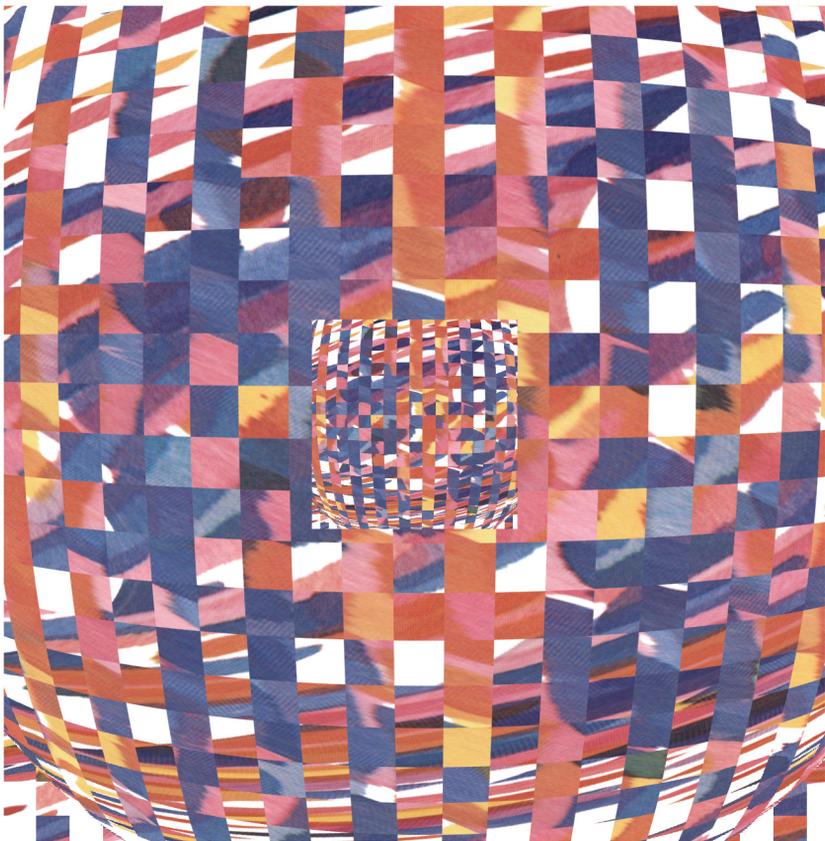


idee

NUOVA SERIE

Anno IX • nn 17/18 • 2019



MILELLA

idee

SEMESTRALE DI FILOSOFIA
E SCIENZE DELL'UOMO

Nuova serie
Anno IX, nn. 17/18, 2019



MILELLA

Anno IX/Nuova Serie, nn. 17/18, 2019

La Rivista si avvale del sistema di referaggio peer review.

Iscrizione Tribunale di Lecce:
n. 666 del 14.10.2011 • Semestrale

Direzione, redazione e amministrazione della rivista hanno
sede presso il Monastero delle Benedettine
Via delle Benedettine, 5 • 73100 Lecce

Corrispondenza concernente abbonamenti, fascicoli e/ o annate arretrate, ecc.
va inviata a:
Edizioni Milella Lecce
Viale M. De Pietro, 9
73100 Lecce
edizionimilella@lecce@gmail.com

La rivista in versione cartacea ed in versione elettronica sono entrambe pubblicate
dalla Casa Editrice Milella
www.milellaecce.it

Abbonamento annuale: euro 30,00 • Un fascicolo: euro 18,00
Abbonamento per l'estero: euro 50,00

idee

**SEMESTRALE DI FILOSOFIA
E SCIENZE DELL'UOMO**

Nuova serie

Anno IX, nn. 17/18, 2019

Direttore scientifico: Mario Castellana

Direttore responsabile: Luca Cucurachi

Comitato scientifico: Carlo Alberto Augieri (Università del Salento), Dario Antiseri (LUISS-Roma), Massimo Cacciari (Università Vita-Salute San Raffaele-Milano), Mauro Ceruti (IULM-Milano), Fabio Ciraci (Università del Salento), Ennio De Bellis (Università del Salento), Domenico Fazio (ISUFI-Università del Salento), Michele Indelicato (Università di Bari), Lorenzo Magnani (Università di Pavia), Gaspare Polizzi (Università di Pisa), Giorgio Rizzo (Università del Salento), Silvano Tagliagambe (Università di Sassari), Francesco Totaro (Centro Studi Filosofici Gallarate), Laura Tundo (Università del Salento), Giuseppe Varnier (Università di Siena), Carlo Vinti (Università di Perugia), Fernando Zalamea (Università di Bogotá), Stefano Zamagni (Università di Bologna)

Segreteria di redazione: Emanuele Augieri, Elena Conca

Copertina: Yukiko Tanaka

Sommario

Mario Castellana <i>Presentazione</i>	pag 11
--	--------

Saggi

I. Approcci

Dario Antiseri <i>Economia francescana</i>	» 17
Francesco Bellusci <i>Tutto è connesso, tutto è collegato, tutto è in relazione.</i> <i>La Laudato si' di Mauro Ceruti</i>	» 25
Lorenzo Magnani <i>The Urgent Need on an Ecology Human Creativity</i>	» 45
Silvano Tagliagambe <i>La Chiesa Cattolica e la 'luce dell'Oriente'</i>	» 63
Carlo A. Augieri <i>Migrazione di parole, prestito simbolico e connotazione spirituale dell'impegno ecologico: la 'scrittura' della Laudato si' come discorso di demitizzazione</i>	» 83
Salvatore Colazzo <i>Il valore della complessità</i>	» 97
Enrico Giannetto <i>L'Enciclica Laudato si' e l'etica originaria del Cristianesimo</i>	» 109
Gaspere Polizzi <i>Michel Serres: una 'matrice cattolica' per il contratto naturale</i>	» 137

II. Presenze-assenze

- Mario Castellana
*Una figura da pensiero laterale nella Laudato si':
Pierre Teilhard de Chardin* » 153
- Paolo Farina
Simone Weil e la Laudato si': una presenza nascosta » 195
- Luigi Ricciardi
*Futuro, paura, stupore.
Per una lettura filosofica della Laudato si'* » 211
- Andrea Tomasi
*L'ecologia antropocentrica della Laudato si' e l'umanesimo
tecnologico di Romano Guardini* » 273

III. Su alcuni nodi

- Riccardo Beltrami
Il cammino verso una 'cittadinanza ecologica' » 291
- Michele Indelicato
*La sfida dell'etica ambientale nella Laudato si'
di Papa Francesco* » 319
- Roberto Massaro
*Tutti sulla stessa barca. La vulnerabilità come motore
dell'ecologia integrale nella Laudato si'* » 327
- Laura Tundo Ferente
*Sulla Laudato si': fra scienze dell'ambiente
e impegno per la salvezza* » 341
- Rita Mascolo
*Laudato si' and the 'magic conception of the market':
the sacred and the profane. Towards
a new paradigm of social justice* » 361

Simona Pisanelli
Rivoluzioni e controrivoluzioni agricole.
Necessità di una 'ecologia integrale' » 377

Notizie e Territorio

Laura Tundo Ferente
In ricordo del Professore Arrigo Colombo » 393

Gabriele Perrucci
Note sul Centro di Cultura per lo Sviluppo
'Giuseppe Lazzati', A.P.S. Taranto » 395

FRANCESCO BELLUSCI*

Tutto è connesso, tutto è collegato, tutto è in relazione:
La *Laudato si'* di Mauro Ceruti

*Terra, non è questo che vuoi: invisibile
sorgere in noi? – Non è il tuo sogno
di essere una volta invisibile? – Terra! Invisibile!
Se non mutazione, qual è il tuo urgente
comando? Sì, terra, tu cara, io voglio.*

Rainer Maria Rilke

*Ogni patria è sempre la piccolissima parte
di un sogno comune.*

Edmond Jabès

Abstract. *The author of the essay intends to demonstrate that the philosophy and epistemology of the complexity of Italian philosopher Mauro Ceruti allows an original reading of the encyclical of Francis. Francis explicitly mentions in the encyclical the paradigm of complexity as the culture needed to achieve a global ecological conversion and summarizes it in the recurrent phrases: “everything is connected”, “everything is interrelated”. Consistent with this approach, the encyclical *Laudato si'* proposes the overcoming of distorted and misguided anthropocentrism and a critique of the technocratic paradigm that is dominant today. Planetary humanism becomes the way to think of “one world with a common plan”.*

* fra.bellusci@tiscali.it

Mauro Ceruti è uno dei primi “umanisti” di un nuovo umanesimo: l'*umanesimo planetario*. Il senso complessivo del suo lavoro filosofico, pedagogico ed epistemologico rimarrebbe oscuro, se non venisse inquadrato o ricondotto a questa “missione”¹. Sempre, la riflessione filosofica di Ceruti si è orientata proprio in direzione di quel “confronto con il contesto attuale, in ciò che ha di inedito per la storia dell’umanità”², che, secondo Francesco, solo può renderla oggi vitale e pregnante.

L’umanesimo planetario esprime, infatti, l’esigenza di una umanità pienamente consapevole della condizione storica inedita a cui è pervenuta. Auspica un nuovo incontro tra gli uomini del pianeta, una costellazione post-nazionale di Stati, popoli, culture, una solidarietà globale efficace, che potranno compiersi solo nel quadro della comunità di destino che siamo diventati e dell’interdipendenza concreta, che la mondializzazione ha generato e accresce senza interruzione.

Senza abbracciare con determinazione e coraggio tale prospettiva, non potremo fronteggiare crisi globali e complesse come quella ecologica e preservare le condizioni biosferiche della vita umana sul pianeta. Più precisamente, l’umanesimo planetario esprime la sintesi inedita e straordinaria di una duplice istanza: etica e biologica, insieme. Di questa istanza, il filosofo trova una eco limpida e ferma nell’enciclica di Francesco:

Bisogna rafforzare la consapevolezza che siamo una sola famiglia umana. Non ci sono frontiere e barriere politiche o sociali che ci permettano di isolarci, e per ciò stesso non c’è nemmeno spazio per la globalizzazione dell’indifferenza³.

¹ Uso il termine nel senso di: J. G. FICHTE, *La missione del dotto* (1794), Mursia, Milano 1987. Se il filosofo dell’idealismo tedesco assolve la sua funzione educativa e intellettuale col portare a compimento l’umanità nel sentimento di coesione e appartenenza alla comunità nazionale, l’umanista planetario l’assolve col portare a compimento l’umanità in Umanità, la nuova comunità inglobante della nostra Terra-Patria.

² FRANCESCO, *Laudato si’*. *Lettera enciclica sulla cura della casa comune* [d’ora in poi abbreviato in LS], 17.

³ LS, 52.

A tale indifferenza subentrerà lo spirito fraterno dell'uomo planetario o universale, nell'afflato di una "comunione creaturale"⁴, che stringerà gli uomini al di là delle nazionalità e delle fedi, come esito della scoperta che l'uomo prometeico o faustiano, migrato dal luogo di origine, l'Occidente, al resto del mondo, attualmente fa della sua precarietà e vulnerabilità⁵. Quegli uomini, oggi, infatti, cominciano a contabilizzare i costi della loro *ybris*, ieri fabbricatrice, oggi consumatrice, e il pesante conto da pagare per aver voluto andare troppo velocemente, troppo in alto e troppo intensamente.

La filosofia di Mauro Ceruti⁶ invita allora a rileggere gli "obiettivi" enunciati da Francesco nella *Laudato si'* (la risposta al *grido della Terra e al grido dei poveri*; l'economia ecologica; l'adozione di uno stile di vita sobrio; l'istruzione e la spiritualità ecologica; il coinvolgimento comunitario e la partecipazione attiva nella cura della "casa comune") sullo sfondo epistemologico della sfida della complessità, che lo stesso autore dell'enciclica menziona esplicitamente come il paradigma culturale più appropriato, e addirittura imprescindibile, per affrontare la crisi ecologica, condensandolo nei sintagmi ricorrenti: "tutto è connesso", "tutto è in relazione", "tutto è collegato". Da qui, l'attenzione posta dall'esegesi di Ceruti su alcuni assi portanti dell'enciclica, che qui intendiamo mettere in rilievo e riprendere: 1) la necessità del congedo dall'antropocentrismo moderno, all'insegna di una nuova percezione del rapporto uomo-natura e di un nuovo modo di abitare la Terra; 2) il

⁴ E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, Giunti, Firenze 2005, p. 176.

⁵ M. CERUTI, *Un destino comune dentro la fragilità*, Intervista a cura di Roberto Della Seta e Alice Scialoja, "Il Manifesto", 5 Aprile 2020.

⁶ M. CERUTI, *Sulla stessa barca. La Laudato si' e l'umanesimo planetario*, prefazione di Edgar Morin, postfazione di Francesco Bellusci, Edizioni Qiqajon, Bose (BI) 2020; e più in generale: ID, *Il tempo della complessità*, Prefazione di Edgar Morin, Raffaello Cortina, Milano 2018; ID, *Evoluzione senza fondamenti*, Meltemi, Milano 2020; ID, *La fine dell'onniscienza*, Prefazione di Giulio Giorello, Studium, Roma 2014; ID, *Il vincolo e la possibilità*, Prefazione di Heinz von Foerster, Raffaello Cortina, Milano 2009; ID, *La danza che crea*, Prefazione di Francisco Varela, Feltrinelli, Milano 1989; ID, *Origini di storie* (con Gianluca Bocchi), Feltrinelli, Milano 2009; ID, *La nostra Europa* (con Edgar Morin), Raffaello Cortina, Milano 2013.

nesso che lega il nuovo imperativo categorico della protezione dell'ecosistema terrestre al rafforzamento della solidarietà e della comunità di destino globale; 3) l'esigenza di cambiare lo sguardo e il rapporto con la realtà in modo coerente con il "pensiero complesso"; 4) la cultura ecologica come veicolo di una riforma del pensiero, dell'educazione e degli atteggiamenti spirituali, al fine di *resistere* al "paradigma tecnocratico" dominante e di agevolare l'avvento di una fraternità universale concreta.

1. Verso un umanesimo planetario: dall'«antropocentrismo deviato» all'antropocentrismo della responsabilità

L'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco non è solo un appello *universale* ad assumere decisioni conseguenti e condotte più incisive nell'azione di contrasto al degrado ambientale e ai cambiamenti climatici del nostro pianeta, ovvero un duro ammonimento rivolto a chi indulge in posizioni "negazioniste" irresponsabili, con l'effetto di ritardare o ostacolare quelle decisioni e quelle condotte. È anche e soprattutto un contributo alla "cultura necessaria"⁷, ancora carente, per cambiare rotta e alla necessità di "ecologizzare" il modo di pensare, di rapportarsi alla Terra e alla natura, la scelta degli stili di vita. La coscienza ecologica non può non avere come risvolto un cambiamento radicale nel sistema di valori della nostra civiltà, che conduca a un nuovo modo di abitare la Terra, diverso da quello disciplinato dal paesaggio concettuale e mentale della tradizione scientifica moderna, che ha preteso di separare l'uomo dal resto del vivente e della natura, legittimandone l'aspirazione all'accesso a un luogo fondamentale di osservazione che gli consentisse la sua controllabilità, prevedibilità e manipolazione⁸, e inducendolo a vivere, soprattutto a partire dalla rivoluzione industria-

⁷ LS, 53.

⁸ G. BOCCHI, M. CERUTI, *La riscoperta della physis per una storia naturale delle possibilità*, in: M. CERUTI, E. LASZLO (a cura di), *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 34-35.

le, *contro* l'ambiente⁹. La via del cambiamento indicata da Francesco comprende, al contempo, l'accettazione sia del "valore proprio di ogni creatura", sia del "senso umano dell'ecologia"¹⁰.

Quello che è in gioco, infatti, non è un romantico "ritorno alla natura" o un idealizzato "amore per la natura". *Ecologia* significa la necessità di autolimitazione da parte dell'essere umano in rapporto al pianeta dove vive e che sta distruggendo. Si tratta di abbandonare l'idea della centralità dell'uomo come "signore e possessore della natura", per rimettere al *centro* la responsabilità dell'uomo rispetto al creato e alla natura, a cui appartiene come essere "complesso", biologico e culturale insieme. E la presa di distanza critica dall'antropocentrismo moderno include quella nei confronti di un'antropologia cristiana malintesa, che al primo ha fatto talvolta da *pendant*:

Nella modernità si è verificato un notevole eccesso antropocentrico che, sotto altra veste, oggi continua a minare ogni riferimento a qualcosa di comune e ogni tentativo di rafforzare i legami sociali. Per questo è giunto il momento di prestare nuovamente attenzione alla realtà con i limiti che essa impone, i quali a loro volta costituiscono la possibilità di uno sviluppo umano e sociale più sano e fecondo. 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 del mondo che ha provocato l'impressione che la cura della natura sia cosa da deboli. Invece l'interpretazione corretta del concetto dell'essere umano signore dell'universo è quella di intenderlo come amministratore responsabile¹¹.

La ridefinizione del rapporto tra uomo e natura deve sottrarsi alla trappola delle semplificazioni mutilanti dell'antropocentrismo e del biocentrismo, all'alternativa tra l'ideologia del dominio della natura e l'ideologia della sottomissione alla natura, perché entrambe compromettono la nostra possibilità di abitare la Terra: la prima cancella

⁹ G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco 1972, trad. it. di Giuseppe Longo e Giuseppe Trautteur, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, pp. 532-537.

¹⁰ LS, 16.

¹¹ LS, 116.

la natura e, con essa, l'uomo; la seconda lascia l'uomo in balia della "spontaneità" feroce della natura, privandolo della cultura, dell'artificialità, della tecnica (la sua evoluzione "esosomatica"). Viceversa, tale ridefinizione deve approdare a una nuova filosofia del rispetto e della responsabilità, che faccia appello alla capacità di *autocontrollo umano* e a tutte le risorse culturali, educative, cognitive, psichiche, e anche tecniche, necessarie a costruire e a sostenere tale capacità. Ecco perché, Francesco ci ricorda che

... non si può prescindere dall'umanità. Non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia. Quando la persona umana viene considerata solo un essere in più tra gli altri, che deriva da un gioco del caso o da un determinismo fisico, "si corre il rischio che si affievolisca nelle persone la coscienza della responsabilità"¹². Un 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 responsabilità¹³.

Mauro Ceruti ha chiarito bene¹⁴ come una nuova filosofia del rispetto e della responsabilità debba muoversi entro un contesto diverso da quello tradizionale della pretesa umana all'onniscienza, che ha per secoli guidato l'aspirazione moderna a conoscere gradualmente tutte le leggi eterne della natura e dell'universo e a fondare su questa conoscenza l'utopia del controllo totale di entrambi. E come debba basarsi sulla duplice rinuncia allo spirito di arroganza, indotto dal potere tecnologico, e allo spirito rinunciatario, di chi, ad esempio, come i "survivalisti", sogna di fuggire in oasi di sopravvivenza, senza più i comfort della vita moderna. A favorire questa svolta, certamente non facile, da un "antropocentrismo deviato" a un "antropocentrismo della responsabilità"

¹² GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1 maggio 1991), 37: *AAS* 83 (1991), 840.

¹³ LS, 118.

¹⁴ M. CERUTI, *Il vincolo e la possibilità*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

può concorrere proprio una maggiore consapevolezza della complessità della condizione umana, del suo fondo ibrido e *intessuto* di natura e cultura, che Ceruti ritrova anche nelle pagine dell'enciclica¹⁵.

Nella filosofia europea moderna, si è sempre rappresentato lo stato sociale o politico come un'*uscita* dallo stato di natura o il divenire umano come un *elevarsi* e “negare” il legame con la natura. Tuttavia, la natura non esiste senza di noi, ma con noi e attraverso di noi; la si è voluta immutabile e inerte, quando, al contrario, si muove e ha una storia. La società reagisce ai mutamenti della natura di cui è uno dei poli, allo stesso modo in cui la natura, inglobandola, reagisce a quanto accade nelle società inserite nel mondo vivente¹⁶.

Detto in altri termini, la natura è una rete di vincoli e possibilità che non è rigida e fissa nel tempo. Essa si evolve: la storia naturale è una coproduzione di vincoli e possibilità, a cui l'uomo partecipa¹⁷. Se vogliamo passare dall'antropocentrismo deviato, eccessivo, violento, predatorio, a un antropocentrismo della responsabilità, si tratta di comprendere che, in quanto partecipanti della natura, creiamo in essa equilibri e squilibri, e che ci spetta di assicurare il buon funzionamento di una biosfera complessa, che si è sviluppata e si evolve esercitando un'influenza immediata sulla nostra storia così come noi esercitiamo un'influenza sulla sua storia. Se non modifichiamo le modalità di questa partecipazione, ispirata sino a oggi all'«ideologia» moderna dello sfruttamento razionale illimitato, rischia di provocare nella biosfera *reazioni* che potrebbero determinare un nuovo “regime” di vincoli e possibilità, in cui questa volta è la possibilità della vita umana a essere irreversi-

¹⁵ S'intende, oltre alla possibilità di corrispondere al “mandato” di Dio, assegnato agli uomini, come giardinieri rispettosi della casa comune, deducibile dalla rivelazione biblica. Francesco ne parla nel secondo capitolo dell'enciclica, esplicitamente rivolto ai credenti, in un testo che, in generale, si rivolge comunque a “tutte le persone di buona volontà” (LS, 62).

¹⁶ S. MOSCOVICI, *La société contre nature*, Union Générale d'Éditions, Paris 1972, trad. it. di Mario Baccianini, *La società contro natura*, Ubaldini Editore, Roma 1977.

¹⁷ G. BOCCHI, M. CERUTI, *La riscoperta della physis per una storia naturale delle possibilità*, in M. CERUTI, E. LASZLO (a cura di), *op. cit.*, pp. 33-35.

bilmente compromessa, con il rischio di estinzione della specie umana. Assisteremmo, così, a un “suicidio” provocato dal degrado ambientale e dai disastri ecologici (cambiamento climatico, surriscaldamento, inquinamento) e non più per effetto di guerre nucleari, come si temeva nella seconda metà del secolo scorso.

Dopo il “disincantamento” prodotto da secoli di razionalizzazione scientifica, per *reincantare* la Natura non occorre tornare a un neopaganesimo animistico, o personificare una Natura, arbitrariamente separata da noi, ma comprendere che la Natura non è altro che la nostra storia umana, passata e futura, e rispettarla per questa ragione. La via di una conversione ecologica autentica consiste, allora, non in un ritorno *alla* natura, ma *nella* natura, cioè nella “famiglia universale” in cui “tutti gli esseri dell’universo sono uniti da legami invisibili”¹⁸. In ogni caso, ancora una volta, si tratta di rendere il mondo abitabile, vivibile per l’umanesimo, e non solamente per gli uomini ridotti alla loro verità animale, biologica. Si tratta di elaborare una qualità di presenza nel mondo, nel vivente, nella natura, nel senso in cui questa natura è inseparabile dalla nostra condizione di uomo. Si tratta, quindi, di un umanesimo planetario ed ecologico, che lega tutti gli uomini della Terra *tra* loro e *alla* Terra.

Infatti, come ci dice Ceruti, a differenza dell’umanesimo precedente segnato da un universalismo astratto, potenziale, il nuovo umanesimo è concreto perché poggia sull’interdipendenza concreta fra tutti gli uomini che condividono una comunità di destino. Trovandoci tutti minacciati dagli stessi pericoli mortali (la proliferazione di ordigni nucleari, il degrado ambientale, le conseguenze del cambiamento climatico, lo scatenarsi imprevedibile di pandemie), la vita della specie umana e quella, ad essa indissolubilmente legata, della biosfera divengono un valore primario, un imperativo prioritario. La natura è entrata nel campo della responsabilità umana e ciò che rimetterà al *centro* l’uomo è la dimostrazione della capacità di padroneggiare la sua volontà di padroneggiare.

¹⁸ LS, 89.

2. Tutti siamo chiamati a proteggere il Tutto: “ecologia integrale” e comunità di destino

Sfuggire al “falso” dilemma tra antropocentrismo e biocentrismo, secondo Ceruti, significa anche agevolare la formazione di un sapere in grado di superare la *Scilla* di una scienza che pretende di controllare e manipolare la natura, indefinitamente e indiscriminatamente, ad uso e consumo dell’uomo, e la *Cariddi* di una filosofia che vede invece nella tecnologia umana il “male” e nelle leggi della natura, considerate necessarie e imm modificabili, il “bene”, il “buono”, la norma da assecondare e a cui assoggettarsi. Si tratta di aprirsi coraggiosamente e responsabilmente all’esigenza di pensare il futuro dell’uomo come inscindibile dal futuro della natura, e il futuro della natura come inscindibile dal futuro dell’uomo¹⁹.

Tutta la biosfera è in grave pericolo dinanzi alle miopie del genere umano e questo pericolo rinforza senz’altro la consapevolezza del destino comune dell’umanità intera e accresce la solidarietà tra gli umani nel pianeta e per il pianeta. E fa apparire sempre più controproducente quel gioco a somma nulla (“vinco io, perdi tu”), che ha caratterizzato l’età moderna degli Stati-nazione e che non cessa di esercitare il suo funesto *appeal* nello scenario della competizione globale post-guerra fredda²⁰, a detrimento della logica della cooperazione e della coscienza “di un’origine comune, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti”²¹. All’altezza di un destino comune planetario si rende urgente l’avvio di una nuova *governance* mondiale, rispetto a quella del passato, e “diventa indispensabile 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”²².

¹⁹ M. CERUTI, E. LASZLO, *Prefazione* a: M. CERUTI, E. LASZLO (a cura di), *Physis: abitare la terra*, op. cit., p. 9.

²⁰ M. CERUTI, *Il tempo della complessità*, op. cit., pp. 163-179.

²¹ LS, 202.

²² LS, 175.

La posta in gioco attualmente, infatti, non è difendere i propri confini o proteggersi entro le proprie frontiere, ma proteggere quel Tutto indifeso, che chiamiamo biosfera, antroposfera, natura, Terra, dalla cui salvezza dipende la salvezza di tutti. In vista di questa causa comune, è improcrastinabile una unità planetaria:

Dalla metà del secolo scorso, superando molte difficoltà, si è andata affermando la tendenza a concepire il pianeta come patria e l'umanità come popolo che abita una casa comune. Un mondo interdipendente non significa unicamente capire che le conseguenze dannose degli stili di vita, di produzione e di consumo colpiscono tutti, bensì, principalmente, fare in modo che le soluzioni siano proposte a partire da una prospettiva globale e non solo in difesa degli interessi di alcuni Paesi. L'interdipendenza ci obbliga a pensare a *un solo mondo*, ad un *progetto comune*²³.

Tutti (individui, popoli, nazioni) sono chiamati ad agire in modo da favorire o, almeno, da non ostacolare questo "progetto comune", ovvero l'avvento di un sistema di solidarietà globale; ad agire in modo tale che la pratica del saccheggio e della competizione selvaggia in vigore fino a oggi possa essere rimpiazzata da un ethos della protezione globale, e in modo tale che gli interessi immediati siano sostituiti da visioni e politiche "a lungo termine"²⁴. Diventa moralmente cogente, altresì, agire in modo da non generare nuove perdite di tempo nella negoziazione di questa svolta, divenuta indispensabile nell'interesse di tutti. Questi sono i principi etici guida del futuro "dialogo"²⁵ tra le istituzioni internazionali sulla questione ambientale e verso nuove politiche nazionali e locali.

Di fronte alla deriva catastrofica dei processi globali, la creazione di una unità di solidarietà globale, l'impegno per la giustizia come equità globale e la trasformazione radicale del nostro rapporto con la natura si tengono insieme:

²³ LS, 164.

²⁴ LS, 166.

²⁵ LS, capitolo quinto: "Alcune linee di orientamento e di azione".

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 (...) I giovani esigono da noi un cambiamento. Essi si domandano com'è possibile che si pretenda di costruire un futuro migliore senza pensare alla crisi ambientale e alle sofferenze degli esclusi²⁶.

Nella prospettiva ecologica integrale di Francesco, così come nel mondo vivente e umano, infatti, *tutto è connesso*.

3. «Tutto nel mondo è intimamente connesso»

Francesco delinea la sua prospettiva antropologica proprio raccogliendo «la sfida della complessità»²⁷ e rilanciando la necessità di abbracciare un «pensiero complesso» come condizione di possibilità per la conversione ecologica. Pensare la complessità del mondo e della condizione umana significa, infatti, pensare che “tutto è connesso”²⁸, “tutto è collegato”²⁹, “tutto è in relazione”³⁰. Significa pensare che “‘il libro della natura è uno e indivisibile’ e include l’ambiente, la vita, la sessualità, le relazioni sociali e altri aspetti”³¹. Smarrire questa consapevolezza fondamentale, *astrarsi* da questo tutto vivente e connesso, espone l’uomo a gravi rischi e “la stessa base della sua esistenza si sgretola”³². Tutto è connesso vuol dire che tutto è interrelato e che il tutto “emerge” dalle interazioni e retroazioni tra le parti. Diventa necessario, allora, contestualizzare ogni elemento e saper cogliere ciò che è inseparabile, in ciò che è separato:

²⁶ LS, 13.

²⁷ M. CERUTI, *Sulla stessa barca*, op. cit.

²⁸ LS, 117.

²⁹ LS, 91.

³⁰ LS, 120.

³¹ LS, 6.

³² LS, 117.

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. Buona parte della nostra informazione genetica è condivisa con molti esseri viventi. Per tale ragione, le conoscenze frammentarie e isolate possono diventare una forma d’ignoranza se fanno resistenza ad integrarsi in una visione più ampia della realtà³³.

Diventa dirimente considerare *simultaneamente* l’ecologia in senso ambientale, economico e sociale, non occultare la verità che c’è una relazione tra i problemi ambientali e le iniquità sociali e che laddove c’è sfruttamento della natura, c’è, sovente, sfruttamento dell’uomo:

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 di separato da noi o come una mera cornice della nostra vita. Siamo inclusi in essa, siamo parte di essa e ne siamo compenetrati. Le ragioni per le quali un luogo viene inquinato richiedono un’analisi del funzionamento della società, della sua economia, del suo comportamento, dei suoi modi di comprendere la realtà. Data l’ampiezza dei cambiamenti, non è più possibile trovare una risposta specifica e indipendente per ogni singola parte del problema. È fondamentale cercare soluzioni integrali, che considerino le interazioni dei sistemi naturali tra loro e con i sistemi sociali. Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un’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 per prendersi cura della natura³⁴.

Se “l’analisi dei problemi ambientali è inseparabile dall’analisi dei contesti umani, familiari, lavorativi, urbani, e dalla relazione di ciascuna persona con sé stessa”³⁵, appare, quindi, risibile la tendenza che

³³ LS, 138.

³⁴ LS, 139.

³⁵ LS, 141. Su questo punto v. anche E. GIOVANNINI, *L’utopia sostenibile*, Laterza, Bari 2018, che, in una prospettiva complessa, esplora l’interconnessione tra le

ancora, a volte, si riscontra nel trattare i problemi ambientali come una questione secondaria, da affrontare dopo la soluzione dei “veri” problemi (sicurezza, lavoro, crescita...). Si perde di vista la stretta connessione della sfida ambientale con le altre sfide sociali, economiche e geopolitiche, il senso delle interazioni fra sistemi complessi quali l’economia globale, la società mondiale e l’ambiente naturale, la “conspirazione” tra le diverse dimensioni della sostenibilità nel quadro di quella che Francesco chiama appunto *ecologia integrale*. Noi dobbiamo finire di pensare e di agire come se la natura o la società fossero organizzate in discipline, alla stessa maniera delle università. Se le nostre menti, e le nostre istituzioni formative, restano dominate da un modo mutilato, frammentato, astratto e semplificante, di conoscere, allora diventiamo ciechi di fronte alla complessità e alla globalità dei problemi e delle realtà:

La frammentazione del sapere assolve la propria funzione nel momento di ottenere applicazioni concrete, ma spesso conduce a perdere il senso della totalità, delle relazioni che esistono tra le cose, dell’orizzonte ampio, senso che diventa irrilevante. Questo stesso fatto impedisce di individuare vie adeguate per risolvere i problemi più complessi del mondo attuale, soprattutto quelli dell’ambiente e dei poveri, che non si possono affrontare a partire da un solo punto di vista o da un solo tipo di interessi³⁶.

La sfida di un destino comune e della costruzione di un “progetto comune” su scala globale si vincono, allora, se si vince la sfida che la complessità lancia al nostro pensiero, alla nostra conoscenza, ai nostri sistemi educativi e ai nostri modelli di organizzazione sociale e politica³⁷. Francesco ha pienamente coscienza del fatto che la crisi ecologica è una “policrisi”, ossia che, avendo le sue radici nell’antropocentrismo deviato, come si è detto, essa “è un emergere o una manifestazione esterna

varie dimensioni della sostenibilità e riconosce il ruolo di *moral suasion* che l’enciclica di Francesco, al momento della sua pubblicazione, ha avuto sui governi che discutevano i contenuti dell’«Agenda 2030» dell’ONU.

³⁶ LS, 110.

³⁷ V. M. CERUTI, F. BELLUSCI, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

della crisi etica, culturale e spirituale della modernità³⁸. In tutta la storia intellettuale occidentale degli ultimi quattro secoli, abbiamo sviluppato un modo di comprensione del reale basato sul culto dell'unità, della coerenza e dell'equivalenza, una religione dell'identità e un rifiuto dell'incertezza, del contraddittorio e dell'inesplicabile in base a una causalità lineare. Radicalizzando questa *razionalità* abbiamo attraversato di lato il mondo, l'abbiamo travestito, contorto, snaturato. Pensando di riuscire a prevedere tutto, la Modernità non ha saputo però prevedere tutte le conseguenze e gli effetti collaterali della sue *conquiste* scientifiche e tecniche, fino a quando non ce ne ha reso coscienti "il grido della terra".

Per comprendere che tutto è connesso, tutto è collegato, tutto è in relazione, come ripete spesso Francesco nell'enciclica e come Mauro Ceruti ci raccomanda costantemente nella sua proposta filosofica e nei suoi commenti all'enciclica, bisogna, allora, cambiare paradigma culturale, cessare di concepire in modo contrapposto unità e diversità. Bisogna arrivare a rovesciare la stessa logica tradizionale, rimpiazzando il principio d'identità con il principio di alterità, il principio di non-contraddizione con il principio di contraddizione, il principio del terzo-escluso con il principio del terzo-incluso. Questo cambiamento di paradigma (potremmo dire, anche, questa autoriforma della Modernità) accompagnerà l'edificazione di un sistema di solidarietà globale, metanazionale e policentrico, e di una comunità di destino terrestre (a cominciare dagli spazi e dalle aggregazioni geopolitiche in cui questi processi sono già in essere e più avanzati, come nel caso dell'Unione Europea³⁹), in cui tutti siamo custodi di tutto, compreso le differenze e le ricchezze locali, regionali e nazionali, creando un modo nuovo di preservare "l'immensa varietà culturale, che è un tesoro dell'umanità"⁴⁰ e consentendo, nello stesso tempo, a ogni cittadino del pianeta di coltivare la sua identità multipla, che integra in sé l'identità familiare, l'identità cittadina, l'identità etnica, l'identità nazionale, l'identità religiosa o filosofica, l'identità continentale, l'identità terrestre⁴¹.

³⁸ LS, 119.

³⁹ M. CERUTI, *Il tempo della complessità*, op. cit., pp. 49-56.

⁴⁰ LS, 144.

⁴¹ M. CERUTI, E. MORIN, *La nostra Europa*, Raffaello Cortina, Milano 2013,

Se, infatti, tutto è connesso, tutto è collegato e tutto è in relazione, “colui che chiude porte e finestre, o che si pone come potenza assoluta, verticale, integratrice e assimilazionista, finisce sicuramente con il soffiare ciò che vorrebbe salvare”⁴².

4. «Resistere al paradigma tecnocratico» e mettere in comune la fragilità

Coerentemente con queste premesse, si comprende l’appello di Francesco a forgiare “uno sguardo, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità” capaci di opporre “una resistenza al paradigma tecnocratico”⁴³ dominante, che, a sua volta, resiste e ostacola l’avvento del nuovo paradigma culturale della complessità.

In vista dell’esigenza di un nuovo modo di abitare la Terra, improntato alla cura della “casa comune”, Francesco indica una terza via, peraltro aperta e plurale, in grado di interpersi tra la semplificazione di un improponibile *biocentrismo*, che, come abbiamo visto, stigmatizza ed elide la presenza umana nel mondo, e la semplificazione del *paradigma tecnocratico*, visto come ultima variante, potente e ancora egemone su scala globale, dell’antropocentrismo deviato moderno:

Da un estremo, alcuni sostengono ad ogni costo il mito del progresso e affermano che i problemi ecologici si risolveranno semplicemente con nuove applicazioni tecniche, senza considerazioni etiche né cambiamenti di fondo. Dall’altro estremo, altri ritengono che la specie umana, con qualunque suo intervento, può essere solo una minaccia e compromettere l’ecosistema mondiale, per cui conviene ridurre la sua presenza sul pianeta e impedirle ogni tipo di intervento. Fra questi estremi, la riflessione dovrebbe identificare possibili

pp. 153-154.

⁴² P. CHAMOISEAU, *Frères migrants*, Seuil, Paris 2017, trad. it. di Maurizia Balmelli e Silvia Mercurio, *Fratelli migranti. Contro la barbarie*, Add editore, Torino 2018, p. 86.

⁴³ LS, 111.

scenari futuri, perché non c'è un'unica via di soluzione. Questo lascerebbe spazio a una varietà di apporti che potrebbero entrare in dialogo in vista di risposte integrali⁴⁴.

Ancora una volta, diventa cruciale il richiamo alla *responsabilità* dell'uomo e dei singoli cittadini, alla necessità del *dialogo* e della prassi comunicativa, che risuona in tutta l'enciclica di Francesco. Riconosce, infatti, i limiti dello sviluppo tecnologico, e i limiti della cultura specialistica "ristretta" che lo sostiene, significa non sottrarsi alla responsabilità di scelte per il bene comune che competono a noi e dal cui peso morale nessun esperto può liberarci⁴⁵. La realtà non può essere descritta solamente attraverso quantità e algoritmi.

Superare il paradigma tecnocratico, "omogeneo e unidimensionale"⁴⁶, e approdare al paradigma e al tempo della complessità non significa affatto rinunciare o abiurare alla tecnica, che, invece, è da considerarsi inerente alla condizione ontologica umana (solo gli uomini hanno e usano "cose", oggetti, non gli animali). S'impone per poter regolare, governare, "orientare bene" una tecnoscienza, o troppo autonomizzata o troppo al servizio delle logiche del profitto⁴⁷, rendendola produttiva di "cose realmente preziose per migliorare la qualità della vita dell'essere umano"⁴⁸. Non significa nemmeno controllare l'espansione del sapere, ma lasciarla libera, senza potere, però, più pretendere di ignorare che questa espansione contenga in sé pericoli che non possono essere definiti in anticipo. Ecco, perché occorre ciò che Aristotele chiamava la *phronèsis*, la "prudenza"⁴⁹, e occorrono dialogo e trasparenza nei pro-

⁴⁴ LS, 60. Sulla continuità epistemologica e storica tra 'paradigma della semplificazione' e 'paradigma tecnocratico' si rimanda a M. CERUTI, F. BELLUSCI, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, op. cit.

⁴⁵ H.-G. GADAMER, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989; trad. it. *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino 1991, pp. 111-127.

⁴⁶ LS, 106.

⁴⁷ M. CERUTI, E. MORIN, *La nostra Europa*, op. cit., pp. 133-136.

⁴⁸ LS, 103.

⁴⁹ C. CASTORIADIS, *L'écologie contre les marchands* (1992), in C. CASTORIADIS, *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Seuil, Paris 2005, p. 301.

cessi decisionali, con il coinvolgimento e l'adeguata informazione di tutti gli attori coinvolti⁵⁰.

Il paradigma tecnocratico include, infatti, l'illusione di un progresso illimitato, neutro e meramente quantitativo, ovvero l'idea che ogni mero incremento di potenza tecnologica di per sé equivalga a un progresso, insieme, materiale, morale, civile, umano. Uno sguardo d'insieme e più aderente alla complessità del reale ci rende coscienti, al contrario, che avremo fatto progressi nell'idea di progresso, quando l'avremo problematizzata. Detto in altri termini, quando sapremo e accetteremo che nessun progresso è irreversibile e che il progresso tecnico, il progresso economico, il progresso materiale possono essere talvolta compatibili, talvolta antinomici con il progresso umano.

Le "scienze della complessità"⁵¹, a differenza dei saperi specialistici incentivati dal paradigma tecnocratico, hanno fornito modi per capire meglio come funziona il mondo globalizzato ma, paradossalmente, ci offrono anche l'opportunità di identificarne la vulnerabilità, cioè il suo possibile collasso. Finiti gli strepiti "futuristi", le utopie delle colonizzazioni di altri pianeti, torniamo umilmente a volgere gli occhi verso la minuscola pellicola di *humus* che resta ancora sotto i nostri piedi e che ci avvolge come una placenta, in un Cosmo infinito e misterioso dove è ormai diventata una piccola "provincia"⁵².

E, come ci dice Ceruti⁵³, alla responsabilità condivisa di abitare in modo nuovo la Terra si può giungere con visioni e rappresentazioni differenti, ma complementari, della posizione dell'uomo sulla Terra e della Terra nel Cosmo. Ci si può sentire "perduti" nel mistero della vicenda cosmica, se si pensa che gli astri, compresa la Terra, non costituiscono che una minima parte di una materia dispersa nel

⁵⁰ LS, 183.

⁵¹ I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris 1979, trad. it. di Pier Daniele Napolitani, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999; M. CERUTI, *Il vincolo e la possibilità*, op. cit.

⁵² E. MORIN, *La relazione antropo-bio-fisica*, in: M. CERUTI, E. LASZLO (a cura di), *Physis: abitare la terra*, op. cit., p. 81.

⁵³ M. CERUTI, *Sulla stessa barca*, op. cit.

Cosmo, e che la vita non sia che una sottile pellicola sulla superficie del nostro pianeta. Così come, per converso, si può vivere nella “meravigliosa *certezza* che la vita di ogni persona non si perde in un disperante caos, in un mondo governato dalla pura casualità o da cicli che si ripetono senza senso!”⁵⁴ e vivere nella gratificazione di ricevere dal Creatore il compito di “custodire il giardino del mondo”⁵⁵. In ogni caso, il punto di incontro di queste visioni, tragiche o salvifiche, è nel comune riconoscimento della Terra come la *casa comune*, come il nostro *habitat* migliore, come la nostra *Heimat*. E il nostro tempo può trovarsi obbligato, di fronte ai pericoli globali, a diventare il tempo della fraternità, segnato dalla comune coscienza che all’aumento inedito della potenza e delle interdipendenze umane corrisponde un aumento della fragilità umana.

Se è vero che la crisi ecologica ci riconfigura come specie in possibile via di estinzione, è altrettanto vero che siamo una specie “incompiuta”⁵⁶,

⁵⁴ LS, 65.

⁵⁵ LS, 67. L’esegesi biblica di Francesco, che assegna all’uomo il ruolo di amministratore e custode della Creazione, respinge l’interpretazione “dispotica” del libro della *Genesi* e la tesi, appoggiata ad essa, dello storico Lynn White, per il quale la crisi ecologica attuale avrebbe radici religiose e, nella fattispecie, sarebbe la conseguenza della *Weltanschauung* giudaico-cristiana. Su questo aspetto si rimanda alla ricostruzione di D. MÉDA, *Faut-il réenchanter la Nature pour la protéger?*, in C. FLEURY, A.-C. PRÉVOT, *Le souci de la nature. Apprendre, inventer, gouverner*, Cnrs Éditions, Paris 2017, pp. 75-87.

⁵⁶ “La condizione umana non è un destino segnato da una storia già scritta, ma una creazione continua, che si fa e si disfa in occasione di tappe, svolte, soglie che possono annullare le tendenze prevalenti in un dato momento e che possono far emergere nuove tendenze altrettanto compatibili con la ricchezza e la varietà del nostro patrimonio biologico e mentale. Gli esiti futuri della condizione umana non sono iscritti di necessità in una qualche “essenza” della natura umana. La storia umana non è il dispiegamento di un destino già dato, bensì il teatro in cui si svolge una continua creazione di possibilità. La condizione umana non si riavvolge sui percorsi già tracciati, ma si espande, per così dire a spirale, a mano a mano che nuove possibilità prendono corpo e si concretizzano. Attraverso le transizioni storiche ha avuto luogo, e continua ad avere luogo, la creazione di nuove umanità. Questo è un tratto costitutivo

una specie in permanente via di reinvenzione. E se fosse proprio nella *fraternità* la chiave della nostra prossima reinvenzione?

e generativo della condizione umana, della collocazione della nostra specie nella natura e nel cosmo. *Homo sapiens*, nel corso della sua storia, non è nato umano: ha “imparato” a essere umano” (M. CERUTI, *La fine dell’onniscienza*, Studium, Roma 2015, p. 174).

*Stampato nel mese di dicembre 2020
da UniversalBook - Cosenza
per conto delle Edizioni Milella - Lecce*

