

Catastrofi naturali e catastrofi culturali.
Annotazioni filosofico-politiche sull'Enciclica per la “cura della casa comune”

di Maria Grazia Recupero

*Che cosa mai possiedi
che tu non abbia ricevuto?*
San Paolo

ABSTRACT: Recalling the meaningfulness of the Greek term οἶκος – which notoriously means ‘home’ and more widely ‘environment where you live’ – we should think of ecology as an “analysis of the common house”, while economy should be “take care of its management”. Whether it’s the family or the entire planet, etymology places both dimensions in a project which involves all of us as ‘inhabitants’. As guests and not as hosts. The Encyclical *Laudato Si’* (2015) is dedicated to attention to the global scenario that forces us to think of a common world, projecting and including *a concern to bring the whole human family together to seek a sustainable and integral development*. As a whole, it shows these assumptions are far from obvious. This article attempts to read between the lines of the crucial issues addressed in the pontifical document, showing the contribution of the political philosophical approach to understanding the most pervasive dynamics that articulate the relationship of human coexistence.

KEY-WORDS: Encyclical Letter, Political Philosophy, Power, Sustainability, Responsibility.

Rispetto alla lunga storia del vocabolo ‘economia’ non è un caso che la parola ‘ecologia’ abbia una radice tutta moderna ed occidentale, legata alla massiccia alterazione degli equilibri naturali prodotta principalmente dall’industrializzazione e dalle progressive trasformazioni inerenti l’allora nascente società di massa. Processi politico-culturali dagli effetti strabilianti, e al tempo stesso preoccupanti, alimentavano la necessità di studiare con interesse specifico l’interrelazione tra l’uomo e il proprio ambiente. Potremmo addirittura ipotizzare che l’ecologia nasca già come “scienza della crisi ecologica”, estremamente rappresentativa della cultura che ne aveva gettato le basi¹. Scegliere tale argomento vuol dire, dunque, affrontare la crisi

¹ ‘Ecologia’: s. f. [comp. di *eco-* e *-logia*, termine coniato (ted. *Oekologie*) dal biologo E. Haeckel (1866)]. Studio delle interrelazioni che intercorrono fra gli organismi e l’ambiente che li ospita. Si occupa di tre livelli di gerarchia biologica: individui, popolazioni e comunità. Il termine fu introdotto per indicare, come disciplina scientifica, la parte della fisiologia che studia le funzioni di relazione degli organismi con l’ambiente circostante e tra loro. Essa trova la sua spiegazione meccanica nella teoria dell’adattamento degli esseri viventi, nel corso del loro trasformarsi in seguito alla lotta per l’esistenza, al mezzo, al parassitismo, alla competizione ecc. In sintesi, dunque, la scienza delle condizioni di esistenza, o biologia ambientale.

d'una intera epoca alla luce del vigente assetto politico, economico e tecnologico.

La *Laudato Si*² mette a tema il corto circuito tra le forme di vita democratiche e lo schema capitalistico dell'accumulo, nel miraggio della disponibilità infinita in cui convergono dati multimediali, spreco di risorse, inquinamento, sovrapproduzione di rifiuti, guerre, vessazioni eccetera. Papa Bergoglio rimprovera con particolare tenacia il dualismo vincitori/vinti che dispiega le logiche paranoiche con cui politica ed economia "(...) tendono a incolparsi reciprocamente per quanto riguarda la povertà e il degrado ambientale. Mentre gli uni si affannano solo per l'utile economico e gli altri sono ossessionati solo dal conservare o accrescere il potere, quello che ci resta sono guerre o accordi ambigui dove ciò che meno interessa alle due parti è preservare l'ambiente e avere cura dei più deboli" (n. 198).

Rispetto alla mai superata dinamica acquisitiva del potere che – sul piano sovranazionale, ma anche locale – esige lo scarto incolmabile tra chi ha e chi non ha, tra chi può e chi non può, indipendente dal 'chi' di turno, l'approccio dell'Enciclica si distacca polemicamente da simili dicotomie mettendo altresì in discussione la vena escludente della concezione classica di "cittadinanza". La creazione di una "cittadinanza ecologica" si presenta come una questione di sopravvivenza ancor più nell'era del suo declino quale categoria politica, destino evidentemente condiviso con lo Stato nazionale da cui dipende.

Prendendo in carico quella che Morin aveva notoriamente definito la nostra "Terra-Patria"³, ci sembra di poter volgere in chiave dubitativa un importante passaggio (n. 164) del discorso pontificale: quanto "si è andata affermando la tendenza a concepire il pianeta come patria e l'umanità come popolo che abita una casa comune"?

Lo spirito (del) cristiano alle prese con il mondo

I principali nodi teoretici della *Laudato Si* individuano il ruolo svolto dal cristianesimo nella costruzione dell'uomo occidentale quale dominatore della natura e della tecnica, benché non ne vengano puntualizzate le ragioni. In effetti – ha osservato Massimo Cacciari – manca una risposta al perché l'antropologia fondativa del primato della tecnica abbia trovato la propria prima dimora proprio nell'*Europa* o *Cristianità*⁴.

² F.J.M. Bergoglio, *Laudato si'. Lettera enciclica per la "cura della casa comune"*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015. Gli assi portanti dell'Enciclica: "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" (n. 16).

³ Cfr. E. Morin-A.B. Kern, *Terra-Patria*, Cortina, Milano, 1994. Per un ampio studio sul tema che propone anche un'interessante ipotesi "ecoetica", cfr. G. Gembillo-A. Anselmo-G. Giordano, *Complessità e Formazione*, ENEA, Roma, 2008.

⁴ <http://espresso.repubblica.it/opinioni/parole-nel-vuoto/2015/06/24/news/quello-che-non-dice-l-enciclica-di-francesco-1.218599>

A mio modo di vedere non è in questione che lo sviluppo razionale della scienza e il processo di secolarizzazione si sia precipuamente esplicato attraverso l'intreccio europeo tra politica e religione. Accettato e accertato come componente essenziale, è precisamente dentro le sue pieghe ambivalenti che la lettera apostolica rinviene significati profondi e per certi versi rimossi del messaggio evangelico riportandolo sulla scena odierna quale matrice *katechontica* in grado di trattenere i rivolti distruttivi di quella stessa forza, apparentemente irresistibile, che aveva messo in moto. Non padrone *del* mondo, ma eterno viandante in cerca di relazioni *con il* mondo per riscattare la propria insufficienza ontologica, “per la sua dignità unica e per essere dotato di intelligenza, l'essere umano è chiamato a rispettare il creato con le sue leggi interne (...)” (n. 69). Non deve cadere nella tentazione di assumere “la propria superiorità come motivo di gloria personale o di dominio irresponsabile, ma come una diversa capacità che a sua volta gli impone una grave responsabilità che deriva dalla sua fede” (n. 220). L'Enciclica non difende la religione cristiana da quanti si difendono dalla religione cristiana, non avrebbe alcuna portata di discernimento se non nel tentativo di

(...) recuperare i diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio. L'educazione ambientale dovrebbe disporci a fare quel salto verso il Mistero, da cui un'etica ecologica trae il suo senso più profondo (n. 210).

Questo mi sembra tra i temi più pervasivi dell'Enciclica, su cui si tornerà in conclusione, soffermandoci intanto sul rigetto di quell'Occidente che

ha avuto scandalo delle categorie del Vangelo e, non potendo semplicemente ignorarle, le ha travisate. (...) la natura, un tempo sentita come madre o anche come sorella, viene chiamata ‘ambiente’, letteralmente *Umwelt*, ossia il mondo circostante, ciò che mi sta intorno. Persino quanti la vogliono proteggere la chiamano così. Però con ciò la allontaniamo da noi, immaginandola come se fosse una mera cornice, un contesto secondario e strumentale (...)⁵.

Ad una lettura in filigrana della lettera papale non traspare alcuna condanna senza appello per la tipicità della tradizione occidentale e per il progresso *tout court*. Si segnalano piuttosto gli esiti ambivalenti dello “spirito” cristiano alle prese col mondo, e le colpe dell'antiumanesimo celate dietro le magnifiche sorti dell'umanesimo stesso: “(...) oggi il peccato si manifesta con tutta la sua forza di distruzione nelle guerre, nelle diverse forme di violenza e maltrattamento, nell'abbandono dei più fragili, negli attacchi contro la natura” (n. 66). Questa povertà di umanità è un problema ben più che economico. La figura di Francesco d'Assisi – doppiamente cruciale sia per il nome prescelto dal Papa come uomo di Dio sia come guida per l'Enciclica – rende la povertà che lo caratterizza non un modello d'ascetismo

⁵ R. Mancini, *Coscienza corale e rinascita della politica*, in L. Mortari (a cura di), *Spiritualità e politica*, Vita e Pensiero, Milano, 2108, p. 51.

meramente esteriore “ma qualcosa di più radicale: una rinuncia a fare della realtà un mero oggetto di uso e di dominio” (n. 11). Essere come Francesco, autentico *exemplum* di armonia con il mondo attraverso la protezione dei deboli e della bellezza? O non essere?

Data l'ampiezza dei cambiamenti planetari, sovente imprevedibili perché non governati, è praticamente impossibile

(...) 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 natura (n. 139)⁶.

Si profila allora l'urgenza di un percorso di ‘conversione’ dal *sistema della separazione* tra la natura e la società che la abita alla *coscienza corale* dell'originaria combinazione di mondi vitali che si appartengono reciprocamente. Percorso di passione collettiva, in una prospettiva antropologica unitaria, abbastanza laica perché abbastanza cristiana da considerarsi umana e *spirituale* insieme. Sul punto scrive tra gli altri Roberto Mancini:

(...) è necessario lasciare da parte ogni presupposto dualista nel modo in cui s'intende il termine ‘spiritualità’. Un termine che conserva una risonanza suggestiva, perché fa pensare alla profondità dell'anima, al raccoglimento, all'apertura verso l'Infinito. Ma spesso esso non trova esperienze corrispondenti che ne portino alla luce il nucleo autentico. Per lo più la spiritualità sembra riguardare esperienze religiose o sapienziali selezionate, raffinate, vissute da coloro che hanno un cuore e una ragione illuminati. Per la massa non restano che la devozione religiosa tradizionale o una tenace indifferenza⁷.

Rifiutare, allora, l'idolatria dell'immediatezza in favore dell'unione-separazione tra l'ora e il sempre, così come tra bisogni legati alla necessità naturale ed altri meno tangibili ma non per questo meno reali⁸. Da qui la conversione dell'individuo atrofizzato *nel* relativo e *dal* relativo, verso la viva riconciliazione con la trascendenza del creato, che lo ricomprende non come padrone ma come amorevole custode nella “consapevolezza di non essere separati dalle altre creature, ma di formare con gli altri esseri dell'universo una stu-

⁶ Il magistero del Papa in tal senso è ormai noto seguendo la linea tracciata in particolare nel *Discorso alla FAO nel 25° anniversario (16 novembre 1970)* del beato Papa Paolo VI, al quale si deve l'espressione “ecologia umana” risalente al 1973 in riferimento agli influssi dei media e della pubblicità sull'equilibrio psichico della persona.

⁷ R. Mancini, *op. cit.*, p. 56.

⁸ Sul punto cfr. l'interessante riflessione di Roberto Esposito <http://espresso.repubblica.it/plus/articoli/2015/06/18/news/l-enciclica-di-papa-francesco-una-sferzata-ai-politici-sordi-1.217672>. L'equilibrio nella tensione dell'unione-separazione rinvia a J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia, 2013.

penda comunione universale” (n. 220).

Nulla avrebbe di ‘esistenziale’ una semplice riformulazione logica di regole esteriori: “(...) 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” (n. 118). L’impatto in *interiore homine* rievoca la funzione cruciale del *pathos esistenziale* affermata da Sören Kierkegaard in opposizione alle istituzioni di massa del suo tempo: “Ogni riforma la quale non si accorge che in fondo il problema è che si deve riformare ogni Singolo, *eo ipso*, è un’illusione”⁹. Le suggestioni del pensatore danese, nei limiti del presente contributo, dischiudono la concezione di una *ecologia integrale*, che affonda le sue radici nell’antico termine *salus* a designare l’*integrità* individuale e collettiva, oltre a significare più intuitivamente ‘salvezza’.

L’importanza di pensare all’uomo nella sua interezza rimonta evidentemente alla lezione di Jacques Maritain – ben più articolata ed attuale di quanto in procinto di accennare – bisognosa di rigenerare, in chiave secolare ed impegnata socialmente, la cristianità dalle macerie dell’individualismo per

(...) sostituire al regime inumano, che agonizza sotto i nostri occhi, un nuovo regime di civiltà, che sarebbe caratterizzato da un *umanesimo integrale*, (...) che non ha misura in comune con l’umanesimo borghese, ed è tanto più umano in quanto non adora l’uomo, ma rispetta realmente ed effettivamente la dignità umana e rende giustizia alle esigenze integrali della persona (...). Non è al dinamismo o all’imperialismo della razza, della classe o della nazione che esso domanda agli uomini di sacrificarsi ma ad una vita migliore per i loro fratelli e al bene concreto della comunità delle persone umane (...) ¹⁰.

Se le molteplici dimensioni della crisi socio-ambientale sono in relazione, “(...) anche lo stato di *salute* delle istituzioni di una società comporta conseguenze per l’ambiente e per la qualità della vita umana” (n. 142, corsivo mio). Nel considerarla estensivamente, come vuole l’approccio dell’Enciclica all’interdipendenza mondiale, la questione assume coerentemente contorni globali: globalizzazione della crisi, dunque, o anche crisi della globalizzazione? Intervenendo massicciamente sulle fondamenta stesse della realtà naturale, sia in senso ecologico che in senso biologico, la globalizzazione continua a configurarsi in termini di opportunità per i soggetti collettivi che avevano considerato la risposta statale alle proprie istanze sociali come un sistema di vincoli da sciogliere. Concedendo una libertà senza precedenti, globalizzazione non è altro che un nome per il paradigma della

⁹ S. Kierkegaard, *Dell’ autorità e della rivelazione (Libro su «Adler»)*, Gregoriana ed., Padova, 1976, p. 184. Sulle molteplici manifestazioni politico-simboliche della singolarità kierkegaardiana, dal patriarca al motteggiatore, dal testimone fino al martire, mi permetto di rinviare a M.G. Recupero, *Potere e patire. Una lettura kierkegaardiana*, Giappichelli, Torino, 2015.

¹⁰ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma, 1980, pp. 61-62. Le pagine di Maritain sulla crisi dei sistemi di pensiero alla base del materialismo tecnocratico ed economico contemporaneo dovevano offrire ai cristiani l’opportunità “di ricondurre le cose alla verità, reintegrando nella pienezza dello loro sorgenti originali queste speranze di giustizia e queste nostalgie di comunione, delle quali il dolore fa il proprio pascolo (...)” (ivi, p. 61).

perfettibilità di matrice ottocentesca “(...) che ha tanto entusiasmato gli economisti, i teorici della finanza e della tecnologia” (n. 106 e ss.) uniti intorno al potere, apparentemente razionale e sconfinato, del libero mercato. Ma la produzione “non è sempre razionale” (n. 189) – osserva e fa osservare candidamente il Papa – e gli eventi più recenti lo confermano. Quale liberazione, prostrati al cospetto di un idolo infranto che continua a chiedere adorazione senza procurare alcuna *salvezza* universale¹¹? “La tecnologia che, legata alla finanza, pretende di essere l’unica soluzione dei problemi, 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” (n. 20). Intorno a questi dilemmi l’Enciclica si snoda “tanto nelle crepe del pianeta che abitiamo, quanto nelle cause più profondamente umane del degrado ambientale” (n. 163).

Catastrofi naturali e catastrofi culturali

Dall’ambito degli ecosistemi alle migrazioni, che oggi coinvolgono enormi masse di persone e sconvolgono gli equilibri geopolitici del pianeta, Papa Francesco opera un’efficace connessione tra quelle che diremmo *catastrofi naturali* e *catastrofi culturali*. Un’immagine colpisce particolarmente a tal proposito: la preoccupazione per la “desertificazione” (n. 169), che riporta alla suggestiva metafora di Hannah Arendt¹². Cogliendo nel “deserto che avanza” la nullificazione delle attitudini politiche degli uomini, la pensatrice ebrea aveva ben chiara la catastrofe totalitaria. Ma il deserto come simbolo rimane il rischio di ogni società, in ogni tempo. Perciò le sue parole risultano di grande attualità:

Il mondo delle relazioni che si forma dall’agire, l’attività propriamente politica dell’uomo, è certo ben più difficile da distruggere del mondo fabbricato delle cose, in cui il fabbricante e produttore rimane l’unico signore e padrone. Ma se questo mondo di relazioni viene devastato, allora alle leggi dell’agire politico, i cui processi sono in effetti difficilmente annullabili all’interno del politico, si sostituisce la legge del deserto (...)¹³.

Sotto il profilo che qui interessa maggiormente, l’inaridirsi della “vita in co-

¹¹ La nostalgia inappagata e inappagabile per una dimensione soteriologica ancestrale rimette continuamente in discussione persino il senso originario del patto politico: la salvezza della vita. Attiene ad un’operazione di tipo simbolico la capacità di segnalare la contemporanea ma non contraddittoria essenzialità-inessenzialità delle dimensioni soggettiva e oggettiva, privata e pubblica, individuale e politica, giacché la finzione che ha prodotto la loro distinzione rappresenta in altra forma la loro unità originaria (passato) e la recupera in vista della salvezza dell’una e dell’altra (futuro). Sulle potenzialità ermeneutiche della simbolica politica è d’obbligo il riferimento a D. Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino, 1990.

¹² “Il deserto avanza, e il deserto è il mondo nella cui congiuntura ci muoviamo” (H. Arendt, *Che cos’è la politica*, Einaudi, Torino, 2006, in part. p. 145). Per una suggestiva riflessione sul tema cfr. M.F. Schepis, *Tra il deserto e le oasi. Il luogo della cittadinanza attiva in Hannah Arendt*, in “HELIOPOLIS. CULTURE CIVILTÀ POLITICA”, n. 1-2012.

¹³ Ivi, p. 97.

mune” – questo il primo ed ultimo significato della ‘politica’ – riguarda in special modo l’efficienza tecnocratico-capitalistica su cui si basa l’economia di mercato orientata al guadagno continuativo e non alla copertura del fabbisogno. Eretta non solo a perfetta struttura di organizzazione sociale ma a sistema di pensiero, tale dinamica onnipervasiva ha impoverito, fino a svuotata, la relazione personale istituita dallo scambio di beni tradizionale: “Il mondo comune ha perso il suo potere di porre in relazione, sostituito dalla sfera in cui si aggira e traffica l’homo oeconomicus, sfera del puro calcolo per massimizzare i profitti”¹⁴. Una serie di tendenze disgregatrici conducono progressivamente alla trasformazione della “lotta con la natura per il cibo in una *lotta per l’uomo*”¹⁵, in accordo con l’intuizione simmelliana circa l’influenza del modello metropolitano sulla soggettività. Si legge nell’Enciclica: “Ci sforziamo di adattarci all’ambiente, e quando esso è disordinato, caotico o saturo di inquinamento visivo e acustico, l’eccesso di stimoli mette alla prova i nostri tentativi di sviluppare un’identità integrata e felice” (n. 147). La posta in palio è pertanto l’individuo: perciò “l’essere umano e le cose hanno cessato di darsi amichevolmente la mano, diventando invece dei contendenti” (n. 106).

Dominio della razionalità e predominio del paradigma tecnocratico rinviano alle insuperate osservazioni weberiane sulla *crescente intellettualizzazione e razionalizzazione* moderna e occidentale, che non comporta una proporzionale

(...) *conoscenza* generale delle condizioni di vita a cui si è soggetti, ma qualcosa di molto diverso: la consapevolezza o la fede, che *se solo lo si volesse, si potrebbe sempre giungere a conoscenza*, ossia che in linea di principio non sono in gioco forze misteriose e irrazionali, ma al contrario che tutte le cose possono – in linea di principio – essere *dominate dalla ragione*. Ciò non è altro che il *disincantamento del mondo*¹⁶.

Una condizione, questa, che sopravvive alle mille cadute di tradizioni e ideologie – financo quelle che proclamano il crollo delle ideologie stesse – condannando ad annaspere nell’autopoiesi di apparati burocratici e ad oggi anche informatici, culminanti in algoritmi che individuano meccanicamente modelli di consumo come regole etiche: “La visione consumistica dell’essere umano, favorita dagli ingranaggi dell’attuale economia globalizzata, tende a rendere omogenee le culture e a indebolire l’immensa varietà culturale, che è un tesoro dell’umanità” (n. 144).

Per riscattarsi dal livellamento della razionalità formale elevata a stile di vita universale, il Papa invoca “una concezione più ampia della qualità della vita” che riprenda l’involucro freddo delle strutture burocratico-amministrative per riempirlo di “senso umano dell’ecologia” (n. 192). Oltre qualsivoglia antropocentrismo, a questa fonte di senso occorre tornare per scongiurare l’“autofraintendimento razional-democratico della politica stessa: nella società democratica, la politica non può essere solo razionale, ma deve essere anche *emozionale*”¹⁷. In questa declinazio-

¹⁴ M.F. Schepis, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵ G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma, 1995, p. 52.

¹⁶ M. Weber, *La Scienza come professione*, trad. P. Rossi, Einaudi, Torino, 2004, p. 20 (corsivo mio).

¹⁷ U. Beck, *I rischi della libertà. L’individuo nell’epoca della globalizzazione*, il Mulino, Bologna,

ne risuona l'appello dell'Enciclica ad “ascoltare tanto il grido della Terra quanto il grido dei poveri” (n. 49).

Un'attenzione segnalata a suo tempo da Simone Weil, ripensando e disfacendo talune categorie politiche classiche, ancorate alla potenza, per andare incontro alla fragilità inseparabile dal dovere di cura e accudimento dell'essere, «in quanto essere che ha fame, sete, freddo, in quanto essere che *esiste*, al di là degli orpelli filosofico-giuridici, e delle sofisticate nozioni speculative sui “diritti sacri della persona”»¹⁸. Se i “bisogni terrestri dell'anima e del corpo degli esseri umani” sono sacri, il loro soddisfacimento è l'unica possibilità di esprimere il rispetto per la sacralità dell'essere umano. Ad essi corrisponde non un diritto ma un obbligo. Quest'obbligo non può essere subordinato né alla ragion di Stato, né ad alcuna considerazione di denaro, di nazionalità, di razza, di colore, né al valore morale, né ad altra caratteristica attribuita a una data persona, né a qualsiasi altra condizione. “Ogni potere, di qualunque natura sia, lasciato nelle mani di un uomo che non abbia accordato a quest'obbligo un consenso illuminato, totale e privo di menzogna, è un potere mal riposto”¹⁹.

Prima di proseguire con altri spunti prettamente politici, una battuta per riassumere quanto detto sin ora: l'ecologia o è integrale o non è. Se non è autentica, cioè umana, essa permane nel mondo dell'utilità cioè “esattamente l'opposto del senso dell'Enciclica”²⁰, che s'inserisce invece nell'orizzonte ermeneutico secondo cui utilità e verità non coincidono. Semmai, direbbe ancora Simone Weil, c'è una sorta di “alleanza naturale” tra la *verità* e la *sventura* “in quanto sia l'una che l'altra sono dei supplicanti muti, condannati in eterno a restare senza voce davanti a noi”. Davanti a “un'intelligenza occupata ad allineare elegantemente opinioni”²¹. Con un salto indenne di molti decenni, come non pensarci di fronte alle immaginifiche concatenazioni telematiche da cui promana una ben più influente intelligenza,

2000, p. 60 (corsivo mio).

¹⁸ D. Mazzù, *Voci dal tartaro. Per un'ermeneutica simbolica dello stato*, Edizioni ETS, Pisa, 1999, p. 148. Nel profondo di ogni essere umano, “dalla prima infanzia sino alla tomba e nonostante tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. È questo prima di tutto che è sacro in ogni essere umano” (S. Weil, *Giustizia*, in R. Esposito (a cura di), *Oltre la politica*, Bruno Mondadori, Milano, 1996, p. 66). Prosegue Simone Weil: “Il grido di dolorosa sorpresa che suscita nel profondo dell'anima il male inflitto non è qualcosa di personale. Non basta un sopruso alla persona e ai suoi desideri per farlo sorgere. Sorge sempre dalla sensazione di un contatto con l'ingiustizia attraverso il dolore, costituisce sempre, nell'ultimo degli uomini come nel Cristo, una protesta impersonale (...). Ciò che è sacro, ben lungi dall'essere la persona, è ciò che in un essere umano è impersonale” (ivi, p. 68).

¹⁹ S. Weil, *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, Castelvechi, Roma, 2013, pp. 24-25.

²⁰ M. Cacciari, <http://espresso.repubblica.it/opinioni/parole-nel-vuoto/2015/06/24/news/quello-che-non-dice-l-enciclica-di-francesco-1.218599>

²¹ S. Weil, *La persona e il sacro*, in Id., *Pagine scelte*, Marietti, Venezia, 2009, p. 194. Così resta la verità dinanzi “a un'intelligenza occupata ad allineare elegantemente opinioni”, come quel vagabondo – prosegue la Weil – “accusato in tribunale di aver preso una carota in un campo” mentre il giudicante, “comodamente seduto, infila elegantemente domande” (ivi, pp. 194-195).

quella artificiale, che ha notevolmente accresciuto le potenzialità di ammutolimento?

Inevitabile un cenno al web come dimensione comunitaria per eccellenza, tanto più paradossale poiché non si dà alcun incontro di popoli e visioni del bene comune. Come su altri temi scottanti, anche rispetto allo scioglimento dei ghiacciai, allo spreco di risorse e all'inquinamento, alla sovrapproduzione di scarti e rifiuti, sovente “la natura degli uomini è tale che, per sfuggire a un eccesso, essi riescono solo a cadere nell'eccesso opposto”²². Non credo sia infatti in gioco l'interesse mediatico, quanto la retorica con cui vengono trattati e il pericolo di manipolazioni della buona fede, sempre in agguato dietro le grandi cause e i grandi ideali. Quello ecologista torna come esempio calzante, dato che “le questioni ambientali sono state sempre più presenti nell'agenda pubblica e sono diventate un invito permanente a pensare a lungo termine” (n. 166). Più allertati sulle allerte, opportunamente mobilitati sui problemi ambientali ad ogni latitudine, ma quasi come se non fossero organicamente connesse alla nostra catastrofe, personale e collettiva. Sottolineiamo con Ulrich Beck:

Alle pretese del catastrofismo la gente risponde nei modi più diversi. Sicuramente, la reazione più frequente è quella che io chiamo *reazione-plastica*, che consiste nel ripararsi dalle possibili infiltrazioni: alle notizie di catastrofi, la gente cerca di ripararsi come farebbe con una grandinata in piena estate. Al cospetto di una fine inevitabile ci si crea una sorta di pellicola di indifferenza in grado di proteggere dalle notizie più orribili come una pelle di cocodrillo²³.

Ci troviamo al cospetto di “collapsi apocalittici”²⁴ sempre imminenti, e sempre accertabili grazie (anche) alla rete, non-luogo ideale per una politica d'azione fatua: molteplici battaglie (contro amministrazioni corrotte, contro l'inquinamento di un litorale, un mostro edilizio, a favore di un'organizzazione in difficoltà e così via) al seguito d'un movimento tanto collettivo quanto anonimo, incapace di elaborare visioni strategiche di ampio respiro²⁵, dunque senza profondità né libertà. Questa è solo l'ultima forma, prima della prossima, di quell’“instancabile attivismo” che spinge l'uomo fuori dal mondo spirituale ponendolo “al rango degli animali, i quali, per istinto, devono essere sempre in movimento”²⁶ – scriveva Kierkegaard individuando perfettamente taluni aspetti con cui il problema si ripropone oggi in maniera esasperata. La libertà mediata dalla necessità di “essere prima come gli altri” non muove l'esistenza dell'uomo dalla mera sopravvivenza al regno

²² R. Girard, *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano, 2004, p. 54.

²³ U. Beck, *op. cit.*, p. 128.

²⁴ G. Steiner, *La nostalgia dell'assoluto*, Mondadori, Milano, 2000, p. 61.

²⁵ Per un approfondimento sulla connessione tra ecologia come ethos della tecnologia e realtà virtuale si rinvia all'interessante analisi di D. Bondi, *Ecologia e virtualità. Appunti esistenzialisti per un futuro autore di “Essere e Spazio”*, «Philosophical News» in “Ecologia”, n. 10, 2015.

²⁶ S. Kierkegaard, *La rotazione delle colture*, in Id., *Enten-eller*, Adelphi, Milano, 5 voll., vol. III, p. 26.

dell'autentica libertà. Non si dà insomma alcun “venire allo scoperto” del singolo – facendo appello al ‘venir fuori’ nell’accezione profonda di *exsistere* – essendo, invisibile, “presente dappertutto”²⁷.

Simile vena polemica riemerge laddove il Papa si sofferma sull’avvento di un nuovo tipo antropologico, peraltro avvistato da più correnti di pensiero: “l’umanità si è modificata profondamente e 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” (n. 113). Il richiamo dell’Enciclica interviene ad incitare lo sviluppo di “una nuova capacità di uscire da sé stessi verso l’altro” restituendo al radicamento nella creaturalità una sorta di funzione categoriale “che rende possibile ogni cura per gli altri e per l’ambiente”: un fondamentale “auto-trascendersi” verso l’altro che, “infrangendo la coscienza isolata e l’autoreferenzialità” (n. 208 e 209), compie un salto nettamente politico.

Qual è il posto della politica?

L’interrogativo del Papa (n. 196), che è anche la domanda centrale dello studioso di filosofia politica, non può fare a meno di collocare la decisione al cuore della politicità. È per “mancanza di decisione politica” che i pur numerosi vertici mondiali sull’ambiente fin ora non hanno saputo trovare risposte degne delle aspettative. Non sono stati raggiunti accordi realmente significativi ed efficaci (n. 166) da condividere nell’ambito d’una *multi-level governance* (pure fuori dai luoghi tipici del potere), come una sorta d’unità poliedrica che si scompone e si ricompone, a seconda delle particolarità di ogni ambiente e di ogni circostanza, *per la cura dei beni comuni globali*.

Individuare concretamente la “gamma dei cosiddetti beni comuni globali” (n. 174) amplifica la costitutiva difficoltà di definire il bene comune, di immaginare un regime politicamente condiviso di sussidiarietà su scala planetaria, come invece sarebbe auspicabile. Non a caso alla graduale denaturalizzazione dei confini (politici, giuridici, finanziari, ambientali) non è seguita una doverosa internazionalizzazione della politica. Perché dai grandi processi di denazionalizzazione non germoglia una comunanza d’intenti globale, ma addirittura si assiste al rinvigorismento dei sovranismi? Forse perché ad un simile andamento s’accompagna altresì la difficoltà di individuare gli spazi della scelta politica e quindi il riconoscimento di responsabilità?

In questo vuoto pericoloso, che favorisce sempre il fiorire del deserto, la lettera apostolica *Laudato Si’* mostra un difficile cammino di responsabilizzazione per risalire eticamente dagli effetti ai mezzi, al punto di capovolgere il modello politico-economico tradizionale fondato sulla razionalità strumentale del calcolo costi/benefici, che giunge a considerare persino il bene comune come mezzo per il profitto personale, sia in termini di potere che prettamente finanziari: “Il dramma di una politica focalizzata sui risultati immediati, sostenuta anche da popolazioni consumiste, rende necessario produrre crescita a breve termine. Rispondendo a

²⁷ S. Kierkegaard, *Diario del seduttore*, Bur, Milano, 2013, p. 217.

interessi elettorali, i governi non si azzardano facilmente a irritare la popolazione con misure che possano intaccare il livello di consumo o mettere a rischio investimenti esteri” (n. 178). Le parole del Papa, che incoraggiano rinnovate forme di interazione orientate al bene comune, si mostrano come segno di contraddizione dello spirito dei tempi: “quello che ci si attende è che riconoscano i propri errori” (n. 198). Un appello talmente chiaro da risultare scandaloso per il potere che non ammette limitazioni ai propri dispositivi, pretendendo il “tutto potere” pure nelle versioni dogmatiche o scettiche della democrazia, su cui si è soffermato Gustavo Zagrebelsky: “Le prime non conoscono limiti perché conoscono la verità; le seconde perché, all’opposto, non sanno cosa sia la verità e da questa ignoranza traggono che tutto è allora permesso”²⁸.

All’idea del potere come forma di libertà assoluta, dominio a costo dell’altro, sappiamo che Papa Francesco contrappone strenuamente l’idea del potere come servizio partecipe “(..) di una creatività generosa e dignitosa, che mostra il meglio dell’essere umano” (n. 211). Lo ribadisce con fiducia nel riconoscere al libero arbitrio la capacità “di limitare la tecnica, di orientarla, e di metterla al servizio di un altro tipo di progresso, più sano, più umano, più sociale e più integrale” (n. 112). Non la libertà trionfante e finale che crede nelle realizzazioni definitive, nelle conquiste irreversibili dell’umanità, nei compimenti epocali (altrettanti modi per la necessità di riaffacciarsi alle cose della politica), ma la libertà “timorosa e iniziale di chi si considera sempre ai primi passi”²⁹. Pensando al bene comune, “(..) abbiamo bisogno in modo ineludibile che la politica e l’economia, in dialogo, si pongano decisamente al servizio della vita, specialmente della vita umana” (n. 189). Nel progetto dell’Enciclica si ravvisa la pregnanza evangelica sovente richiamata nelle omelie pontificie: “Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, adesso dite: *siamo servi inutili*”. Cioè non asserviti all’utile, ma al prossimo fino alla fine: “Sì, questa fede farà miracoli sulla strada del servizio”³⁰.

La strada, da affrontare precipuamente in altra sede, è anche quella che Hans Jonas indica nel fallimento della formula baconiana del “sapere è potere”. Un progetto paradossale che non smette di rivelare, perfino al culminare d’ogni successo,

(...) la sua intima contraddizione, perdendo cioè l’autocontrollo, il che comporta l’incapacità di proteggere non soltanto l’uomo da se stesso, ma anche la natura dall’uomo. Il bisogno di tutela di entrambi è subentrato

²⁸ G. Zagrebelsky, *Il «crucifige!» e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2007, p. 115.

²⁹ Ivi, p. 108.

³⁰ Cfr. F.J.M. Bergoglio, *La felicità si impara ogni giorno. Omelie da Santa Marta (marzo 2014-giugno 2015)*, a cura di A. Spadaro, Rizzoli, Milano, 2015. Si consideri qui l’etica come una esperienza radicale della relazione corale di cura – alla maniera di Lèvinas e di Capitini – a fondamento della “convivenza sociale umanizzata” adeguata alla dignità di ciascuno e di tutti fino a *prendere il posto del potere*. Il naturale connubio tra cura e servizio porta a maturazione spirituale l’azione politica orientata al bene comune, superando l’inerzia dello spiritualismo, l’angustia del particolarismo e la brama di potere fine a se stesso, escludendo “sia l’universalismo oppressivo che nega le differenze, sia i particolarismi che le cristallizzano in identità a se stanti”. Cfr. sul tema R. Mancini, *op. cit.*, in part. pp. 69-71. Il riferimento evangelico è *Lc* 17, 7-10.

a causa delle dimensioni del potere che è stato conseguito nel corso del progresso tecnico, che – prosegue Jonas – pur instaurando una sorta di “dominio” sulla natura (ossia il potenziamento del suo utilizzo), ha portato però contemporaneamente alla più completa *sottomissione a sé*. Il potere si è reso autonomo, ma le sue promesse si sono capovolte in minaccia, la sua prospettiva di salvezza in apocalisse³¹.

La messa in crisi del potere, che fa tutt'uno con la crisi del sapere olistico e l'ascesa tecnocratica, non ne implica la rinuncia ascetica ma impone d'elevarlo ad uno stadio ulteriore. Il messaggio pontificale, che potremmo proiettare nel complesso panorama delle riflessioni sulle relazioni tra vita e politica, può permettersi di salvare proprio l'intima relazione tra le fragilità del pianeta e le faglie della cultura occidentale, quasi a dispetto d'una intelligenza approssimativa che cancellerebbe volentieri la seconda per risolvere i problemi della prima.

Nel suo complesso la *Laudato Si'* indica senza pregiudizi un diverso rapporto limite-possibilità in vista di quello che non chiamerei un “progetto di sviluppo sostenibile”, ma un “progetto sostenibile di sviluppo” spostando l'attenzione progettuale dallo ‘sviluppo’ (principale preoccupazione della modernità) alla ‘sostenibilità’, quale categoria filosofica della possibilità costantemente aperta a dubbi sui propri trionfi, sulle realizzazioni definitive, sulle conquiste irreversibili dei diritti, insomma sul compimento della perfetta umanità. Abbandonata l'idea d'uno sviluppo progressivo e glorioso, l'Enciclica dà risalto all'urgenza di strategie globali in grado di riconsegnare ad ogni ambiente il valore della propria creaturalità “(...) prima che le nuove forme di potere derivate dal paradigma tecno-economico finiscano per distruggere non solo la politica ma anche la libertà e la giustizia” (n. 53).

Prendendo chiaramente le distanze dall'operato di leader politici o classi dirigenti a vario titolo, la ‘provocazione’ di Papa Bergoglio è un “chiamare” i grandi a farsi piccoli, così come i piccoli a farsi grandi, nella logica reciproca di “responsabilità comuni ma differenziate” (n. 170). In questa formula, che evita sapientemente l'azzardo dell'omologazione, sono parimenti racchiuse le potenzialità rigenerative delle ‘differenze’ capaci di vivificare sinergie che in un mondo omogeneo non sarebbero possibili: “Non si può pensare a ricette uniformi, perché vi sono problemi e limiti specifici di ogni Paese e regione” (n. 180). Bisogna aver cura delle differenze, nel senso che mutuo da Jacques Derrida e con cui ogni identità individuale e collettiva dovrebbe fare i conti: misurarsi incessantemente col proprio limite, come con quello di ciascun ordine culturale, ripensare frontiere, ricostruire linguaggi e codici simbolici, nell'infinita differenza di ogni soggetto con se stesso assoggettato all'infinita differenza dell'altro che mi chiama alla responsabilità³². La differenza rimanda inoltre al “differimento” nel tempo, aspetto fondamentale dell'impegno per la casa comune:

È indispensabile la continuità, giacché non si possono modificare le politiche relative ai cambiamenti climatici e alla protezione dell'ambiente ogni volta che cambia un governo. I risultati richiedono molto tempo

³¹ H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990, p. 181.

³² Cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997.

e comportano costi immediati con effetti che non potranno essere esibiti nel periodo di vita di un governo. (...). Che un politico assuma queste responsabilità con i costi che implicano, non risponde alla logica efficientista e “immediatista” dell’economia e della politica attuali, ma se avrà il coraggio di farlo, potrà nuovamente riconoscere la dignità che Dio gli ha dato come persona e lascerà, dopo il suo passaggio in questa storia, una testimonianza di generosa responsabilità (n. 181).

Qui promana l’eco propriamente cristiana dell’Enciclica che poggia sull’asse portante della ‘parresia’: “C’è bisogno di *sincerità e verità* nelle discussioni scientifiche e politiche, senza limitarsi a considerare che cosa sia permesso o meno dalla legislazione” (n. 183). Uno slancio oltre qualunque steccato confessionale e del resto, accettando la derivazione riportata da Lattanzio, il latino *religare* concerne “l’essere legati” cioè il vivere assieme: “Molte volte i limiti culturali di diverse epoche hanno condizionato tale consapevolezza del proprio patrimonio etico e spirituale, ma è precisamente il ritorno alle loro rispettive fonti che permette alle religioni di rispondere meglio alle necessità attuali” (n. 200). La religiosità non può che arricchire, in termini dialogo e confronto costruttivo, la visione politica sulla dedizione appassionata per la casa comune. “La maggior parte degli abitanti del pianeta si dichiarano credenti, e questo dovrebbe spingere le religioni ad entrare in un dialogo tra loro orientato alla cura della natura, alla difesa dei poveri, alla costruzione di una rete di rispetto e di fraternità” (n. 201). Anche dinanzi al politico, diciamo in termini provocatori, è sempre in gioco il “credente”, colui che gli pone la domanda cruciale: sei credibile? Adesso la provocazione di Papa Bergoglio si fa radicale: “Non basta conciliare, in una via di mezzo, la cura per la natura con 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. Semplicemente si tratta di ridefinire il progresso” (n. 194).