



anthropologica

ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI

2019

ECOLOGIA INTEGRALE?
ETICA, ECONOMIA E POLITICA IN
DIALOGO

A CURA DI
FABIO MAZZOCCHIO E
GIUSEPPE NOTARSTEFANO

EDIZIONI MEUDON

anthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Giovanni **GRANDI** e Luca **GRION**

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea **AGUTI**, Luca **ALICI**, Francesco **LONGO**, Fabio **MACIOCE**, Fabio **MAZZOCCHIO**,
Simone **GRIGOLETTO**, Alberto **PERATONER**, Leopoldo **SANDONÀ**, Francesca **SIMEONI**,
Gian Paolo **TERRAVECCHIA**, Pierpaolo **TRIANI**

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano **MENTIL**

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael **ALVIRA** (Università di Navarra); Enrico **BERTI** (Università di Padova);
Calogero **CALTAGIRONE** (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo **CANOBBIO** (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla **CANULLO** (Università di Macerata);
Gennaro **CURCIO** (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio **DA RE** (Università di Padova);
Gabriele **DE ANNA** (Università di Udine); Mario **DE CARO** (Università di Roma Tre);
Giuseppina **DE SIMONE** (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo **FACCHINI** (Università di Bologna); Andrea **FAVARO** (Università di Padova);
Maurizio **GIROLAMI** (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio **GRASSI** (Università di Urbino);
Gorazd **KOCIJANČIČ** (Lubiana); Markus **KRIENKE** (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea **LAVAZZA** (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco **MIANO** (Università di Roma-
TorVergata); Marco **OLIVETTI** (Università di Roma - LUMSA); Paolo **PAGANI** (Università di Venezia);
Donatella **PAGLIACCI** (Università di Macerata); Gianluigi **PASQUALE** (Pontificia Università Lateranense);
Antonio **PETAGINE** (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);
Gaetano **PICCOLO** (Pontificia Università Gregoriana); Roger **POUIVET** (Università di Nancy 2);
Roberto **PRESILLA** (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio **POSSENTI** (Università di Venezia);
Edmund **RUNGGALDIER** (Università di Innsbruck); Luciano **SESTA** (Univrsità di Palermo);
Giuseppe **TOGNON** (Università di Roma-LUMSA); Matteo **TRUFFELLI** (Università di Parma);
Carmelo **VIGNA** (Università di Venezia); Susy **ZANARDO** (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea **DESSARDO**

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2019

ECOLOGIA INTEGRALE?

ETICA, ECONOMIA E POLITICA IN DIALOGO

A CURA DI
FABIO MAZZOCCHIO, GIUSEPPE NOTARSTEFANO

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Friuli Venezia Giulia
e del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2020 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via San Francesco, 58
34133 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-97497-27-1 ISSN 2239 - 6160

INDICE

INTRODUZIONE

Fabio Mazzocchio, Giuseppe Notarstefano
Ecologia integrale? Etica, economia e politica in dialogo 9

PARTE PRIMA

La "macro" questione delle diseguaglianze

Leonardo Becchetti, Giovanni A. Forte
Origine delle disuguaglianze e natura dello sviluppo
Geografia della distribuzione ed etica della redistribuzione 17

Paolo Venturi
La traiettoria evolutiva dei modelli di welfare 33

Marco Bentivogli
Lavoro e quarta rivoluzione industriale 49

Vittorio Pelligra
Tecnologie digitali, mercati efficienti e sostenibilità sociale 63

Calogero Caltagirone
Bene e giustizia nelle "società dei consumi" 79

PARTE SECONDA

Felicità e benessere

Fabio Mazzocchio
Ragion pratica e razionalità economica. Oltre la scissione 97

Benedetta Giovanola
Sui fondamenti antropologici dell'economia: homo œconomicus e ricchezza antropologica 109

Luigino Bruni
Dal welfare al benessere
La tradizione italiana della pubblica felicità 121

Stefano Zamagni <i>Pubblica felicità e buona vita civile</i>	133
Alessandra Smerilli <i>La centralità delle relazioni: we-rationality e cooperazione in economia</i>	153
Patrizia Cappelletti <i>La generatività sociale, un paradigma per ripensare il futuro</i>	167
PARTE TERZA <i>Verso un nuovo modello di sviluppo integrale e inclusivo</i>	
Massimo Naro <i>La conversione ecologica alla luce della fede in Cristo</i>	185
Giorgio Osti <i>Reciprocità asimmetrica, economia circolare e ciclo dei rifiuti</i>	199
Ugo Biggeri <i>Rigenerare la fiducia: la sfida etica della finanza</i>	215
Sergio Gatti <i>Credito, sviluppo e territorio</i>	231
Enrico Giovannini, Giuseppe Notarstefano <i>L'economia come cura e custodia</i>	241
Umberto Di Maggio <i>Beni comuni e bene sociale comune</i> <i>Oltre l'archetipo proprietario attraverso la prospettiva sociologica di Tönnies, Polanyi e Ostrom</i>	261
Abstract	277
Profili degli Autori	291
Indice dei nomi	297

3 | VERSO UN NUOVO MODELLO DI SVILUPPO INTEGRALE E INCLUSIVO

LA CONVERSIONE ECOLOGICA ALLA LUCE DELLA FEDE IN CRISTO

MASSIMO NARO

«Ecco, io faccio nuove tutte le cose»
(Ap 21,5)

1 | LE ESIGENZE DEL VANGELO

Il titolo di queste mie pagine esige di interpretare – sulla scia del magistero di papa Francesco¹ – il concetto e, soprattutto, l'esperienza della “conversione ecologica” in prospettiva cristologica: si tratta, infatti, di comprendere «la conversione ecologica alla luce della fede in Cristo», per coglierne le implicazioni esistenziali e, più a monte, le motivazioni spirituali, che ci interpellano sia in quanto cittadini del mondo e abitanti della Terra – «nostra casa comune» (*Laudato si' 3*) – sia in quanto credenti. Per chi vive davvero quest'ultima condizione, è impossibile non vivere pienamente anche la prima. Come spiegava, già sul finire del II secolo, un anonimo autore cristiano al suo amico Diogneto, non si può essere discepoli del Cristo senza accettare la vocazione a vivere nel mondo come l'anima nel proprio corpo e, in definitiva, con la consapevolezza d'essere come l'anima del mondo stesso². E, come ha scritto Thomas Berry – religioso passionista statunitense, scomparso nel 2009, geologo, antropologo e teologo, studioso degli scritti e della vicenda del gesuita francese Pierre Teilhard de Chardin, anche lui scienziato e teologo al contempo –, «noi [esseri umani] siamo una qualità mistica della Terra», rappresentiamo cioè «il principio unificatore e integratore delle varie polarità del materiale e dello spirituale, del fisico e dello psichico, del naturale e dell'artificiale, dell'intuitivo e dello scientifico» e «siamo immersi in un oceano di Energia», che «ci appartiene, non attraverso l'appropriazione e la

¹ Il versetto neotestamentario che funge da esergo è significativamente citato in *LS 243*.

² Cfr. *Ad Diognetum*, VI. L'edizione critica più attendibile mi pare H.I. Marrou (par les soins), *Ad Diognète*, SCh. 33, Éd. du Cerf, Paris 1951.

dominazione, ma tramite l'invocazione»³. Autori come Thomas Berry e Teilhard de Chardin hanno rivisitato nel Novecento la *logos-theologia* dell'anonimo autore dello *Scritto a Diogneto* e sarebbe interessante soffermarci sulla loro lezione, cosa che in questa sede non si può fare⁴.

In ogni caso, qui viene richiesto di esercitare una certa attitudine ermeneutica, direi tipicamente conciliare, analoga perciò a quella che il Vaticano II, in *Gaudium et Spes* 46, reputa indispensabile per prendere seriamente in considerazione – *omnium animos convertire ad*, dice significativamente il testo latino di quella pagina – «le necessità più urgenti di questo nostro tempo, alla luce del vangelo e dell'esperienza umana» (*sub evangelii luce et humanæ experientia*).

La conversione ecologica, senza dubbio, è una di queste «necessità più urgenti». Essa consiste nel cambiamento delle condotte “ambientali”, individuali e collettive, per frenare il degrado ecologico nel mondo, a cominciare dal luogo in cui ciascuno vive, e – se possibile – per capovolgere tale degrado in un risanamento del pianeta Terra, ormai ferito a vari livelli. Nondimeno – come papa Francesco annota al n. 217 di *Laudato Sii'* – la crisi ecologica, essendo un fenomeno complesso e globale, suscita anche l'«appello a una profonda conversione interiore». Vale a dire che anche la conversione ecologica, in risposta alla crisi ecologica, ha da essere olistica e totale, interessando non solo la nostra mentalità sociale e la nostra sensibilità politica, e coinvolgendo non solo le nostre conoscenze scientifiche e le nostre strategie economiche, ma anche la nostra coscienza credente. Essa, perciò, «comporta [pure] il lasciar emergere tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo» (*LS 217*).

Del resto, il termine “conversione” – nel greco neotestamentario *metánoia* oltre che *epistrophé* – è una parola che ha a che fare non solo con un nuovo modo di comportarsi, ma anche con un nuovo modo di concepire le cose, di ragionare sui problemi, di vedere il mondo. Conversione ecologica, in tal senso, significa capire che la «sana relazione col creato» è «una dimensione della conversione integrale della persona» (*LS 218*): «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» (*LS 217*).

Veramente, dunque, sono in ballo le «convinzioni» che derivano dalla nostra fede, giacché «ciò che il vangelo ci insegna ha conseguenze sul nostro modo di pensare, di sentire e di vivere» (*LS 216*). Vale a dire che la lieta notizia, annunciata

³. T. Berry, *The Great Work. Our way into the future*, Harmony/Bell Tower, New York 1999, pp. 174-175.

⁴. Su tale tematica mi permetto di rimandare a M. Naro, *Riflessioni sparse per una nuova logos-theologia*, in S. Rondinara (a cura di), *L'intelligibilità del reale. Natura, uomo, macchina*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 226-242.

a partire dalla Pasqua di Cristo, impegna i cristiani a riorientare e a reimpostare la loro vita ad ogni livello e in ogni dimensione, anche al livello ambientale e nella dimensione ecologica.

2 | L'ECOLOGIA INTEGRALE COME *WELTANSCHAUUNG*

L'espressione "ecologia integrale" è, a pensarci bene, pleonastica: suona come se dicessimo "uscir fuori" o "entrar dentro". L'aggettivo, comunque, nel nostro caso, ha il merito di esplicitare il senso autentico del sostantivo che accompagna e rafforza. L'ecologia, difatti, è già di per sé lo «studio dell'interdipendenza e dell'interazione tra gli organismi viventi (animali e piante) e il loro ambiente (inorganico)»: così l'ha definita già nel XIX secolo lo zoologo tedesco Ernst Haeckel⁵. Oggi sappiamo qualcosa in più a riguardo. Sappiamo, per esempio, che lo stesso ambiente presuntamente inorganico non è affatto inerte e senza vita. Il pianeta Terra, nel suo insieme, è un coeso organismo vivente, che possiamo ben chiamare alla maniera degli antichi greci: Gaia, appunto il pianeta vivente. Lo stesso Haeckel mise in luce un dato che sarebbe stato poi posto a fondamento della fisica quantistica: tutto è relazione e nulla esiste al di fuori della relazione, tutti stanno in rapporto con tutti e col tutto. Cosicché l'ecologia può essere considerata come «la scienza delle relazioni: di ogni essere con il suo habitat e con gli altri esseri»⁶. Il teologo brasiliano Leonardo Boff parla, a questo proposito, di «pan-relazionalità»⁷. Del resto, la relazionalità è insita al termine greco *oikos*, da cui deriva "ecologia". Gli scienziati oggi parlano di *habitat*, riecheggiando non soltanto i termini latini *habitatatio* (casa) e *habitus* (vestito), ma anche *habitudo*, il cui significato più pregnante è proprio "relazione".

Per questo, l'ecologia integrale, a cui papa Francesco ha dedicato la sua enciclica sociale *Laudato si'*, ci aiuta a comprendere la maniera corretta di abitare nella «nostra casa comune» (LS 3) e a rispettare «sora nostra madre Terra» (LS 1). E ci aiuta, inoltre, a capire che sussiste «una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura» (LS 67), poiché «tutto nel mondo è intimamente connesso» (LS 16): dobbiamo «sentire nuovamente che abbiamo bisogno gli uni degli altri, che abbiamo una responsabilità verso gli altri e verso il mondo» (LS 229).

⁵. Riportato in L. Boff, *Il sogno della casa comune. Riflessioni di un vecchio teologo e pensatore*, Castelvecchi, Roma 2019, p. 73.

⁶. *Ivi*, p. 74.

⁷. *Ibidem*.

Da questa consapevolezza fondamentale, Francesco ricava un senso ancora più forte dell'ecologia integrale, che vuol dire pure «l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; [...] la critica al nuovo paradigma [tecnocratico] e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l'invito a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso; [...] la necessità di dibattiti sinceri e onesti; [denunciare] la grave responsabilità della politica internazionale e locale; [mettere a tema] la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita» (*LS 16*). Come leggiamo in *LS 70*, «tutto è in relazione» e «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»: «Tutto è collegato. Per questo si richiede una preoccupazione per l'ambiente unita al sincero amore per gli esseri umani e un costante impegno riguardo ai problemi della società» (*LS 91*).

L'interdipendenza degli elementi, che costituiscono il reale ad ogni suo livello, viene continuamente richiamata dal papa: «Tutto è connesso» (*LS 117*), «tutto è in relazione» (*LS 120*), «tutte le creature sono connesse tra loro [...] e tutti noi esseri creati abbiamo bisogno gli uni degli altri» (*LS 42*). «In questo universo, composto da sistemi aperti che entrano in comunicazione gli uni con gli altri, possiamo scoprire innumerevoli forme di relazione e partecipazione» (*LS 79*).

In questi termini, l'interconnessione e l'interrelazione diventano un criterio epistemologico, in forza del quale vari e distinti registri disciplinari s'incrociano, dando luogo a una teologia della vita, che non ha esclusivamente il profilo dell'etica o della bioetica, né è soltanto una antropologia teologica o una cosmologia o una teologia della creazione, bensì tutte queste cose insieme, appunto un'ecologia integrale: «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. Come i diversi componenti del pianeta – fisici, chimici e biologici – sono relazionati tra loro, così anche le specie viventi formano una rete che non finiamo mai di riconoscere e comprendere» (*LS 138*).

Tutte queste affermazioni non costituiscono semplicemente una sintesi divulgativa delle conoscenze scientifiche più aggiornate: incluse nel magistero pontificio, queste constatazioni – che lette in una rivista scientifica o udite in un programma televisivo condotto da Piero Angela potrebbero apparire persino ovvie – ribadiscono uno stile cristiano di pensare-integrato, all'interno del quale trovano il loro posto saperi che, se non armonizzati tra di essi, sarebbero condannati alla frammentazione, e perciò all'incompletezza, all'insufficienza, all'estrema parzialità prima ancora che a una raffinata specializzazione. Per Francesco, si tratta di «assumere i migliori frutti della ricerca scientifica oggi disponibile, [per] la-

sciarcene toccare in profondità e dare una base di concretezza al percorso etico e spirituale che segue» (LS 15): «Se si vuole veramente costruire un'ecologia che ci permetta di riparare tutto ciò che abbiamo distrutto, allora nessun ramo delle scienze e nessuna forma di saggezza può essere trascurata» (LS 63).

Ne scaturisce quella che potremmo chiamare – con un termine caro a pensatori contemporanei come Romano Guardini e Pavel Florenskij – una nuova *Weltanschauung*, vale a dire una «visione più ampia della realtà» (LS 138 e 159), una vera e propria «contemplazione della realtà» (LS 163), «uno sguardo che tenga conto di tutti gli aspetti» (LS 137), di quello ecologico *stricto sensu* non meno di quello antropologico, sociale, economico, politico: «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 umana» (LS 142).

3 | L'ECOLOGIA INTEGRALE DALL'ONTOLOGIA AGAPICA

Il nerbo di questa olistica *Weltanschauung* rimane filosofico e, in definitiva, teologico. Prima ancora che la trascendenza, d'altronde propria soltanto di Dio, c'è in gioco una capacità trascendentale che, creaturalmente, appartiene anche a ogni elemento del reale e in particolare all'essere umano, icona di Dio: è l'attitudine a «uscire da se stessi verso l'altro», l'«atteggiamento fondamentale di auto-trascendersi, infrangendo la coscienza isolata e auto-referenziale». Tale atteggiamento «è la radice che rende possibile ogni cura per gli altri» (LS 208).

L'innescò di questo circuito è l'*agápē* trinitaria, crogiuolo di relazioni reciproche tra il Padre e il Figlio suo nella comunione dello Spirito. Si dischiude – a questo punto – l'orizzonte dell'ontologia agapica. Dobbiamo alla Prima lettera di san Giovanni (4, 8.16) la sua formulazione più icastica: «*ho Theòs agápē estín*». Ma è stato san Paolo, con un'affermazione che leggiamo nella Seconda lettera ai Corinzi (5, 14), a dotarla di una certa profondità metafisica: «*hē gàr agápē tou Christou synéchei émàs*». La voce verbale usata per dire che l'amore di Cristo «ci possiede» (come traduce il papa in *Evangelii Gaudium* 9), ma pure ci avvolge da ogni lato e perciò ci sostiene e quindi ci conduce e ci fa muovere e, in definitiva, ci fa vivere, è *synéchein*, usata già da alcuni pensatori Eleati – a partire da Parmenide – per dire che l'essere è ciò che tiene avvinti tutti i fenomeni, essendone l'insurrogabile fondamento⁸. Ma ciò che l'essere in quanto tale era per i filosofi greci, per san Paolo è piuttosto l'*agápē*, il disporsi di Dio in favore del mondo, il suo donarsi nel

⁸. Cfr. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, I-II, intr. di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1969.

Cristo, il suo mettersi in rapporto con la creazione tramite il Figlio suo, creandola proprio a motivo e nel momento in cui nel Figlio la chiama ad avere a che fare con Lui, a stare in relazione con Lui. In questo senso, l'Apostolo inaugura una nuova ontologia, che appunto possiamo definire "agapica": questo nuovo-essere-agapico, in cui l'uomo è innestato a partire e in vista di Cristo Gesù, è l'*arché*, il principio e il fondamento dell'esistenza umana non meno che di tutto il resto. Insomma, l'amore agapico, relazionale, reciproco, è il fondamento ontologico cui il credente sa di appartenere assieme all'intera creazione.

Francesco ha ben chiara la portata cosmica di questa ontologia agapica, che costituisce le intime fibre non solo dell'essere divino ma anche dell'essere creato, la cui esistenza dall'essere divino prende le mosse e dipende. Perciò il papa accetta «la sfida di provare a leggere la realtà in chiave trinitaria»: infatti, «ogni creatura porta in sé una struttura propriamente trinitaria» (LS 239). E se l'essere del Dio trinitario, che nel Nuovo Testamento è annunciato nella cifra dell'*agápē*, è costitutivamente relazionale, allora la relazione – che nel *milieu* agapico si realizza tra le Persone divine sotto l'impulso della reciprocità pneumatica –, ossia la tendenza di ognuno a riferirsi agli altri, diventa la «legge», o la «proprietà» essenziale di tutto ciò che esiste. Il papa lo spiega in una pagina della *Laudato si'* sotto questo profilo emblematica, che vale la pena citare integralmente: «Le Persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. 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, [cioè] 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» (LS 240).

Ad ogni livello dell'esistente concreto – per dirla in termini che riecheggiano il pensiero di Guardini⁹ – le relazioni si intrecciano, come già nell'*agápē* trinitaria, e costituiscono una trama che possiamo considerare lo spessore tangibile dell'ontologia agapica. Il papa lo ribadisce insistentemente: «Per i cristiani, credere in un

⁹ Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente* (1925), in Id., *Scritti di metodologia filosofica (Opera Omnia I)*, a cura di H.-B. Gerl-Falkovitz, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 65-241.

Dio unico che è comunione trinitaria porta a pensare che tutta la realtà contiene in sé un'impronta propriamente trinitaria» (LS 239). «La creazione appartiene all'ordine dell'amore. L'amore di Dio è la ragione fondamentale di tutto il creato» (LS 77). «Tutto l'universo materiale è un linguaggio dell'amore di Dio, del suo affetto smisurato per noi» (LS 84).

Tale linguaggio non si risolve in chiacchiera. Assume concretezza quando si traduce in cura reciproca: «In tal modo gli altri cessano di essere estranei e li si può percepire come parte di un "noi" che costruiamo insieme» (LS 151). «L'amore, pieno di piccoli gesti di cura reciproca, è anche civile e politico, e si manifesta in tutte le azioni che cercano di costruire un mondo migliore. [...Difatti] l'amore sociale ci spinge a pensare a grandi strategie che arrestino efficacemente il degrado ambientale e incoraggino una *cultura della cura* che impregni tutta la società. Quando qualcuno riconosce la vocazione di Dio a intervenire insieme con gli altri in queste dinamiche sociali, deve ricordare che ciò fa parte della sua spiritualità, che è esercizio della carità, e che in tal modo matura e si santifica» (LS 231).

La reciprocità agapica diventa, in queste pagine di Francesco, sinonimo di responsabilità ecologica. Esiste, infatti, «una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura» (LS 67), in base alla quale la prerogativa di coltivare la terra non può rimanere mai disgiunta dall'impegno a custodirla, non solo per noi stessi, ma anche per le prossime generazioni. La reciprocità ecologica induce ad avvertire «che abbiamo bisogno gli uni degli altri, che abbiamo una responsabilità verso gli altri e verso il mondo» (LS 229). Così, la responsabilità ecologica si traduce anche in responsabilità storica, dato che significa ascoltare «tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri»: «un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale» (LS 49). E non cessa di essere un approccio teologico, incardinato nell'*agápē*: «Tutto è in relazione, 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» (LS 92).

L'insegnamento "franceschiano" risuona qui con un timbro tipicamente "francescano". Ma il tono spirituale che ne sortisce non contraddice il sapere scientifico, secondo cui il reale costituisce una rete di interconnessioni vitali, né l'intuizione teologica, secondo cui l'archetipo di ogni relazione è l'amore divino. Per questo si può dire che Dio stesso si manifesta nella sua creazione, giacché tutte le creature «volute nel loro proprio essere, riflettono, ognuna a suo modo, un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio» (LS 69) e in ognuna di esse «abita il suo Spirito vivificante che ci chiama a una relazione con Lui» (LS 88).

C'è chi sospetta un qualche cripto-panteismo in questa concezione che rivisita l'ontologia in chiave relazionale e intende l'essere agapico di Dio come la stoffa del mondo. Ma è proprio la *Laudato si'* a metterci in guardia da una tale deriva, che non può e non deve sfociare nella «divinizzazione della terra» (n. 90) e, in definitiva, nell'idolatria, cioè nella tendenza a sopravvalutare i singoli elementi del creato a discapito del tutto di cui sono parte: «Non può essere autentico 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. È evidente l'incoerenza di chi lotta contro il traffico di animali a rischio di estinzione, ma rimane del tutto indifferente davanti alla tratta di persone, si disinteressa dei poveri, o è determinato a distruggere un altro essere umano che non gli è gradito» (n. 91).

4 | L'ECOLOGIA INTEGRALE COME INTRECCIO DI CREATORIALITÀ E CREATIVITÀ

Da quest'ultima affermazione si evince l'altissima dignità dell'essere umano, rivelata – come insegna *GS 22* – in Cristo Gesù, *homo novissimus*. E come le Scritture annunciano sin dal libro della Genesi, dove la creazione di Adamo accade al crocevia di «tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra» e in cui il cosiddetto peccato delle origini è presentato proprio come la «rottura» di queste relazioni, così, anche la relazione con la terra si guasta non meno delle altre relazioni e degenera nel «conflitto» con cui l'essere umano presume ormai da troppo tempo di dover esercitare il mandato divino a coltivarla e a custodirla sotto forma di abusivo sfruttamento e di dominio arbitrario (cfr. *LS 66*).

Se ciò è potuto avvenire, lo si deve purtroppo anche a una errata interpretazione dei racconti genesiaci e a un fraintendimento ermeneutico che ha portato nel corso dei secoli a quello che il papa definisce severamente un «antropocentrismo dispotico» e «deviato» (*LS 67-69, 119*). Si tratta, come Francesco spiega, del «sogno prometeico di dominio sul mondo» (*LS 116*), cristallizzatosi nella tarda modernità in un rovinoso «paradigma tecnocratico» (*LS 101 e 108*)¹⁰, che ha rotto l'equilibrio tra creaturalità e creatività.

La creatività, l'esser-capace-di-creare, è senza dubbio uno dei due tratti costitutivi dell'umano: definisce l'uomo come soggetto e, perciò come protagonista,

¹⁰ In questa terminologia riecheggia ancora la lezione guardiniana: cfr. M. Borghesi, *Le polarità sociali e il paradigma tecnocratico. Romano Guardini nel pensiero di J.M. Bergoglio*, in T. Valentini - A. Velardi (a cura di), *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, Lev, Città del Vaticano 2015, pp. 349-377.

come artefice e autore del suo vivere nel mondo. Ma c'è un altro tratto umano, non meno importante, che consiste nella creaturalità, cioè nel suo esser-creatura. Dal punto di vista in cui ci poniamo, infatti, l'essere autore, implica anche l'essere autorizzato; e l'essere artefice comporta anche l'essere artefatto o meglio, per enfatizzare il giusto senso della parola, l'esser-fatto-ad-arte, cioè l'essere plasmato con cura, attendibilmente configurato a un archetipo esemplare, ma anche l'essere interpellato, quindi l'essere stimolato a rispondere, a divenire responsabile, ad assumersi delle responsabilità.

Si potrebbero reputare queste implicazioni, espressive della creaturalità umana, come delle limitazioni dell'uomo stesso: essere autorizzato da un Altro, essere plasmato e fatto da un Altro, in definitiva essere creato da un Altro, potrebbe significare non essere libero e, in definitiva, non essere originale, non essere autentico, non essere nella disponibilità della propria verità: essere semplicemente una "copia" più o meno manipolata, quando non addirittura manovrata. A causa di questo infondato sospetto, i due tratti costitutivi dell'uomo, la sua creaturalità e la sua creatività, il suo esser-creatura e il suo esser-capace-di-creare, le sue attitudini culturali per un verso e culturali per altro verso, il suo provenire da Dio e il suo stare nel mondo, si divaricano e anzi si contrappongono, quasi che l'essere creativo sia incompatibile col riconoscersi creatura, e le esigenze dell'autonomia siano irriducibili con le ragioni dell'eteroreferenzialità.

La tarda modernità si è talvolta irrigidita su questi temi, scegliendo la difesa dell'autonomia. Ma anche rischiando di scivolare nell'autoreferenzialità e rinunciando così ai vantaggi "relazionali" della visione "iconica" dell'uomo e dell'umano. La visione iconica è quella biblico-cristiana, secondo cui l'uomo è appunto immagine di Dio suo creatore. Essere immagine, nell'accezione biblica, non vuol dire non essere autosufficiente ma stare in rapporto con Qualcun Altro. E significa essere rappresentante di quest'Altro, significa render conto a Lui, con Lui fare i conti, da Lui ricevere in consegna il mondo e a Lui riconsegnare il mondo stesso.

Come il papa spiega, divaricando la creatività dalla creaturalità, l'uomo rischia di mettersi «al posto del Signore, fino a pretendere di calpestare la realtà creata da Lui senza conoscere limite»: «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» (LS 75). In questa prospettiva, «l'interpretazione corretta del concetto dell'essere umano come signore dell'universo è quella di intenderlo come amministratore responsabile» (LS 116). Solo così l'uomo può comprendere la sua centralità nel creato non «come motivo di gloria personale o di dominio irresponsabile, ma come [...] una grave responsabilità che deriva dalla sua fede» (LS 220).

Questa consapevolezza credente ci permette di smaltire quella mentalità calcolante – per usare un’espressione di Heidegger¹¹ – in forza della quale finiamo per presumere «che gli altri esseri viventi debbano essere considerati come meri oggetti» (LS 82) da sfruttare per il nostro tornaconto. A tal proposito, citando i vescovi tedeschi, Francesco ha fatto notare che di tutte le creature gli uomini dovrebbero riconoscere la «priorità dell’*essere* rispetto all’*essere utili*» (LS 69).

5 | L’ECOLOGIA INTEGRALE COME ESCATOLOGIA COSMICA

L’ecologia integrale, intesa secondo le varie declinazioni sin qui richiamate, ci ricorda per un verso che «noi stessi siamo terra» (LS 2), e per altro verso che «siamo stati concepiti nel cuore di Dio» (LS 65).

Quest’ultima espressione sembra riecheggiare un passaggio dello *Scritto a Dionigno*, in cui leggiamo che Dio «formò» l’essere umano «dalla sua propria Immagine: *ek tês idias eikónos éplase*» (X, 2). L’anonimo autore, in questi termini, recensiva insieme le due versioni greche di Genesi 1, 26-27 e Genesi 2, 7, prendendo da qui il verbo *plássō* e da là il sostantivo *eikón*, che accompagnava con la preposizione *ek* piuttosto che con *katá*, come invece si legge nella LXX. Vale a dire che Adamo non è creato semplicemente come copia di un modello astratto, né è plasmato soltanto a partire dalla polvere terrestre – come pur leggiamo nella traduzione greca di Genesi 2, 7 (*apò tês gês*) – bensì a partire da un’Icona intrinseca a Dio: l’Immagine increata che da sempre Dio ospita dentro di Sé, il suo stesso Logos, che è proprio il dirsi di Dio, il suo comunicarsi e perciò il suo darsi, il suo mettersi in rapporto, il suo porgersi nella relazione. Adamo è un frammento di quell’Icona ed è impastato di Dio. In tal senso egli è una creatura logica/filiale e la decisione del Creatore («Facciamo l’*adàm* a nostra immagine e somiglianza»: Gn 1,26) sancisce l’anticipazione del suo esserci nell’evento cristico, come dirà con lucidità cristologica Tertulliano. Difatti, parlando di *Christus futurus in carne*, Tertulliano – nel suo *De carnis resurrectione* (VI, 18-19) – esprimeva una sua suggestiva intuizione: Adamo è creato da Dio come un grumo di fango rivestito dell’Immagine del Cristo che si sarebbe incarnato e, perciò, viene dotato di una dignità imperitura, che vale come caparra (*pignus*) di una salvezza sicura per lui e per l’intero cosmo di cui egli è – al sesto giorno della creazione – il sigillo¹².

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Scienza e meditazione* (1953), in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1985, pp. 28-44.

¹² Di nuovo, per brevità, rimando a M. Naro, *Christus futurus in carne. La salvezza anticipata*, in “Hermeneutica”, 1, XXXV, 2018, pp. 21-46.

Francesco ribadisce tutto questo non meno efficacemente: «Il Signore, al culmine del mistero dell'Incarnazione, volle raggiungere la nostra intimità attraverso un frammento di materia. Non dall'alto, ma da dentro, affinché nel nostro stesso mondo potessimo incontrare Lui» (LS 236). Questo «da dentro» è una dimensione importantissima. Se si considera l'insegnamento del papa secondo la logica incarnatoria che l'attraversa e lo sostiene, il dentro del mondo è una dimensione propriamente teologica: è il posto che Dio, in Cristo Gesù, si è scelto. Ecco perché – leggiamo in LS 220 – «il mondo non si contempla dal di fuori ma dal di dentro», cioè a partire dal punto di vista di Dio stesso, con «lo sguardo di Gesù» (quest'espressione fa da titolo al cap. VII di LS).

Lo sguardo di Gesù si è posato sulle piaghe del mondo, ha penetrato le sue pieghe più strette. Per questo la conversione ecologica si traduce nel prendersi cura del creato ferito e delle creature più a rischio. Ai modi concreti di questa cura ho più volte accennato: si tratta, come dice Francesco, di «farci carico di questa casa che ci è stata affidata» (LS 244).

Qui è utile, per concludere, fare una sottolineatura importante nel magistero sociale di Francesco, il quale presenta la conversione ecologica anche come un'escatologia cosmica: «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” (Col 1, 16)» (LS 99). Così l'origine si salda con il compimento «alla fine dei tempi», «quando il Figlio consegnerà al Padre tutte le cose, così che “Dio sia tutto in tutti” (1Cor 15, 28)» (LS 100).

Proiettarsi al di là dei tempi non vuol dire alienarsi in una speranza sovramondana e ultra-storica, o rassegnarsi al deterioramento del mondo e assistere passivamente allo stravolgimento della natura, restando indolenti o ancor peggio indifferenti. Significa, piuttosto, riscoprire le ragioni di un comune impegno secolare e storico, motivato anche dalla fede nel Cristo Crocifisso-Risorto, cioè in Colui che impersona l'*éschaton* e rende già presente Dio nel «cuore della materia», per dirla con Teilhard de Chardin¹³.

Del resto, come ha scritto Guardini, che è tra i pensatori contemporanei più apprezzati da papa Francesco, la materia «è quell'elemento che è pronto ad accogliere lo spirito; solo con ciò essa diventa reale in senso proprio. Lo spirituale è ovunque. Ogni elemento della materia è saturo di spirito. Nell'atomo si costituisce un mondo meraviglioso, permeato da un'eccelsa precisione. Il cristallo riluce di spirito. Lo spirito fiorisce e profuma nel fiore. Lo spirituale è all'opera ovunque,

¹³ Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il Cuore della Materia* (1950), Queriniana, Brescia 2007³.

ovunque sono all'opera i pensieri di Dio. [...] E non è affatto vero che la materia sia più "pura" nelle formazioni inanimate. Da un livello all'altro dell'essere, la materia è in cammino verso una forma sempre più pura: più pura nel cristallo che in frammento amorfo, più pura nella pianta che nel cristallo, ancora più elevata nell'animale. La materia diviene pienamente se stessa solo là dove entra nella forza irraggiante, nella potenza plasmatrice dello spirito concreto: l'uomo. Qui la materia diviene non solo corpo [*Körper*] ma corpo vivente [*Leib*]. [...] E aggiungiamo ancora: non è vero che lo spirito, per sua stessa essenza, aneli a separarsi dal corpo per attingere una sfera "puramente spirituale". Questa è già una condizione di peccato; è già una reazione difensiva contro le pastoie della materia caduta. Lo spirito inteso nel senso datogli da Dio rivolge alla materia lo stesso [sentimento] che Dio prova per essa: amore. Esso anela alla materia, a entrare in essa come nel mistero dell'amore di Dio. Vuole renderla corpo vivente, e con ciò stesso ottenere per sé di diventare anima»¹⁴. Gli echi di questo pensiero profondamente teologico si avvertono quasi in ogni rigo della *LS* e ritornano anche nell'esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia*.

La luce della fede, effettivamente, ci mette in condizione di accorgerci che il cosmo intero è chiamato a consegnarsi al suo Creatore in Cristo Gesù «ricapitolatore», come lo chiama san Paolo (Ef 1,10). Yves Congar parlava, a tal proposito, di «cristofinalizzazione» del mondo¹⁵. E Teilhard de Chardin indicava in Cristo il «punto Omega» verso cui l'universo converge nel suo processo di cristificazione¹⁶. Papa Francesco condivide con loro «la certezza che Cristo ha assunto in sé questo mondo materiale e ora, risorto, dimora nell'intimo di ogni essere» (*LS* 221). E spiega: «In tal modo, le creature di questo mondo non ci si presentano più come una realtà meramente naturale, perché il Risorto le avvolge misteriosamente e le orienta a un destino di pienezza. Gli stessi fiori del campo e gli uccelli che Egli contemplò ammirato con i suoi occhi umani, ora sono pieni della sua presenza luminosa» (*LS* 100). «Il traguardo del cammino dell'universo è nella pienezza di Dio, che è stata già raggiunta da Cristo risorto, fulcro della maturazione universale. In tal modo aggiungiamo un ulteriore argomento per rifiutare qualsiasi dominio dispotico e irresponsabile dell'essere umano sulle altre creature. Lo scopo

¹⁴ R. Guardini, *Antropologia cristiana*, a cura di C. Brentari, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 34 e 36. Questo scritto guardiniano risale agli anni 1932-33, ma è stato pubblicato postumo.

¹⁵ Cfr. Y. Congar, *Per una teologia del laicato* (1956), Morcelliana, Brescia 1967; Id., *Sacerdozio e laicato dinanzi ai loro compiti di evangelizzazione e civiltà* (1962), Morcelliana, Brescia 1966. A commento cfr. R. Gumina, *Cattolici e politica*, Ave, Roma 2019, pp. 37-42.

¹⁶ Cfr. P. Teilhard de Chardin, *La Vita cosmica. Scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1971. A commento cfr. M. Naro, *Dio non è una molla. La "visione" di Teilhard de Chardin tra scienza, teologia e mistica*, in "Ho Theologos" 1-2, XXXI, 2013, pp. 29-53.

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. L'essere umano, infatti, dotato di intelligenza e di amore, e attratto dalla pienezza di Cristo, è chiamato a ricondurre tutte le creature al loro Creatore» (*LS* 83). E in *QA* aggiunge: «[...] il rapporto con Cristo [...] non è nemico di questa visione del mondo marcatamente cosmica [...], perché Egli è anche il Risorto che penetra tutte le cose» (n. 74).

La conversione ecologica dà quest'avvertimento: ogni frammento di mondo sarà salvato, non ci salviamo solo noi, non ci salviamo da soli. Ogni morte è, in una certa misura, la fine del mondo: del mondo di chi muore, ma anche di parte del mondo di chi gli sopravvive, del mondo che essi avevano abitato insieme. Perciò in ogni morte anche un frammento dell'esistenza di chi non muore passa in Dio, attraversa il vaglio della purificazione, nell'abbraccio del Signore. Qualcosa di chi continua a vivere nel mondo terreno fa già capolino nell'Eterno. E appunto in ciò consiste la salvezza universale, che non solo è la salvezza di tutti e di ciascuno, ma anche e più precisamente la salvezza di ognuno negli altri, grazie agli altri. E questo vale non solo per le persone umane, ma anche per tutte le altre creature: tutto – ciò che abbiamo coltivato e custodito, e ciò che abbiamo mortificato e sprecato, è raccolto e redento nelle mani tenaci e delicate di Dio, mentre noi in Cristo Gesù veniamo avvolti dall'abbraccio del Padre suo.

Per questo la conversione ecologica è, per il credente, non un'opzione senza alternative o l'urgenza di far di necessità virtù, bensì una responsabilità e – più precisamente – una vocazione alla quale rispondere per sé e a nome del creato. In tal senso essa ha un'indole escatologica: prende le mosse dal di dentro del mondo, lì dove Dio si è seminato tramite il Bimbo nato a Betlemme e il Crocifisso sepolto fuori Gerusalemme, mentre pure anela a compiersi in Dio nel Risorto ancora segnato dalle «sue ferite trasfigurate» (*QA* 74): «L'universo si sviluppa in Dio, che lo riempie tutto. Quindi c'è un mistero da contemplare in una foglia, in un sentiero, nella rugiada, nel volto di un povero» (*LS* 233). «Non fuggiamo dal mondo né neghiamo la natura quando vogliamo incontrarci con Dio» (*LS* 235). «Alla fine ci incontreremo faccia a faccia con l'infinita bellezza di Dio (cfr. 1Cor 13,12) e potremo leggere con gioiosa ammirazione il mistero dell'universo, che parteciperà insieme a noi della pienezza senza fine. [...] Gesù ci dice: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose" (Ap 21,5). La vita eterna sarà una meraviglia condivisa, dove ogni creatura, luminosamente trasformata, occuperà il suo posto» (*LS* 243).