato la seconda metà del XX° secolo. La perdita di occupazione in alcune regioni delle economie più sviluppate è stata accompagnata da una crescita di importazioni dei prodotti a minor valore aggiunto dalle economie emergenti, più competitive sul piano del costo della manodopera, verso le quali sono stati trasferiti i processi produttivi supportati da tecnologie ad alta intensità di lavoro. Un processo spesso pilotato da una "finanziarizzazione" delle attività di impresa secondo una logica di investimento globale del capitale, per sua natura poco attento alla creazione di condizioni di lavoro degne.

²⁷ Benedetto XVI parlava piuttosto di un "appiattimento" sulla dimensione tecnologica che, facendo dimenticare la tutela dei diritti dei lavoratori e gli opportuni meccanismi redistributivi, favorisce la competitività di breve periodo delle economie a spese dell'avvio di duraturi e giusti processi di sviluppo

Si dovrebbe piuttosto considerare che i processi di innovazione operano spesso sia sul piano dell'efficienza nell'uso dei fattori²⁸ che su quello dell'innovazione di prodotto e di processo, con l'obiettivo di aumentare il valore che viene aggiunto dal processo produttivo alle risorse materiali impiegate. Nelle economie regionali o nazionali di successo tale processo porta, nel lungo periodo, alla riqualificazione del lavoro verso forme a più alto contenuto di conoscenza (un vero "investire sulle persone") ma non necessariamente verso più bassi livelli di occupazione. Si tratta di una dinamica strutturale del sistema produttivo nella quale l'innovazione gioca un ruolo trainante e positivo. Più che sulla limitazione dei processi di innovazione tecnologica si potrebbe forse insistere sulle innovazioni sociali che dovrebbero accompagnare tale dinamica strutturale, con il sostegno all'apprendimento lungo la vita professionale, un'equa distribuzione delle opportunità nell'accesso ai capitali per l'avvio di attività produttive (soprattutto se innovative), la tutela del lavoro in una prospettiva che consideri il progetto di vita delle persone anche in presenza di un ambiente economico dinamico²⁹.

6. Vorrei concludere tornando sull'argomento della crescita economica. Alcuni passaggi dell'enciclica ne propongono una visione sostanzialmente *negativa* dal momento che

«tende a produrre automatismi e ad omogeneizzare, al fine di semplificare i processi e ridurre i costi» (LS 141).

La crescita economica globale viene presentata come incompatibile con il miglioramento delle condizioni dei più svantaggiati:

«di fronte alla crescita avida e irresponsabile che si è prodotta per molti decenni occorre pensar pure a rallentare un po' il passo, a porre alcuni limiti ragionevoli e anche a ritornare indietro prima che sia tardi. Sappiamo che è insostenibile il comportamento di coloro che consumano e distruggono sempre di più, mentre altri ancora non riescono a vivere in conformità alla propria dignità umana. Per questo è arrivata l'ora di accettare una certa decrescita in alcune parti del mondo procurando risorse perché si possa crescere in modo sano da altre parti» (LS, 193).

²⁸ Tra l'altro le innovazioni legate all'informatizzazione e l'automazione sono spesso funzionali all'aumento di efficienza anche nell'uso delle materie prime, come auspicato dal Papa nel caso dell'efficienza energetica (LS 180).

²⁹ Altre affermazioni che entrano nel merito del discorso economico e che avrebbero a mio giudizio richiesto una più appropriata specificazione si possono ritrovare al punto 189 dove si afferma che "La produzione non è sempre razionale, e spesso è legata a variabili che attribuiscono ai prodotti un valore che non corrisponde al loro valore reale" ed anche che "La bolla finanziaria di solito è anche una bolla produttiva". Ancora una volta un più preciso riferimento a quanto la ricerca economica ha prodotto avrebbe probabilmente giovato a rendere tali affermazioni meno generiche.

Il raggiungimento di limiti nello sfruttamento delle risorse, secondo il Papa, renderebbe un'illusione, se non addirittura uno slogan funzionale al marketing delle imprese, il concetto di "sostenibilità"³⁰. Per Francesco

«Non basta conciliare, in una via di mezzo, la cura per la natura e la rendita finanziaria, o la conservazione dell'ambiente con il progresso. Su questo tema le vie di mezzo sono solo un piccolo ritardo nel disastro [...] Molte volte la qualità reale della vita delle persone diminuisce – per il deteriorarsi dell'ambiente, la bassa qualità dei prodotti alimentari o l'esaurimento delle risorse – nel contesto della crescita dell'economia. In questo quadro il discorso della crescita sostenibile diventa spesso un diversivo e un mezzo di giustificazione che assorbe valori del discorso ecologista all'interno della logica della finanza e dell'economia» (LS 194).

Tutte queste citazioni, mentre da un lato mostrano una certa tendenza a sovrapporre piani diversi del discorso economico, (l'analisi aggregata dei processi di sviluppo economico, l'analisi delle condizioni di benessere delle persone nei diversi contesti e l'etica dei comportamenti competitivi delle imprese) testimoniano ancora una volta una scarsa attenzione verso i risultati della migliore ricerca economica. L'affermazione che la decrescita di alcune economie sia necessaria per sostenere la crescita di altre è altamente controversa in una economia mondiale sempre più interdipendente e andrebbe quantomeno specificata nei suoi contenuti. Non sarebbe difficile utilizzare modelli macroeconomici globali per simulare la trasmissione di scenari recessivi dalle economie più sviluppate verso quelle meno sviluppate. Ed è difficile immaginare attraverso quali strumenti di politica economica e finanziaria la riduzione della crescita economica nei paesi con più alti livelli di consumo potrebbe mettere a disposizione risorse da investire nei paesi in via di sviluppo.

Lungo tutta l'enciclica la *crescita economica* viene contrapposta allo *sviluppo umano*, di volta in volta qualificato come sostenibile, integrale, equo. Un approccio volto giustamente a sottolineare la necessità di superare una visione unidimensionale dell'uomo e della sua vita, appiattita sugli aspetti materiali ed incapace di considerare la persona nella sua integralità corporea e spirituale. Come qualsiasi espediente retorico, tuttavia, anche quello utilizzato dal Papa rischia di semplificare eccessivamente la comprensione di problemi che è Francesco stesso a definire complessi³¹.

Rimanendo sul piano del discorso economico si possono fare, a mo' di conclusione almeno due considerazioni. La prima, molto semplicemente, ricorda che più che di crescita sarebbe maggiormente appropriato parlare di *sviluppo* economico, dal momento che

³⁰ Sul quale tuttavia molta ricerca economica sia teorica che empirica è stata prodotta :cfr. ad esempio K. Hamilton e G. Atkinsons, *Wealth, welfare and sustainability. Advances in measurement of sustainable development*. Edward Elgar, Cheltenham (UK) - Northampton MA (USA), 2009.

³¹ Il termine complessità è associato ai problemi che devono essere affrontati dall'umanità oggi ai punti 63, 110, 139, 144 e 219.

difficilmente la crescita degli indicatori economici (siano essi il PIL di un paese o il fatturato di una impresa) avviene senza che la struttura del sistema si modifichi nelle sue componenti e nelle relazioni che le legano. Un'eccessiva enfasi sul concetto di crescita (o sul suo opposto, di decrescita) finisce per dare troppa importanza proprio a quegli indicatori economici che oggi si ritiene debbano essere accostati ad indicatori non monetari (istruzione, salute, qualità ambientale) nella valutazione del benessere.

La seconda considerazione riguarda più strettamente la realtà della sfera economica dell'agire umano. Contrapporre troppo schematicamente crescita economica a sviluppo umano tende ad implicare che nell'ambito dell'economia i mutamenti possano avvenire solo da un punto di vista dimensionale: che siano sempre e inevitabilmente un problema di *quantità* e mai di *qualità*. Per promuovere la qualità della vita, per favorire la ricerca individuale della felicità, l'uomo dovrebbe necessariamente rivolgersi alla sfera non economica della sua vita, con l'agire economico che rimane sullo sfondo come inevitabile sforzo di sostentamento materiale dell'esistenza (attraverso la produzione e il consumo), immutabile nel suo significato e che non vale la pena espandere oltre lo stretto indispensabile. Anche l'«economia ecologica» (LS 141) nell'enciclica viene definita non tanto come un'economia qualitativamente migliore nella sua stessa natura di fenomeno sociale, ma semplicemente come un'economia sottoposta al vincolo della protezione dell'ambiente. Un miglioramento qualitativo viene viceversa giustamente invocato per molti ambiti del vivere sociale (nel capitolo quarto sulla "ecologia integrale"): la famiglia, la partecipazione sociale, le istituzioni, la cultura e la politica.

Mi sembra che offrire argomenti ad una visione di questo tipo rappresenterebbe un risultato paradossale per l'enciclica, dove si afferma ripetutamente che «tutto è in relazione» (LS 137 e 141) e si ripete con la *Evangelii Gaudium* che «il tutto è superiore alla parte» (EG 237). Sicuramente non è tra gli obiettivi del Papa che crede nei semplici gesti quotidiani «nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell'egoismo» (LS 230). Una ricetta che, a ben vedere, può essere applicata anche per "risanare" le nostre azioni economiche (nella produzione, nella distribuzione del reddito, nel consumo) senza necessariamente compromettere il raggiungimento dei loro obiettivi specifici.

Il presente saggio è tratto dal vol. 11 - dell'anno 2016 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.