

La casa comune è casa di tutti

Riflessioni sull'enciclica di Francesco e la Conferenza sul Clima

di Mario Campli¹ e Alfonso Pascale²

*“Specchiandoci negli altri e nelle altre cose,
impariamo chi siamo”*
(Carlo Rovelli)

Premessa: L'enciclica, contesti e impianto generale

0.1 La Conferenza di Parigi

0.1.1 È indispensabile che la 21^a Conferenza delle Parti sul Clima, organizzata dall'UNFCCC (United Nations Framework Convention on Climate Change) e che oggi si apre a Parigi, si concluda il prossimo 12 dicembre con un accordo sottoscritto da tutti i paesi.

0.1.2 Quello di Kioto fu ratificato solo dagli stati che rappresentavano il 12% del totale delle emissioni. Dopo lunghe dispute, il 15 febbraio 2005, 152 paesi sottoscrissero l'accordo – che era stato stilato nella città giapponese nel 1997 – impegnandosi a limitare l'emissione di gas serra tra il 2008 e il 2012. Il protocollo fu sottoscritto, tra gli altri, dall'Italia ma non da grandi paesi come l'India né dalla Cina e soprattutto non dagli Stati Uniti.

0.1.3 Parigi sarà il punto di partenza di un nuovo quadro internazionale in cui per la prima volta tutti i paesi membri della Convenzione sottoscriveranno degli impegni di riduzione volontari all'interno di un trattato vincolante che avrà durata dal 2020 al 2030. La sfida di Parigi sarà quindi quella di rendere, all'interno degli aspetti ancora aperti sul tavolo negoziale (periodi di revisione, meccanismo di *compliance*, aspetti finanziari e meccanismi di mercato, *loss&damage* ed equità), ancora più elevato il livello di ambizione degli strumenti pratici, al fine di rendere forte l'accordo nel momento in cui entrerà in funzione.

0.1.4 Se l'obiettivo è non superare i 2 gradi di innalzamento del *global warming*, il riscaldamento globale, e monitorare con cadenza precisa i risultati raggiunti, tale impegno deve necessariamente essere assunto da tutti. In campo sembra esserci la volontà di trovare una strategia a 360 gradi e non solo per il *global warming*: dagli effetti sul clima ci sono stati impatti forti in termini di geopolitica, di guerre e conflitti. Da qui l'interesse di Cina e Stati Uniti ad essere protagonisti in Francia insieme all'Unione Europea. E l'enciclica “*Laudato si'*” (d'ora in poi: *enciclica* oppure *Ls*) di

¹ Sociologo e Consigliere del Comitato Economico e Sociale Europeo (2006-2015); esperto di teologia ed esegeti biblica, ha pubblicato, fra l'altro: *"Coltivare Speranza - Una chiesa altra per un altro mondo possibile"*, edizioni Tracce, 2009 (in partnership con Marcello Vigli).

² Presidente di CeSLAM (Centro Sviluppo Locale in Ambiti Metropolitani); già vicepresidente nazionale della Confederazione Italiana Agricoltori, ha pubblicato, fra l'altro: *"Radici & Gemme - La società civile delle campagne dall'Unità ad oggi"*, Cavinato Editore Internazionale, 2013.

papa Francesco sulla cura della casa comune costituisce, senza dubbio, un contributo importante per accrescere la consapevolezza dei rischi ambientali e ricercare soluzioni condivise.

0.2 La lettura dell'enciclica

0.2.1 Gli autori del presente scritto intendono offrire una riflessione per contribuire ad una lettura attenta, ragionata, leale e trasparente della recente enciclica, soltanto su due principali tematiche: dal versante del dibattito teologico, all'interno e fuori della Chiesa cattolica, e da quello politico, filosofico, antropologico e scientifico.

0.2.2 L'enciclica effettua un'analisi della questione ambientale intimamente connessa alla questione sociale e delinea anche una sistematizzazione del pensiero ecologista della Chiesa così come si è andato formando lungo tutto il Novecento. “Nella storia ecologista si assiste a un cammino fianco a fianco e interconnesso di società e chiesa (...) ora l'enciclica sistematizza un pensiero man mano approfondito lungo tutto il Novecento.³”

0.2.3 Il documento appare dialogante e aperto a tutte le posizioni. Ad una prima lettura sembra emergere una fiducia nell'uomo e nella sua capacità di produrre un cambiamento; una fiducia accompagnata dall'idea condivisibile che qualsiasi persona – ovunque abiti il pianeta - può assumersi la sua quota di responsabilità nell'affrontare la crisi sociale ed ecologica, contribuendo a promuovere uno “sviluppo sostenibile e integrale⁴”.

0.2.4 Nello stesso tempo, i suoi diversi e articolati passaggi – di diverso tono, a volte anche aspri - toccano, come vedremo, temi numerosi, che – a prima vista – non hanno tutti una diretta attinenza alla cura della “*nostra casa comune (che) è anche una sorella (che) protesta per il male che le provochiamo*⁵”.

0.2.5 Alla fine del primo capitolo (“Quello che sta accadendo alla nostra casa comune”) una citazione da *Catechesi*⁶ non sembra lasciare dubbi sulla visione complessiva: “*Se lo sguardo percorre le regioni del nostro pianeta, ci si accorge subito che l'umanità ha deluso l'attesa divina*”. E, allora, solo un Dio ci potrà salvare?

0.2.6 Questo interrogativo ci accompagnerà lungo tutta la lettura; si tratta, infatti, di un approccio fondamentale se – come affermato nel documento (“*oggi, credenti e non credenti sono d'accordo sul fatto che la terra è essenzialmente una eredità comune*⁷”) – si vuole promuovere coerentemente una alleanza e una contaminazione con l'umanità intera.

0.2.7 Ci troviamo, infatti, di fronte ad affermazioni che sembrano contraddirsi tale esito: “*L'essere umano non è pienamente autonomo. La sua libertà si ammala quando si consegna alle forze cieche dell'inconscio, dei bisogni immediati, dell'egoismo, della violenza brutale. In tal senso, è nudo ed*

³ Giovanni Santambrogio, “*Ambiente e natura nel magistero degli ultimi papì*”, in Commenti all'enciclica, editrice La Scuola, 2015, pp. 180-186.

⁴ Ls, Introduzione, § 13.

⁵ Ls, Cap. 1, §§ 1-2.

⁶ 17 gennaio 2001.

⁷ Ls, Cap. 2, § 93.

esposto di fronte al suo stesso potere che continua a crescere, senza avere gli strumenti per controllarlo. Può disporre di meccanismi superficiali, ma possiamo affermare che gli mancano un'etica adeguatamente solida, una cultura e una spiritualità che realmente gli diano un limite e lo contengano entro un lucido dominio di sé⁸.

0.2.8 Mentre altre appaiono coerentemente prudenti: “*Sulle questioni concrete la Chiesa non ha motivo di proporre una parola definitiva e capisce che deve ascoltare e promuovere il dibattito onesto tra gli scienziati, rispettando le diversità di opinione*⁹”. Oppure, si fa riferimento alla capacità dell’essere umano “*di intervenire positivamente*”. E si esplicita così tale apertura: “*Essendo stato creato (l’essere umano) per amare, in mezzo ai suoi limiti germogliano inevitabilmente gesti di generosità, solidarietà e cura*¹⁰”.

0.2.9 Il documento contiene, altresì, un’ampia panoramica della crisi ambientale e delle ipotesi di soluzione in campo allo scopo di assumere i migliori frutti della ricerca scientifica oggi disponibile: inquinamento, rifiuti, cultura dello scarto, cambiamenti climatici, acqua, perdita di biodiversità, deterioramento della qualità della vita umana e degradazione sociale a partire dalle città sono i temi affrontati¹¹.

0.2.10 Ma la forza dell’enciclica va individuata nelle parole usate per sottolineare l’aggravamento della crisi ambientale e le responsabilità della politica e del mondo della cultura: “*Il problema è che non disponiamo ancora della cultura necessaria per affrontare questa crisi e c’è bisogno di costruire leadership che indichino strade, cercando di rispondere alle necessità delle generazioni attuali includendo tutti, senza compromettere le generazioni future*¹²”. E l’affondo continua così: “*Si richiede dalla politica una maggiore attenzione per prevenire e risolvere le cause che possono dare origine a nuovi conflitti. Ma il potere collegato con la finanza è quello che più resiste a tale sforzo, e i disegni politici spesso non hanno ampiezza di vedute*¹³”. Il papa individua, dunque, tra le cause dell’aggravamento dei problemi ambientali anche la mancanza di una classe dirigente di rilevanza mondiale che sappia agire con lungimiranza e in piena autonomia rispetto ai poteri finanziari.

0.2.11 Viene poi rivolto alla società civile un invito a confrontarsi rispettosamente su temi di così vasta portata. Il documento riconosce infatti “*che si sono sviluppate diverse visioni e linee di pensiero in merito alla situazione e alle possibili soluzioni*¹⁴”. Manca, tuttavia, di una disamina delle diverse visioni e una differenziazione delle posizioni in campo. Non si fa alcun tentativo di distinguere gli interlocutori. Si definiscono genericamente le due tesi agli antipodi: “*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*

⁸ Ls, Cap. 3, § 105.

⁹ Ls, Cap. 1, § 61.

¹⁰ Ls, Cap. 1, § 58.

¹¹ Ls, Cap. 1, §§ 20-47

¹² Ls, Cap. 1, § 53.

¹³ Ls, Cap. 1, § 57.

¹⁴ Ls, Cap. 1, § 60.

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 intervento¹⁵. “Fra questi estremi – afferma Francesco – la riflessione dovrebbe identificare possibili 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 integrali¹⁶”.

0.2.12 Nell’individuare la causa di fondo dei problemi ambientali, punta il dito sulla condizione di isolamento in cui oggi si trova l’individuo e la continua erosione delle relazioni interpersonali come esiti diretti del modello di sviluppo economico, fondato sull’idea della crescita illimitata, e su di una tecnoscienza non più frutto di un’osmosi tra conoscenza scientifica e saperi esperienziali ma caratterizzata da forme di dominio esercitate da forze potenti. “In quali mani sta e in quali può giungere tanto potere?” – è la domanda che il papa si pone e a cui risponde: “È terribilmente rischioso che esso risieda in una piccola parte dell’umanità¹⁷”.

0.2.13 Innanzitutto si descrive una particolare visione del rapporto fra l’uomo e il mondo in cui il soggetto è come se si trovasse “di fronte alla realtà informe, totalmente disponibile alla sua manipolazione¹⁸”. E in cui si tende a credere che “ogni acquisto di potenza sia semplicemente progresso, accrescimento di sicurezza, di utilità, di benessere, di forza vitale, di pienezza di valori; come se la realtà, il bene e la verità sbocciassero spontaneamente dal potere stesso della tecnologia e dell’economia¹⁹”. Una visione che tende a ritenere ineluttabile il dominio della tecnologia anche sull’economia e la politica²⁰. L’enciclica, nello stesso tempo, nega tale ineluttabilità e indica due modalità per resistere al dominio della tecnologia. La prima riguarda la comunità scientifica: “Una scienza che pretenda di offrire soluzioni alle grandi questioni, dovrebbe necessariamente tener conto di tutto ciò che la conoscenza ha prodotto nelle altre aree del sapere, comprese la filosofia e l’etica sociale”²¹. E l’altra l’insieme della società: “La cultura ecologica non si può ridurre a una serie di risposte urgenti e parziali ai problemi che si presentano riguardo al degrado ambientale, all’esaurimento delle riserve naturali e all’inquinamento. Dovrebbe essere uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all’avanzare del paradigma tecnocratico²²”.

0.2.14 Nel definire i caratteri di una cultura ecologica capace di affrontare i problemi che la crisi ambientale pone, Il papa coglie un nesso molto stretto tra il nostro impegno verso il mondo e le nostre peculiari capacità di conoscenza, volontà, libertà e responsabilità; tra risanamento della nostra relazione con la natura e l’ambiente e risanamento di tutte le relazioni umane fondamentali²³.

¹⁵ Ls, Cap. 1, § 60.

¹⁶ Ls, Cap. 1, § 60.

¹⁷ Ls, Cap. 3, § 104.

¹⁸ Ls, Cap. 3, § 106.

¹⁹ Ls, Cap. 3, § 105.

²⁰ Ls, Cap. 3, § 109.

²¹ Ls, Cap. 3, § 110.

²² Ls, Cap. 3, § 111.

²³ Ls, Cap. 3, § 111.

0.2.15 In sostanza, l'enciclica sembra voler prendere le distanze dall'idea che un "antropocentrismo deviato" possa far posto a un "biocentrismo" perché ciò implicherebbe introdurre un nuovo squilibrio, che non solo non risolverebbe i problemi, bensì ne aggiungerebbe altri. Da qui la necessità di approfondire gli elementi di una *ecologia integrale* che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali.

0.2.16 Il documento traccia, infine, alcune linee di orientamento e di azione²⁴ che riguardano il dialogo sull'ambiente nella politica internazionale e verso nuove politiche nazionali e locali, il dialogo e la trasparenza nei processi decisionali, il dialogo tra le religioni e le scienze e quello tra le scienze stesse, e si conclude con alcune considerazioni sull'educazione e la spiritualità ecologica²⁵. La pienezza umana impone che *"la politica non deve sottomettersi all'economia e questa non deve sottomettersi ai dettami e al paradigma efficientista della tecnocrazia. Oggi, 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"*²⁶. Indispensabile è anche *"un dialogo tra le scienze, dato che ognuna è solita chiudersi nei limiti del proprio linguaggio, e la specializzazione tende a diventare isolamento e assolutizzazione del proprio sapere"*²⁷.

0.2.17 La parte finale del documento sembra evocare quanto diceva il Mahatma Gandhi: "Siate voi stessi il cambiamento che volete vedere nel mondo"²⁸. Si assume, infatti, l'idea di una responsabilità che fa capo a ciascuno di noi in quanto cittadini e in quanto società civile e di doveri individuali e collettivi da adempiere perché nessuna persona potrà vivere e sopravvivere senza volerlo, senza operare la sua rivoluzione, così come nessuno potrà fare la rivoluzione senza sopravvivere. Scrive Francesco: *"Molte cose devono riorientare la propria rotta, ma prima di tutto è l'umanità che ha bisogno di cambiare. Manca la coscienza di un'origine comune, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti. Questa consapevolezza di base permetterebbe lo sviluppo di nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti e stili di vita. Emerge così una grande sfida culturale, spirituale e educativa che implicherà lunghi processi di rigenerazione"*²⁹. Una indicazione che fa leva sul mutamento già in corso del senso dell'impegno politico e civile e afferisce ai comportamenti, alle responsabilità e ai doveri individuali e collettivi, a quei processi di autoapprendimento comunitario che sono alla base dello sviluppo delle nostre società.

0.2.18 La riflessione che si propone nelle pagine seguenti si articolerà, pertanto, intorno a due temi fondamentali.

- Il primo attiene all'approfondimento teologico sull'impegno ecologista dei cristiani, sulle motivazioni di fede e sul riconoscimento delle motivazioni che spingono i non credenti ad affrontare i problemi ambientali.

²⁴ Ls, Cap. 5.

²⁵ Ls, Cap. 6.

²⁶ Ls, Cap. 5, § 189.

²⁷ Ls, Cap. 5, § 201.

²⁸ M. W. Potts, "Arun Gandhi Shares the Mahatma's Message", India West, 2002.

²⁹ Ls, Cap. 6, § 202.

- Il secondo riguarda alcuni aspetti della visione laica del pensiero ecologista, le sue radici che storicamente stanno nell'evoluzione dell'agricoltura e nel rapporto dei ceti rurali con la scienza e la tecnica, la sua maturazione successiva alla crisi ambientale nella fase di ripensamento dei modelli di sviluppo, la sua articolazione pluralistica, attraverso una rapida ricostruzione dei movimenti ecologisti in Italia e nel mondo.

0.2.19 Una conoscenza più approfondita di questi due aspetti, infatti, potrebbe essere utile al confronto che papa Francesco intende promuovere con l'insieme dell'umanità su un problema complesso che il mondo contemporaneo deve necessariamente affrontare.

Parte Prima: I contesti biblici e teologici

1 *“Il vangelo della creazione”³⁰*

1.1 Cominciamo dal Cap. 2 e partiamo da quella che ci pare possa essere considerata la fonte di legittimazione dell'intera enciclica: *“i cristiani, in particolare, avvertono che i loro compiti all'interno del creato, i loro doveri nei confronti della natura e del Creatore sono parte della loro fede”³¹*. Questa affermazione tratta da un Messaggio del papa Giovanni Paolo II, è certamente la benvenuta; è una buona notizia (eu-angelion). Essa, peraltro, non può eclissare - come purtroppo sta rischiando di accadere a seguito della forte comunicazione mediatica *urbi et orbi* che accompagna questa e, per lo più, tutte le azioni, le parole e gli annunci del papa non “regnante” (si diceva una volta), ma “servente” (pensiamo si dovrebbe dire oggi, rispettando la forte e coerente impostazione che questo papa ha voluto dare al suo ministero) - l'altra ugualmente benvenuta affermazione che la precede: *“Se il solo fatto di essere umani muove le persone a prendersi cura dell'ambiente del quale sono parte...”³²*. Consideriamo anche questa affermazione una *eu-angelion*; e a questa intendiamo rapportare e con essa misurare l'approccio globale dell'intera enciclica. L'equilibrio o la sintesi tra queste due notizie costituisce, infatti, anche la sostanza della testimonianza cristiana nella storia.

1.2 Nel paragrafo precedente, l'enciclica afferma: *“La Chiesa Cattolica è aperta al dialogo con il pensiero filosofico, e ciò le permette di produrre varie sintesi tra fede e ragione”³³*. Appena dopo, ad inizio del successivo paragrafo, il papa, usando un verbo in prima persona, scrive e precisa: *“D'altra parte, anche se questa Enciclica si apre a un dialogo con tutti per cercare insieme cammini di liberazione, voglio mostrare sin dall'inizio come le convinzioni di fede offrano ai cristiani, e in*

³⁰Ls, Cap. 2, §§ 62-100.

³¹Ls, Cap. 2, § 64, “La luce che la fede offre”. Siamo nel Cap. 2: “Il Vangelo della creazione”. Se si considera che il Cap. 1 “Quello che sta accadendo alla nostra casa” può considerarsi una sintesi o una lettura di numerose analisi plurisetoriali della crisi/rottura ambientale fatte sia dalle maggiori Istituzioni mondiali sia da eminenti esperti, il Cap. 2 rappresenta il primo vero capitolo dell'enciclica.

³²Ls, Cap. 2, § 64.

³³Ls, Cap. 2, § 63.

parte anche ad altri credenti, motivazioni alte per prendersi cura della natura e dei fratelli e sorelle più fragili³⁴” (tutte le sottolineature sono degli autori del presente scritto).

1.3 Le parole usate – “*sin dall'inizio*” – meritano una attenta e anche delicata riflessione. Annunciare “Cristo-il Signore è risorto”, è il cuore della fede e dell’Evangelo. Il teologo Romano Guardini (citato nella enciclica) ha insegnato che “il cristianesimo non è una teoria della Verità, o una interpretazione della vita. Esso è anche questo, ma non in questo consiste il suo nucleo essenziale. Questo è costituito da Gesù di Nazareth, dalla sua concreta esistenza, dalla sua opera, dal suo destino – cioè una persona storica³⁵”. Non essendo, qui, in questione il cuore dell’annuncio evangelico, ma soltanto la proposta di un dialogo per un possibile e utile contributo alla famiglia umana sulla “cura della casa comune”, quelle sottolineature ci pongono di fronte ad alcuni interrogativi e ad una questione di fondo.

1.4 Gli interrogativi: il dialogo è sostanziale o soltanto metodologico? Forse che la forza scaturente dall’essere *umani delle persone* non è in grado di offrire sufficienti o adeguate “*motivazioni alte*” alla cura della casa comune? Ci viene forse detto (“*subito all'inizio*”) che è ora di prendere atto che la ragione della scarsa efficacia del contrasto alle dinamiche distruttive della “casa comune” sta non tanto nella carenza delle analisi e delle tecnologie³⁶ appropriate per ridurre e tenere sotto controllo i processi anti-ecologici (questa consapevolezza è, peraltro, già presente, come vedremo in seguito, nello studio e nell’azione dei contemporanei), quanto nella carenza di “*motivazioni alte*” e di “*convinzioni di fede*”?

1.5 Anche noi desideriamo mostrare, *subito all'inizio* della nostra lettura, una *gelosia* nel richiamare la autonoma forza (*dynamis*) della umanità sui propri destini. Questo approccio non deve essere intesa come una spocchiosa rivendicazione di autosufficienza; al contrario – e sono proprio i credenti a richiederla – è la sottolineatura della *alterità* della fede cristiana della cui segreta *dynamis* solo essa può dare ragione.

1.6 Si pone, quindi subito, da una parte la questione della laicità³⁷ dell’analisi, della lettura e delle opzioni politiche (concezione e governo della *polis*) sulla “*situazione dell'umanità e del mondo*³⁸” e, dall’altra, quella della specificità del messaggio cristiano, che, in questo caso, ad esempio, ha suggerito la emanazione di una apposita enciclica³⁹.

1.6.1 Ascoltiamo, ad esempio, la visione laica di uno scienziato, che scrive *semplicemente* di scienza. Scrive Carlo Rovelli, fisico teorico: “Noi esseri umani siamo nodi di una rete di scambi (...). Che posto abbiamo noi, esseri umani che percepiscono, decidono, ridono e piangono, in questo

³⁴ Ls, Cap. 2, § 64.

³⁵ R. Guardini, “*L'essenza del cristianesimo*”, Morcelliana, 1949.

³⁶ Sul tema delle tecnologie (vedi Ls, Cap. 1, § 54) torneremo nel dettaglio successivamente, in quanto ha un rilievo importante sia nella materia trattata, sia nel *pensiero* su cui poggia molta parte dell’argomentazione della enciclica.

³⁷ Per “laicità” assumiamo, tra le numerose definizioni questa: “il concetto di laicità è un concetto forte, affermativo di autosufficienza conoscitiva della realtà dell’uomo e del mondo. Laicità è sinonimo di autonomia nella definizione delle norme del comportamento morale. Per il laico l’unico criterio-guida dell’umano-naturale è la razionalità/ragionevolezza” (da: Gian Enrico Rusconi, “Non abusare di Dio. Per un’etica laica”, Rizzoli, 2007). A chi dovesse infastidire questo richiamo alla laicità e/o dovesse ritenerlo “ormai sorpassato” consigliamo la lettura del recente numero 4/2015 di Micromega, “Laicità o barbarie”.

³⁸ Ls, Cap. 1, § 17.

³⁹ Sottolineiamo che la enciclica usa il termine “Vangelo”, impegnando il suo (della enciclica) “genere letterario” ad una sfida che il termine vangelo rende particolarmente esigente.

affresco del mondo che offre la fisica contemporanea? Noi cosa siamo? (...) Del mondo che vediamo siamo anche parte integrante, non siamo osservatori esterni. Siamo situati in esso. La nostra prospettiva su di esso è dall'interno. Siamo fatti degli stessi atomi e degli stessi segnali di luce che si scambiano i pini delle montagne e le stelle delle galassie. Man mano che la nostra conoscenza è cresciuta, abbiamo imparato sempre di più questo nostro essere parte, e piccola parte, dell'universo. Ciò è avvenuto già nei secoli passati, ma sempre di più nell'ultimo secolo. Pensavamo di essere sul pianeta al centro del cosmo, e non lo siamo. Pensavamo di essere razza a parte, nella famiglia degli animali e delle piante, e abbiamo scoperto che siamo discendenti dagli stessi genitori di ogni altro essere vivente intorno a noi. Abbiamo bisogni in comune con le farfalle e con i larici. Siamo un figlio unico che cresce e impara che il mondo non gira solo intorno a lui come pensava quando era piccolo. Deve accettare di essere uno fra gli altri. Specchiandoci negli altri e nelle altre cose, impariamo chi siamo⁴⁰. Questa "lezione di fisica" ci riempie di consapevolezza e responsabilità.

1.6.2 E ora ascoltiamo anche una breve e intensa "lezione di teologia", che assumiamo dal teologo protestante *Dietrich Bonhoeffer*. Scrive: "Tenterò ora di riprendere il discorso teologico recentemente interrotto. Ero partito dalla constatazione che Dio è sempre più estromesso dal dominio di un mondo diventato adulto e dal dominio della nostra vita e della nostra conoscenza (...) L'estromissione di Dio dal mondo, dalla sfera pubblica della vita umana, ha portato al tentativo di riservargli ancora, se non altro, la sfera del personale, intimo, privato. (...) L'atteggiamento che chiamiamo clericale, quel fiutare la-pista-dei-peccati-umani, per poter prendere in castagna l'umanità (...) Diffidenza e astio, come atteggiamenti fondamentali verso gli uomini, sono la rivolta dei mediocri. Dal punto di vista teologico l'errore è doppio: primo, si crede di poter chiamare peccatore un uomo, soltanto dopo aver spiazzato le sue debolezze o le sue volgarità; secondo, si ritiene che l'essenza dell'uomo sia nei suoi secondi piani più intimi e reconditi, definendoli interiorità; e proprio in questi tenebrosi nascondigli dell'uomo Dio dovrebbe avere i suoi domini! (...) Io pretendo che Dio non venga ficcato di contrabbando in qualche estremo e segreto ricettacolo, che si prenda molto semplicemente atto della età adulta del mondo e dell'uomo, che non si stronchi l'uomo nella sua mondanità, ma lo si metta a confronto con Dio nelle sue posizioni più forti (...) Dove è, a questo punto, lo spazio di Dio? Si chiedono spiriti pavidi (...) Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *etsi deus non daretur*. Proprio questo noi riconosciamo – al cospetto di Dio! Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza Dio. Il Dio che è con noi, è il Dio che ci abbandona (*Mc 15,34*). Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio, è il Dio al cospetto del quale siamo in ogni momento. (...) Gesù rivendica per sé e per il regno di Dio l'intera vita umana in tutte le sue manifestazioni, ecco il tema che mi interessa: la rivendicazione da parte di Gesù Cristo del mondo divenuto adulto⁴¹".

1.7 Ci soffermiamo su questi aspetti perché li consideriamo prioritari e fondamentali. Siamo indotti, infatti, a ricordare un passo di un'altra enciclica recente, che – ora – leggiamo in sinossi

⁴⁰ C. Rovelli, "Sette brevi lezioni di fisica", Adelphi, 2014, pp. 71-73.

⁴¹ D. Bonhoeffer, "Resistenza e resa –Lettere e appunti dal carcere", Bompiani, 1969.

con il brano della *Ls* sopra citato⁴². A conclusione della *Caritas in veritate*, Benedetto XVI (Joseph Ratzinger), afferma: “Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia”. Cos'altro c'è da aggiungere? Si può ritenere questo *incipit* una forma di “dialogo”? Non lo crediamo. E neppure riteniamo che possa essere un *euangelion*, una buona notizia di salvezza. E la *Caritas in veritate* continua: “Solo se pensiamo di essere chiamati in quanto singoli e in quanto comunità a far parte della famiglia di Dio come suoi figli, saremo anche capaci di produrre un nuovo pensiero e di esprimere nuove energie a servizio di un vero umanesimo integrale⁴³”.

1.8 L'affermazione sopra citato della *Ls*⁴⁴ e quelle della *Caritas in veritate* (il paragrafo 78, che insieme al 79, costituisce la conclusione - quindi il punto di arrivo - di questa enciclica) evocano e rinviano ad un contesto teorico e pratico, teologico e pastorale, che merita approfondimenti e confronti senza infingimenti e una messa a punto di chiarezza estrema; altrimenti non crediamo che siano possibili sinergie – pure indispensabili e pure invocate – per la cura delle casa comune. Restiamo, quindi, sul punto e allarghiamo un poco la indagine, per cogliere altri toni e altre affermazioni.

1.8.1 L'enciclica afferma che la Bibbia “*ci mostra l'affermazione dell'immensa dignità di ogni persona umana, che* (si cita qui il *Catechismo della Chiesa cattolica*⁴⁵) *non è soltanto qualche cosa, ma qualcuno. È capace di conoscersi, di possedersi, di liberamente donarsi e di entrare in comunione con altre persone*⁴⁶”. Sempre nello stesso paragrafo, facendo riferimento agli insegnamenti di Giovanni Paolo II, l'enciclica ricorda che l'amore del tutto speciale che il Creatore ha per ogni essere umano “*gli conferisce una dignità infinita*⁴⁷”.

1.8.2 Come si può notare, siamo messi dinanzi ad un *insieme* di approcci e visioni che induce a porsi inevitabilmente domande del tipo: fino a che punto, questi *pensieri e parole* impegnano l'*insieme* e la *sostanza* della “dottrina” cattolica? Come è possibile affermare, infatti, nello stesso tempo: “l'umanesimo che esclude Dio⁴⁸ è un umanesimo disumano⁴⁹”? Ci chiediamo e chiediamo: “dignità *infinita*” significa che non è *mai* revocabile, neppure dal “Creatore” che l'ha *conferita*? Dobbiamo supporre che questa “dignità” non è *mai* revocabile. E come si concilia questa costituzione in dignità/umanità con le affermazioni (di ambedue le encicliche) sopra riportate?

1.8.3 Occorre, per completezza, precisare che Benedetto XVI, nella sua enciclica *Caritas in veritate*, cita Paolo VI della *Populorum progressio*. In questa, in effetti, Paolo VI afferma: “Senza dubbio l'uomo può organizzare la terra senza Dio, ma (e a questo punto, però, non parla più in prima

⁴² *Ls*, Cap. 3, § 105.

⁴³ *Caritas in veritate*, n.78. Pensiamo che nessuno si irriti se riscriviamo questa affermazione volgendola al negativo: “Se (**non**) pensiamo di essere chiamati in quanto singoli e in quanto comunità a far parte della famiglia di Dio come suoi figli, (**non**) saremo (**ne**)anche capaci di produrre un nuovo pensiero e di esprimere nuove energie a servizio di un vero umanesimo integrale”. Ora è di una chiarezza estrema, che dovrebbe far riflettere.

⁴⁴ *Ls*, Cap. 2, § 105.

⁴⁵ *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 357.

⁴⁶ *Ls*, Cap. 2, § 65.

⁴⁷ *Angelus ad Osnabruck- Germania- 1980*.

⁴⁸ Quando si dice: “esclude Dio”, si intende una sorta di guerra guerreggiata contro la fede e contro i credenti – condannabile secondo i normali codici civili e penali – oppure *semplicemente* l'essere a-tei e farne anche militanza attiva – cosa legittima e neppure immorale se coerente con le proprie convinzioni filosofiche?

⁴⁹ *Caritas in veritate*, n.78.

persona ma cita il teologo gesuita H. de Lubac⁵⁰) *senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano* (nel corsivo sono le parole di De Lubac; mentre queste che seguono sono di Paolo VI), non vi è dunque umanesimo vero se non aperto verso l'Assoluto⁵¹". I lettori (anche quelli che generosamente si sono dedicati alla lettura - se non altro in quanto questi papi affermano di rivolgersi anche ai non cattolici e ai non credenti, ecc.- noteranno una diversità di accenti tra i diversi papi, quanto all'assertività e alla durezza delle espressioni e alla scelta dei termini (esempio: Dio, Assoluto, trascendenza), cosa che non è da sottovalutare; ma nell'insieme noteranno anche che tutti sono concordi nel tenere insieme la cosiddetta *apertura al dialogo* con la riaffermazione di approcci ritenuti "principi" indiscutibili (che di per se stessi non sono sottoposti alla discussione con i dialoganti). Oggi, si direbbe (e si dice nel dibattito pubblico e nella comunicazione di papa Bergoglio): che la dottrina/teologia non cambia, ma la pastorale sì!

1.9 Che dire? Alcuni "laici" (le virgolette sono d'obbligo, soprattutto quando si tratta di "grandi" laici o – per usare una significativa espressione di Antonio Gramsci – "papi laici") concedono a questo punto: "i papi fanno il loro mestiere", e svicolano o tacciono (forse appagati dalle ampie interviste o dalle telefonate con il papa "servente" e, forse, anche *tranquilli* per il fatto che essi non si professano e non sono cristiani-cattolici-credenti. Come a dire: questa è roba loro, e devono vedersela tra loro!).

1.10 Valutiamo estremamente ipocriti questi atteggiamenti; e siccome riteniamo, da *laici*, che la cura e la salvezza (usiamo questo termine al di fuori delle teologie e teleologie varie!) della "casa comune" sono la priorità vera di questa generazione - siamo pronti ad accettare, *a prescindere*, ogni supplemento di azione e di valori, supposti come fondanti, e persino anche se questi avessero la pretesa di considerarsi molto di più di un supplemento, addirittura essenziali e *conditio sine qua non*. Lo facciamo per una prioritaria e fondamentale *responsabilità umana* verso le cose umane. Da vecchi post illuministi, abbiamo imparato a fare i conti e a con-vivere con le religioni spesso dimentichi dell'*etsi deus non daretur*. I cristiani, peraltro, sanno che l'azione umana è manifestazione del Signore che è in loro e davanti a loro e che la sua azione sovra-umana e intra-umana opera, comunque. E questa fede (*gratis data*) loro basta. "Il regno di Dio è come la semente che un uomo sparge nella terra. Ogni sera egli va a dormire e ogni giorno si alza. Intanto il seme germoglia e cresce, ed egli non sa affatto come ciò avviene (Marco 4, 26-27)". Quando Paolo di Tarso, nella *Lettera ai romani* (citata nella enciclica⁵²), partendo dalle "sofferenze del tempo presente", vede e annuncia una forza operante nella storia - "noi sappiamo che fino a ora tutto il creato soffre e geme *come una donna che partorisce*. E non soltanto il creato, ma anche noi che abbiamo già le primizie dello Spirito (Rm 8,22)" - vede un processo ed evoca una consapevolezza che non rinviano affatto ad una visione negativa della storia e della natura⁵³. La Chiesa di Efeso

⁵⁰ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945.

⁵¹ *Populorum progressio*, n. 42.

⁵² Ls, Cap. 1, § 2.

⁵³ In Ls, Cap. 1, § 19 ("Quel che sta accadendo alla nostra casa") si legge che l'obiettivo dell'analisi è "prendere dolorosa coscienza, osare trasformare in sofferenza personale quello che accade nel mondo": espressioni molto belle, anche opportune se ed in quanto suonano come campanello di allarme e svegliano le coscienze dei cristiani, in primis e di tutte le persone come *esseri umani*. Dobbiamo sperare, tuttavia, che esse non significhino e non diano la percezione di una visione negativa della storia e del tempo *umani*. Se così non fosse, e senza esplicite contestualizzazioni o almeno accenni a positivi "segni dei tempi"- vedi la enciclica

afferma, a tale proposito, questa visione: “La donna, quando partorisce, è afflitta perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione, per la gioia che è venuto al mondo un uomo⁵⁴”. È per questo che la “sua” azione è *gratis data* (grazia) e il credente la *vede* all’opera, e unisce la sua intelligenza e le sue mani, sotto la sua autonoma responsabilità, a quelle dei fratelli e delle sorelle, cittadini e cittadine della terra e del mondo, non credenti o diversamente credenti, lavorando alacremente insieme, nel comune, indivisibile e unico orizzonte storico. Insieme agiscono *per il solo fatto di essere umani*.

1.11 Troviamo, pertanto, contradditorio e non condivisibile affermare che non accettare, ad esempio, *l’idea di un Creatore o ritenerla irrilevante* debba poi sfociare necessariamente *nel relegare all’ambito dell’irrazionale la ricchezza che le religioni possono offrire*, e *nel supporre che esse costituiscano una sottocultura che deve essere semplicemente tollerata*⁵⁵. Questo processo alle intenzioni è un tipico modo di “argomentare apologetico”; non è certamente “mettersi in dialogo” e, spesso, abbassa anche il profilo del tema che si sta trattando. La confusione (a volte la reticenza) su questi specifici aspetti non è nuova e continua ad essere controproducente, e contraddittoria con le affermazioni – peraltro ricorrenti nei documenti del magistero, almeno negli ultimi cinquant’anni – di voler cercare la interlocuzione con *le persone di “buona volontà” e/o entrare in dialogo intenso e produttivo* con tutti.

1.12 Condividiamo pienamente, invece, che “*nessun ramo delle scienze e nessuna forma di saggezza può essere trascurata, nemmeno quella religiosa con il suo linguaggio proprio*⁵⁶”. Questa convinzione non implica *la* o *una* fede: quella cristiana o altre. Tanto meno la supposta superiorità di una fede-religione-chiesa rispetto ad un’altra. Semplicemente, implica l’“essere umani”. Quando Benedetto XVI afferma nella *Caritas in veritate* che “*lo sviluppo ha bisogno di cristiani con le braccia alzate verso Dio*⁵⁷” (il corsivo è nella stessa enciclica!), ci permettiamo, con rispetto, di migliorare il testo: “*Lo sviluppo ha bisogno anche di cristiani con le braccia alzate verso Dio*”. E pensiamo che sia sufficiente ed adeguato per la testimonianza del Signore risorto, in quanto: “il di più è frutto del maligno”. I cristiani, dopo aver con trasparenza manifestato la propria fede e annunciato la propria buona notizia, *devono* (dovere nella e della storia, nella e della etica umana) mettersi con umiltà (umanamente) fianco a fianco di tutti gli “esseri umani”, a servire nella e per la *casa comune*.

2 La sapienza dei racconti biblici⁵⁸

2.1 Come dicevamo all’inizio, pensiamo che il Cap. 2 possa essere considerato la fonte di legittimazione dell’intera enciclica e, in esso, particolare rilievo hanno la lettura e la interpretazione “*dei racconti biblici sul rapporto dell’essere umano con il mondo*⁵⁹”.

Pacem in terris di Giovanni XXIII- non si comprenderebbe come diventi possibile, poi: “riconoscere qual è il contributo che ciascuno può portare” (i corsivi nella citazione sono nostri).

⁵⁴ Giov. 16,21.

⁵⁵ Ls, Cap. 2, § 62, *passim*.

⁵⁶ Ls, Cap. 2, § 63.

⁵⁷ *Caritas in veritate*, n. 79.

⁵⁸ Ls, Cap. 2, §§ 65 – 75.

2.2 “Un discorso complesso, quello della Bibbia, perché riferisce di due racconti della creazione, non di uno solo; vede perciò sotto due angolazioni, con assonanze e dissonanze, quanto accadde «in principio». Non addentrandosi in tale complessità, forse l’enciclica è meno convincente quando respinge l’accusa fatta al pensiero ebraico-cristiano il quale, a partire dal racconto della Genesi che invita a «soggiogare» la terra, avrebbe *‘favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un’immagine dell’essere umano come dominatore e distruttore. Questa non è una corretta interpretazione della Bibbia come la intende oggi la Chiesa’* [Cap. 2, § 67]”⁶⁰.

2.3 Questo è un punto molto importante. Dedichiamogli, quindi, la giusta attenzione. E non solo o non tanto perché *normalmente* la lettura e la interpretazione della Bibbia costituiscono il contesto di base e di fondo nelle encicliche dei papi e nei documenti della Chiesa, ma soprattutto perché in questa enciclica esse hanno un ruolo particolare e fondante: sia per l’affermazione (storico-sociologico-politica) sulla *“radice umana della crisi ecologica”*⁶¹, sia per la visione (teologica) della lettura complessiva, nella enciclica, dei racconti biblici. Molto correttamente, l’enciclica scrive: *“Questi racconti suggeriscono che l’esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra”*⁶².

2.4 Cominciamo sottolineando l’approccio un po’ sbrigativo dell’enciclica - *“anche se è vero che qualche volta i cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto”*⁶³ - con cui si liquida l’evidenza, anche tra gli esegeti, che una delle tradizioni e dei generi letterari (*Gen 1,1-2,4* primo racconto) a base della redazione del primo libro della Bibbia ha una chiara impostazione antropocentrica - *“soggiogatela e dominate”* (*Gen 1,28*). Questa impostazione viene mitigata, ma non abolita, dall’altra (*Gen 2,4b-6* secondo racconto), nella quale l’uomo – plasmato dalle mani di Dio con polvere del suolo e divenuto essere vivente a seguito del soffio di Dio – viene collocato in un giardino, piantato da Dio in Eden (“perché lo coltivasse e lo custodisse”- *Gen 2,15*) e dove - dopo che Dio stesso ha fatto germogliare ogni sorta di albero, compreso l’albero della conoscenza del bene e del male - riceve l’ordine di cibarsi del frutto di tale albero, *“perché quando tu ne mangiassi certamente moriresti”* (*Gen 2,17*)⁶⁴.

2.5 La visione complessiva che si ricava dalla lettura dei due racconti, infatti, è quella della necessità di una sintesi tra il primato dell’uomo e la cura del giardino (voluta, peraltro, dal redattore finale del testo biblico, precisano gli esegeti). Ma che la Bibbia registri e consegni una complessiva centralità dell’uomo nell’azione della *“creazione”* è indubitabile; e non c’è da scandalizzarsene⁶⁵. Non ne deriva, certamente, una consegna alla dominazione né tanto meno alla distruzione. Insieme ad altre radici filosofiche, religiose e di interessi concreti, vasti e profondi, la storia antropologica e culturale dell’umanità – in alcune parti della terra in modo più accentuato,

⁵⁹ Ls, Cap. 2, § 65.

⁶⁰ Luigi Sandri, “Papa Francesco, un’enciclica, un grido per salvare la terra”, in *Confronti* n. 9/settembre 2015, pp.48-49.

⁶¹ Ls, Cap. 2, § 101.

⁶² Ls, Cap. 2, § 66.

⁶³ Ls, Cap. 2, § 67.

⁶⁴ “Elemento comune alle due esposizioni è il loro sfociare, sia pure in modo affatto diverso, nella creazione dell’uomo, ossia della creatura umana uomo e donna, sì che l’intero mondo restante appare subordinato a questa suprema opera creativa di Jahvè; anche *Gen 2,4b* ss. termina e culmina con la creazione dell’uomo totale, rappresentato dalla duplicità di uomo e donna. Tuttavia, in *Gen 2,4b* ss. l’uomo è il centro intorno al quale Dio edifica la sua opera, mentre in *Gen 1,1* ss. egli è il vertice di una piramide cosmologica” (Gerhard Von Rad, *Teologia dell’antico testamento*, vol. 1, Paideia, Brescia, 1962, p. 171).

⁶⁵ Alla Bibbia non bisogna chiedere spiegazioni scientifiche né in astronomia né in antropologia. La chiesa ha impiegato 359 anni per riconoscere la grandezza di Galileo che “ebbe, purtroppo, molto da soffrire da parte di uomini e organismi della Chiesa” (così G. Paolo II il 10 novembre 1979, in occasione della commemorazione di A. Einstein).

in altre meno o anche assente del tutto – è caratterizzato anche da questa connotazione biblica antropocentrica. Saranno nuovi approcci filosofici e antropologici, a partire dagli inizi del Novecento a incaricarsi di mettere in crisi questa impostazione. “Il postumanesimo reagisce all’umanesimo razionale che esaltava – *anche sulla scia della Bibbia* – il primato della creatura umana su ogni altra forma animale, celebrando quasi la *sacralità immutabile del soggetto*”, afferma il biblista Gianfranco Ravasi.⁶⁶

2.6 Sempre sui “Racconti biblici” merita dedicare alcune riflessioni su altre due parole chiave della enciclica: *peccato* e *creazione*.

2.6.1 Il peccato. Le tre relazioni “vitali” (sopra già ricordate: con Dio, con il prossimo e con la terra), afferma l’enciclica, “sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato”⁶⁷ Di cosa si tratta? “Basta scorrere brevemente gli scritti veterotestamentari, per rilevare che molto raramente vi si parla del *peccato* in senso teoretico-teologico”⁶⁸. È sufficiente questa brevissima affermazione per raddrizzare eventuali interpretazioni *moderne e contemporanee* che sarebbero devastanti. Ovviamente di queste non sarebbe da addossare la responsabilità al redattore dell’enciclica. Un documento di questo tipo, infatti, non è una analisi esegetica (il testo opportunamente dice: “racconti biblici”). Tuttavia, siccome la posta in gioco è di primaria importanza (anche ai fini propri della enciclica stessa), è bene aggiungere qualche ulteriore delucidazione.

2.6.2 L’enciclica subito dopo aggiunge: “L’armonia tra il Creatore, l’umanità e tutto il creato è stata distrutta per aver preso di preteso di prendere il posto di Dio”⁶⁹. Indicando con queste scarne parole sia la priorità del documento (quella dell’armonia tra l’uomo e l’ambiente) sia che l’autore della Genesi (e in questo preciso caso, la redazione Jahvista) individua la *rottura* nella pretesa dell’uomo di farsi simile a Dio (“conoscenza del bene e del male”). Ma la frettolosa corsa all’obiettivo (fondare la distruzione della casa comune *anche teologicamente*) fa correre all’enciclica due rischi: il primo di fare dire al testo biblico molto di più di quello che pretende, il secondo di dare al disordine ecologico (certamente frutto delle scelte umane) un fondamento talmente profondo ed extranaturale, da rendere difficoltoso, se non impossibile l’azione umana per correggere gli errori e intraprendere un percorso ecologico, che deve restare (ed è) alla portata delle capacità e possibilità dell’umanità. Se così non fosse, quale sarebbe la finalità dell’enciclica? Non crediamo che essa voglia collocarsi in un assai modesto discorsetto apologetico e etico-morale (solo un Dio ci può salvare!).

2.6.3 In effetti, nel racconto biblico “non si fa teoria; l’interesse del narratore si concentra piuttosto nella descrizione del cammino percorso dall’uomo, le cui conseguenze non si possono annullare. E lo fa in una lingua, in una forma espositiva, che è l’unica idonea a cogliere l’intima storia compiutasi fra l’umanità e Dio”⁷⁰. Il redattore biblico aveva di fronte una serie di problemi e contraddizioni reali, storiche; ne cerca la spiegazione non con la speculazione filosofica che non gli appartiene, bensì “allineando fra loro antichi racconti originariamente autonomi, e con un minimo di aggiunte teologiche (scrivere un testo che rafforzi l’opzione religiosa e culturale del monoteismo

⁶⁶ Gianfranco Ravasi, “Postumanesimo – Uomo sull’orlo del futuro”, Il Sole-24 ore- Domenica 21 giugno 2015 (la sottolineatura/corsivo, è nostra; nell’articolo è presente anche una importante bibliografia sul tema; si ricorda al lettore che G. Ravasi è un ottimo biblista ed anche cardinale della Chiesa cattolica romana).

⁶⁷ Ls, Cap. 2, § 66.

⁶⁸ G. Von Rad, ivi, p. 186.

⁶⁹ Ls, Cap. 2, § 66.

⁷⁰ G. Von Rad, ivi, p. 184

Jahvista) in funzione connettiva, scrivendo una storia primordiale dell'umanità”⁷¹. Il *dramma* di questi testi è che il lettore contemporaneo (di tutti i tempi) vi trasporta (anche inconsapevolmente) la propria cultura, facendo una pericolosa operazione interpretativa che va contro l'autentico (dell'autore) significato del testo; a volte persino delle parole (ad esempio, “con la locuzione *conoscenza del bene e del male*, il narratore, secondo l'uso linguistico ebraico, intende molto di più d'un mero processo intellettuale. La parola *jada'* significa al tempo stesso l'esperienza di ogni cosa e l'impadronirsi di tutte le cose e di tutti i segreti, giacché *bene e male* sono da intendersi qui non unilateralemente in senso morale, ma nel significato di *tutto*”).⁷²

2.6.2 La creazione. Sopra, nel punto 1.12, abbiamo già rilevato un passaggio dell'enciclica di particolare delicatezza: *l'idea di un Creatore*⁷³.

2.6.2.1 Merita qui tornarci sopra e citiamo integralmente il paragrafo: “*Sono consapevole che, nel campo della politica e del pensiero, alcuni rifiutano con forza l'idea di un Creatore, o la ritengono irrilevante, al punto da relegare all'ambito dell'irrazionale la ricchezza che le religioni possono offrire per un'ecologia integrale e per il pieno sviluppo del genere umano. Altre volte si suppone che esse costituiscano una sottocultura che deve essere semplicemente tollerata*⁷⁴”. Nel nostro precedente punto 1.12 abbiamo già osservato che una diversa consapevolezza e convinzione scientifica rispetto alla teoria creazionista, non implica affatto la conseguenza che il redattore dell'enciclica evidenzia (“*le religioni costituiscono una sottocultura*”) e abbiamo, d'altra parte, espresso netta condivisione sul fatto che religione e scienza sono (si citano affermazioni della enciclica): “*approcci diversi alla realtà*” e “*possono entrare in dialogo intenso e produttivo per entrambe*”.

2.6.2.2 Restano, ora, da fare alcuni approfondimenti senza i quali rimangono ombre sia sul dialogo che l'enciclica vuole intraprendere sia sulla azione comune, per la cura della comune casa.

Innanzitutto va precisato che il confronto tra la teoria creazionista e la teoria evoluzionista è un confronto reale, che da tempo interessa sia la comunità scientifica sia la pubblica opinione - non si colloca genericamente “*nel campo della politica (sic!) e del pensiero*” - ed ha uno spessore molto noto, di grande rilievo, su cui non merita qui entrare, salvo ricordarlo per sottolineare che nessuno può attribuire a nessuno la patente di “sottocultura” (anche se tra gli scienziati lo scontro su questo punto è anche molto aspro). Passiamo ora ad alcuni approfondimenti sul versante della-e religione-i e persino della fede cattolica.

2.6.2.3 Cediamo la parola ad un esperto di scienze: “L'evoluzione è stata considerata da molti critici, cioè da creazionisti, come una sorta di 'dio laico'. Ovvero i non credenti avrebbero sostituito il dio creatore con l'evoluzione. No, l'evoluzione non è un 'dio laico', non è il dio a cui si riferiscono gli evoluzionisti in sostituzione del dio al quale si riferiscono i fedeli: cioè il dio creatore. L'evoluzione non crea nulla, in realtà non fa nulla. Essa non è altro che una descrizione

⁷¹ G. Von Rad, ivi, p. 185

⁷² G. Von Rad, ivi, p. 185

⁷³ Ls, Cap. 2, § 62.

⁷⁴ Ls, Cap. 2, § 62, *passim*.

storiografica di come si è sviluppata la vita. Quindi non riguarda il fare, ma semplicemente la ricostruzione storica di ciò che è avvenuto”.⁷⁵ Non si può e non si deve far dire a questo breve passaggio del saggio citato, troppe cose. Ma ci aiuta a *distinguere* approcci, linguaggi e sostanza che sono agibili e agiti su piani diversi: la ricerca e la comunicazione della scienza e quelle della religione e/o della fede. Il succo di questa testimonianza è che non siamo di fronte ad una relazione/contrapposizione: dio-laico/dio-religioso. Nessuno intende sostituire/togliere/privare (di) niente a nessuno. La evoluzione/scienza non è una religione/fede; la religione/fede non è una scienza. Punto.

2.6.2.4 Ma non sarebbe completamente trasparente se questo approfondimento finisse qui. Riteniamo necessario ed utile (anche considerando l’ampiezza con cui questi aspetti vengono trattati nell’enciclica) dedicare attenzione alla cosiddetta “teologia della creazione”. Gli esegeti fanno notare che “ampi resoconti sulla creazione del mondo da parte di Jahvè compaiono solo in testi piuttosto tardi (...). Probabilmente il vero motivo è che Israele impiegò un tempo relativamente lungo per porre la sua *fede nella creazione* (...). L’antico “credo” cultuale non conteneva alcun accenno in proposito, e quel giusto rapporto teologico Israele lo trovò solo quando apprese a inquadrare teologicamente anche la creazione nella storia della salvezza. Non era compito agevole, e richiese tempo. (...) La rivelazione di Jahvè gli aveva schiuso l’ambito della storia, e in tale prospettiva doveva essere anzitutto precisato il concetto di creazione”⁷⁶.

2.6.2.5 Queste evidenze e questa consapevolezza ci consigliano a ricondurre “*il vangelo della creazione*” (titolo del Cap. 2 dell’enciclica) nel suo ambito di annuncio di una “buona notizia”, che vive, deve vivere *nella storia*; e non in una “teologia” che incarna in sé una “dottrina”. Si può, cioè, esprimere e sostanziare la *fede cristiana* anche senza essere coinvolti nel “concetto” di creazione. Nel primo secolo dopo Cristo, ad Efeso la chiesa dell’evangelista Giovanni, pensando e ripensando sulla sua fede in Dio e consapevoli dell’insegnamento di Gesù di Nazareth, scrive: “È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità”⁷⁷. L’enciclica, ragionando sul concetto di creazione, scrive: “*Per la tradizione giudeo-cristiana, dire “creazione” è dire più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell’amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato*⁷⁸”. Poi aggiunge: “*Le creature di questo mondo non possono essere considerate un bene senza proprietario: ‘sono tue, Signore amante della vita’ (Sap 11,26)*”. Il lettore comprende benissimo che questo modo di procedere è finalizzato a radicare la preziosità del creato-casa comune, in modo da strapparlo ai tentativi e processi che attentano alla “destinazione comune dei beni”⁷⁹. Ma, nello stesso tempo, il lettore apprende che “per i credenti questo diventa una questione di fedeltà al Creatore⁸⁰”. La sottolineatura è nostra.

⁷⁵ Gianfranco Biondi, “*Prodotti dalla sola evoluzione*”, relazione al Seminario nazionale delle Comunità cristiane di base italiane, 2013.

⁷⁶ G. Von Rad, *ivi*, p. 165.

⁷⁷ *Giov 4, 23.*

⁷⁸ *Ls, Cap. 2, § 76.*

⁷⁹ *Ls, Cap. 2, §§ 93 e ss.*

⁸⁰ *Ls, Cap. 2, § 93.*

Infatti, molto opportunamente, sempre l'enciclica afferma *anche* che: “Oggi, credenti e non credenti sono d'accordo, sul fatto che la terra è essenzialmente una eredità comune⁸¹”. Il credente, d'altra parte, sa che il suo Dio è spirito e quindi è *anima del mondo*, anche se egli (il credente) si colloca nella concezione evoluzionista del mondo e delle sue “creature”. Infatti, Dio per lui è *come* il Padre, è *come* il Creatore. Il linguaggio con cui lo si chiama, sempre inevitabilmente antropomorfico, passa e attraversa e vive i processi della storia e delle numerose e multiformi culture del pianeta.

2.7 La sfida, in effetti, sta nell'incardinare questo sforzo comune della cura della casa comune in una coerente riflessione interculturale. Un approccio ed un impegno intellettuale che ha caratterizzato un grande filosofo-teologo contemporaneo Raimon Panikkar. “Al centro del dibattito è il nostro modo complessivo di rapportarci con la materia e il mondo fisico-sensibile, i cui nomi (*physis, natura, bhumi*) rivelano già nella loro etimologia che il nostro mondo procrea, è qualcosa di vivo (...) la cultura è il *mythos*⁸² complessivo che fornisce l'orizzonte entro cui, e da cui, noi sperimentiamo la realtà. Ogni cultura tuttavia è particolare; perciò ogni discorso sulla Terra (cioè sulla Natura) deve diventare un discorso interculturale⁸³”.

2.8 È a questo compito che noi pensiamo sia destinato (o deve esserlo) anche l'enciclica di un papa che, pure, afferma di: “comprendere la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale, poiché sappiamo che le cose possono cambiare⁸⁴”. E, quindi, lo sviluppo del documento, mai dovrebbe (e così non è) sembrare una sorta di *ri-fondazione apologetica* della sfida, integralmente umana, ecologica/cura della casa comune.

Parte Seconda: il pensiero ecologista dal punto di vista laico

1 Conoscere la pluralità delle posizioni per superare la sterilità di un confronto tra sordi

1.1 Le reazioni all'enciclica hanno fatto emergere, in modo imbarazzante, un dato che nessun osservatore ha finora rilevato: l'assenza di una ricostruzione sistematica del pensiero ecologista nella pluralità delle sue articolazioni dal versante laico. Il documento del papa ha destato scalpore non tanto per quello che afferma (ci sono, infatti, più riconferme che novità) ma per l'organicità dell'esposizione, a cui non corrispondono analoghe elaborazioni nelle diverse culture politiche e filosofiche contemporanee. Ci sono stati tentativi da parte di storici come Piero Bevilacqua di ricostruire delle sintesi sui temi dell'ambiente ma sono tutti tentativi parziali e frammentari⁸⁵. Manca un disegno organico delle idee riguardanti il rapporto uomo e natura che nel tempo sono maturette.

⁸¹ Ls, Cap. 2, § 93.

⁸² Come sempre, Panikkar utilizza il termine *mythos* nel senso ampio, trascendentale, di paradigma e orizzonte dell'esperienza.

⁸³ Raimon Panikkar, “*Ecosofia. La saggezza della Terra*”, Jaca Book, Milano, 2015, p. 13-14.

⁸⁴ Ls, Cap. 1, § 13.

⁸⁵ P. Bevilacqua, “*La terra è finita. Breve storia dell'ambiente*”, Laterza, 2006.

1.2 Tale situazione dipende da una radicalizzazione del confronto sui temi ambientali tra posizioni estremiste (o radicali) che invocano, non solo l'abolizione dei meccanismi di mercato, ma addirittura l'arresto della crescita economica, e posizioni riformiste che, invece, si battono non solo per una società più aperta e un mercato più ampio e regolato, ma proprio per questo anche contro la speculazione finanziaria e contro quei poteri economico-finanziari che si sottraggono ad ogni regolazione da parte della politica. Del resto, l'enciclica contiene affermazioni importanti su un nuovo modo di intendere il progresso e lo sviluppo; affermazioni che si collegano a tradizioni del pensiero economico e sociale che fanno capo a Luigi Einaudi, Wilhelm Röpke, Giuseppe Medici, Manlio Rossi-Doria, Giorgio Ceriani-Sebregondi, Federico Caffè, Giorgio Fuà, Paolo Sylos Labini, Paul Krugman. Quando parla di “una certa decrescita in alcune parti del mondo, procurando risorse perché si possa crescere in altre parti⁸⁶” non sposa la teoria della decrescita, ma suggerisce maggiore sobrietà e minori sprechi di beni e di energia in parti del mondo sviluppate, ed una riallocazione di risorse in settori di bisogni non soddisfatti: “rallentare un determinato ritmo di produzione e di consumo può dare luogo ad un'altra modalità di progresso e di sviluppo.... Si tratta di aprire la strada ad opportunità differenti che non implicano di fermare la creatività umana e il suo sogno di progresso, ma piuttosto di incanalare tale energia in modo nuovo⁸⁷”. L'enciclica non è contro gli imprenditori; anzi li valorizza in modo esplicito: “*L'attività imprenditoriale, che è una nobile vocazione orientata a produrre ricchezza e a migliorare il mondo per tutti, può essere un modo molto fecondo per promuovere la regione in cui colloca le sue attività, soprattutto se comprende che la creazione di posti di lavoro è parte imprescindibile del suo servizio al bene comune*⁸⁸”. Non è contro il mercato, ma contro una estensione abusiva del mercato (ci sono cose che non si possono e non si debbono né comprare né vendere) e contro le sue manipolazioni (“*l'ambiente è uno di quei beni che i meccanismi del mercato non sono in grado di difendere e di promuovere adeguatamente*⁸⁹”). L'enciclica è contro “una concezione magica del mercato⁹⁰” e sostiene che “*la razionalità strumentale che apporta solo un'analisi statica della realtà in funzione delle necessità del momento, è presente sia quando ad assegnare le risorse è il mercato, sia quando lo fa uno Stato pianificatore*⁹¹”. Sono tutti concetti che il liberalismo democratico sostiene da tempo ma che sono combattuti apertamente da un ecologismo radicale ed estremista, incapace di cogliere le opportunità della globalizzazione distinguendole dai rischi; un ecologismo portatore di una conflittualità permanente e non costruttiva che non permette di unire le forze per affrontare e risolvere positivamente i problemi ambientali. Pierre Nora, l'accademico di Francia che ha diretto l'ambiziosa impresa dei *Lieux de mémoire* ha detto in un'intervista: “Dopo la fine del gollismo e del comunismo, la Francia non è più stata sollevata da grandi cause. L'Europa? Ci abbiamo provato, ma senza successo. L'ecologia? Anche se il sentimento è penetrato nell'opinione pubblica, non è una causa storica. Finora tutto ha trasmesso la sensazione di un'anemia del senso del collettivo, di un'individualizzazione dello stare insieme, una storia che è

⁸⁶ Ls, Cap. 4, § 193.

⁸⁷ Ls, Cap. 4, § 191.

⁸⁸ Ls, Cap. 3, § 129.

⁸⁹ Ls, Cap. 4, § 190 che cita “Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 470.

⁹⁰ Ls, Cap. 4, § 190.

⁹¹ Ls, Cap. 4, § 195.

diventata un ognun per sé⁹²". La crisi ecologica deve diventare causa storica di una mobilitazione generale delle nostre coscienze per tornare alla "ribalta della Storia" come popoli consapevoli e non come frammentati e inerti drappelli di avanguardie che fanno mera denuncia e testimonianza.

1.3 Proprio perché condividiamo il principio secondo il quale "*l'unità è superiore al conflitto*"⁹³ e per contribuire a superare i limiti di un dibattito tra sordi, vorremmo porre all'attenzione del lettore il tema dell'articolazione delle posizioni che si sono via via formate sui temi ecologici e far emergere quelle che, effettivamente, sono in grado di contribuire a combattere le posizioni di chi difende i manipolatori del mercato e gli ossessionati dalla massimizzazione dei profitti che sono i maggiori responsabili dei disastri ambientali. Abbiamo, pertanto, scelto di delimitare questa parte della riflessione a tre temi: il primo riguarda la rassegna delle principali tesi che si confrontano nel pensiero laico sulle cause della crisi ecologica; il secondo si riferisce alla storia dei movimenti ecologisti e ambientalisti nel mondo; il terzo concerne un filone culturale specifico che viene da lontano, da sempre attento, nell'affrontare i problemi ambientali, al rapporto osmotico tra saperi esperienziali e conoscenze tecnico-scientifiche. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, siamo consapevoli che la sua trattazione in questa sede possa apparire una forzatura e una ridondanza. Ma abbiamo scelto di inserirla comunque per offrire al lettore, interessato ad un approfondimento delle culture ambientali che oggi si confrontano, di conoscere le linee generali di un pensiero ancora per nulla esplorato.

2 Il dibattito sulle cause della crisi ecologica

2.1 Il Cristianesimo sotto accusa

2.1.1 Tutto si fa cominciare dalla provocatoria tesi dello storico americano Lynn White jr., il quale, in un articolo pubblicato nel 1967 su "Science"⁹⁴, sostenne che le lontane e profonde radici degli attuali problemi ambientali sarebbero da cercare nella religione cristiana. Già nella Bibbia, a suo dire, ci sarebbero i fondamenti etici e religiosi di un atteggiamento di dominio degli uomini nei confronti della natura. Nel libro della Genesi, infatti, si può leggere: "*E Dio disse: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra'*". L'uomo, dunque, plasmato dalla religione giudaico-cristiana, orgogliosa creatura chiamata da Dio a comandare su tutte le altre, si sarebbe sentito autorizzato a non porre alcun limite all'assoggettamento della natura ai suoi voleri. Una visione a cui è stata ricondotta, anche, la responsabilità di aver alienato l'essere umano dall'ambiente, in quanto l'unico "*a immagine e somiglianza di Dio*", dunque non realmente naturale, e di aver separato in maniera netta Dio dalla natura, spogliando questa di ogni sacralità e in tal modo svalutandola e riducendola a una materialità inerte, senza alcuna rilevanza salvifica.

⁹² G. Perrault, "Il tricolore e Les Invalides, la Francia torna ai suoi simboli", La Repubblica, 29 novembre 2015.

⁹³ *Evangelii Gaudium* n. 228 citato in Ls, Cap 4, § 198.

⁹⁴ L. White jr., "The Historical Roots of our Ecological Crisis" (tradotto in Italia "Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica" in "Il Mulino", marzo-aprile 1973).

2.1.2 Lo studioso statunitense definisce il Cristianesimo come la religione più antropocentrica del mondo. E Francesco tenta di rispondere a questa accusa aggiornando la visione tradizionale della Chiesa sul rapporto tra essere umano e natura ripresa dalla Genesi, che pone l'essere umano al centro del mondo naturale, con la responsabilità di prendersene cura. L'approfondimento serve al pontefice per respingere un'accusa contro il pensiero giudaico-cristiano che avrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura, ricavando dal racconto della Genesi un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore. *“Coltivare” e “custodire” la terra, di cui parla il testo biblico, sono due concetti che si completano a vicenda e implicano una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura. “Ogni comunità – argomenta l'enciclica – può prendere dalla bontà della terra ciò di cui ha bisogno per la propria sopravvivenza, ma ha anche il dovere di tutelarla e garantire la continuità della sua fertilità per le generazioni future”*⁹⁵. La Bibbia non dà adito, dunque, ad un antropocentrismo dispotico che non si interessa degli altri viventi. E *“la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'essere umano, come se non avessero un valore in sé stesse e noi potessimo disporne a piacimento”*⁹⁶. La sapienza biblica è pervasa dalla convinzione che *“tutto è in relazione, e che la cura autentica della nostra stessa vita e delle nostre relazioni con la natura è inseparabile dalla fraternità, dalla giustizia e dalla fedeltà nei confronti degli altri”*⁹⁷. Insomma, il papa prende le distanze dall'*“osessione di negare alla persona umana qualsiasi preminenza”*. E nega che *“un antropocentrismo deviato”* possa lasciare il posto *“a un biocentrismo”*, perché ciò implicherebbe introdurre un nuovo squilibrio, che non solo non risolverebbe i problemi, bensì ne aggiungerebbe altri.

2.1.3 Anche a giudizio del papa *“il pensiero ebraico-cristiano ha demitizzato la natura”*, in quanto, *“senza smettere di ammirarla per il suo splendore e la sua immensità, non le ha più attribuito un carattere divino”*⁹⁸. Ma in ciò egli vede, al contrario, un'ulteriore sottolineatura del *“nostro impegno nei suoi confronti”*: *“Un ritorno alla natura non può essere a scapito della libertà e della responsabilità dell'essere umano, che è parte del mondo con il compito di coltivare le proprie capacità per proteggerlo e svilupparne le potenzialità”*. Come pure il papa riconosce all'essere umano, *“benché supponga anche processi evolutivi”*, *“una novità non pienamente spiegabile dall'evoluzione di altri sistemi aperti”*, *“una singolarità che trascende l'ambito fisico e biologico”*: *“La novità qualitativa implicata dal sorgere di un essere personale all'interno dell'universo materiale presuppone un'azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e alla relazione di un Tu a un altro tu”*⁹⁹.

2.1.4 L'enciclica opera uno sforzo evidente per superare gli aspetti più anti-ecologici della tradizione giudaico-cristiana: sia riconoscendo agli altri esseri viventi un valore proprio di fronte a Dio; sia ricordando *“che noi stessi siamo terra”*; sia abbracciando una visione olistica, in cui tutto è

⁹⁵ Ls, Cap. 2, § 67.

⁹⁶ Ls, Cap. 2, § 69.

⁹⁷ Ls, Cap. 2, § 70.

⁹⁸ Ls, Cap. 2, § 78.

⁹⁹ Ls, Cap. 2, § 81.

intimamente connesso, tutto è in relazione, tutti gli esseri formano “*una sorta di famiglia universale*”. Il richiamo che attraversa, si può dire, l’intera enciclica alla figura di San Francesco d’Assisi, ritenuto una sorta di ambientalista radicale *ante litteram*, rientra nel tentativo di guardare alla terra e alle acque, alle piante e agli animali, al sole e alla luna, come a fratelli e a sorelle degli umani, figli di uno stesso creato.

2.1.5 Abbiamo già dato conto nella Parte Prima, al capitolo 2, degli approfondimenti esegetici sui due racconti biblici della creazione, alla luce della ricerca biblica normalmente accettata. Ma forse White non conosce la esegeti specialistica e soprattutto i suoi ultimi sviluppi o evita approfondimenti in tal senso, limitandosi a riportare la più diffusa lettura del testo biblico.

2.1.6 Già in passato erano state mosse critiche allo studioso americano di vario ordine anche dal versante laico. Lo storico inglese Keith Thomas, ad esempio, aveva osservato che già i romani, prima che si affermasse la religione giudaico-cristiana, sfruttavano con spregiudicatezza la natura¹⁰⁰. Del resto, anche popoli appartenenti alla civiltà orientale, con un percorso culturale e religioso assai diverso da quello dei popoli europei, hanno mostrato in età contemporanea una non diversa attitudine alla manipolazione e distruzione degli equilibri naturali. È il caso dei giapponesi, a cui il proverbiale rispetto per gli animali e per le piante non ha impedito – ricorda ancora Thomas – di inquinare l’acqua e il suolo del loro paese. L’influsso culturale e religioso nel rapporto tra l’uomo e il mondo fisico è innegabile ma sono pochissimi quelli che oggi ritengono che possa essere il convincimento religioso la causa principale o addirittura unica della crisi ambientale.

2.2 *Le responsabilità della nuova scienza*

2.2.1 Diversi studiosi hanno insistito sul ruolo di Cartesio, Galileo e Bacon, quali iniziatori del sapere astratto e strumentale della natura, nel creare una frattura nella storia del rapporto fra l’uomo e l’ambiente. L’economista Hans Immler ha sostenuto che Cartesio, affermando “*Io penso, dunque sono*”, avrebbe diviso il mondo in due parti: l’uomo e la natura. L’uomo si sarebbe separato dal mondo fisico diventando spiritualità, mentre “l’unità della natura poté scomporsi in geometria e meccanica, in materia prima e valore d’uso, in discipline scientifiche e specialmente configurazione manifatturiera e dunque industriale della materia¹⁰¹”. Finanche un fisico come Enzo Tiezzi ha mosso analoghe critiche a Newton e a Cartesio¹⁰².

2.2.2 Dal punto di vista filosofico, la critica alla nuova scienza come responsabile della crisi ambientale è stata elaborata da Mario Alcaro¹⁰³. Un’originale critica alla scienza moderna dal versante femminista, soprattutto nei confronti di Bacon, è stata, peraltro, formulata da Carolyn Merchant¹⁰⁴.

¹⁰⁰ K. Thomas, “*L’uomo e la natura: dallo sfruttamento all’estetica dell’ambiente*”, Einaudi, 1984.

¹⁰¹ H. Immler, “*Vom Wert der Natur. Zur ökologischen Reform von Wirtschaft und Gesellschaft*”, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990.

¹⁰² E. Tiezzi, “*Il capitombolo di Ulisse. Nuova scienza della natura e sviluppo sostenibile*”, Feltrinelli, 1992.

¹⁰³ M. Alcaro, “*Sui rapporti dell’uomo con la natura. Filosofie mediterranee e pensiero moderno*”, manifestolibri, 2006.

¹⁰⁴ C. Merchant, “*La morte della natura: le donne, l’ecologia e la rivoluzione scientifica*”, Garzanti 1988.

2.2.3 A questi autori hanno risposto a più riprese economisti, filosofi e scienziati che hanno invitato a non guardare alla scienza come ad una minaccia e a riconoscere la faccia positiva del progresso delle conoscenze tecniche e scientifiche. Trattando il tema del primitivismo che riemerge nella critica radicale alla scienza e alla tecnica, il filosofo e storico della scienza Paolo Rossi ha ricordato che “tutto ciò che chiamiamo civiltà e cultura ebbe inizio perché i nostri più lontani progenitori scelsero di non adottare il cosiddetto principio di precauzione. Se lo avessero adottato saremmo ancora simili alle scimmie delle prime inquadrature di 2001 Odissea nello spazio¹⁰⁵”.

2.2.4 Ma cosa dice a questo riguardo l'enciclica? Essa richiama quanto affermato da Giovanni Paolo II: “La scienza e la tecnologia sono un prodotto meraviglioso della creatività umana che è un dono di Dio¹⁰⁶”. E Francesco aggiunge: “*La tecnoscienza, ben orientata, è in grado non solo di produrre cose realmente preziose per migliorare la qualità della vita dell'essere umano, a partire dagli oggetti di uso domestico fino ai grandi mezzi di trasporto, ai ponti, agli edifici, agli spazi pubblici. È anche capace di produrre il bello e di far compiere all'essere umano, immerso nel mondo materiale, il 'salto' nell'ambito della bellezza*¹⁰⁷”. Per il papa non si tratta, dunque, di mettere sotto accusa la scienza ma di prendere coscienza “*di quali sono le radici più profonde degli squilibri attuali, che hanno a che vedere con l'orientamento, i fini, il senso e il contesto sociale della crescita tecnologica ed economica*¹⁰⁸”.

2.2.5 In tale quadro concettuale l'enciclica affronta brevemente il tema degli Organismi geneticamente modificati (Ogm). Contrariamente a quanto affermato da Carlo Petrini - sorprendentemente nella veste di “*guida alla lettura*” (sic!) del documento pontificio per le Edizioni S. Paolo – nell'enciclica non c'è affatto una condanna di questa tecnologia, bensì viene ravvisata la necessità di “*assicurare un dibattito scientifico e sociale che sia responsabile e ampio in grado di considerare tutta l'informazione disponibile e di chiamare le cose con il loro nome*¹⁰⁹”. Scrive il papa nello stesso paragrafo: “*A volte non si mette sul tavolo l'informazione completa, ma*

¹⁰⁵ P. Rossi, “*Speranze*”, Il Mulino, 2008; id., “*Mangiare*”, Il Mulino, 2011.

¹⁰⁶ *Discorso ai rappresentanti della scienza, della cultura e degli alti studi nell'Università delle Nazioni Unite*, Hiroshima, 25 febbraio 1981.

¹⁰⁷ Ls, Cap. 3, § 103.

¹⁰⁸ Ls, Cap. 3, § 109. Nella nota 36 già anticipavamo che avremmo ripreso il tema delle tecnologie. L'enciclica sovrappone superficialmente termini distinti che hanno un significato diverso: la tecnica non va, infatti, confusa con la tecnologia e ambedue vanno tenute distinte dalla scienza. La tecnica è l'insieme delle attività di costruzione di strumenti e mezzi per svolgere specifiche funzioni. Frutto di un impegno congiunto di pratica empirica e d'invenzione creativa, la tecnica nasce nel paleolitico ed è una forma di conoscenza che è sempre stata presente in ogni comunità umana. La tecnologia è, invece, un settore di ricerca multidisciplinare con oggetto lo sviluppo e l'applicazione di strumenti tecnici, ossia di quanto è applicabile alla soluzione di problemi pratici, all'ottimizzazione di procedure, alla presa di decisioni, alla scelta di strategie finalizzate a dati obiettivi, sulla base di conoscenze scientifiche. La scienza è, infine, l'insieme delle discipline fondate essenzialmente sull'osservazione, l'esperienza, il calcolo, o che hanno per oggetto la natura e gli esseri viventi, e che si avvalgono di linguaggi formalizzati. Confondere scienza, tecnologia e tecnica non permette di individuare i punti critici del sistema della conoscenza nell'attuale rivoluzione tecnologica. È come voler prendere le distanze da tutto quello che ha a che fare con la conoscenza senza discernere e individuare soluzioni credibili e percorsi fattibili per creare nuovi equilibri. Oggi siamo in presenza di una potenza della tecnologia che cresce in modo esponenziale perché si alimenta del legame con il mercato. Una potenza che influisce notevolmente sui modi di vita delle persone. Ma pensare di bloccare lo sviluppo tecnologico è una follia perché la vita civile del pianeta ne uscirebbe disintegrata. Esso va, invece, fortemente ancorato a principi etici condivisi e al metodo democratico. Non ci sono per ora alternative. Su quest'ultimo punto l'enciclica appare sorprendentemente debole. Significherà qualcosa che la parola “democrazia” non compaia mai in tutto il documento? ha un qualche senso che la S. Sede non aderisca ancora alla Suprema Corte di giustizia europea, né al tribunale penale internazionale dell'Aja? e che non abbia ancora sottoscritto la “Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo”?

¹⁰⁹ Ls, Cap. 4, § 135.

la si seleziona secondo i propri interessi, siano essi politici, economici o ideologici. Questo rende difficile elaborare un giudizio equilibrato e prudente sulle diverse questioni, tenendo presenti tutte le variabili in gioco. (...) Quella degli Ogm è una questione di carattere complesso, che esige di essere affrontata con uno sguardo comprensivo di tutti i suoi aspetti, e questo richiederebbe almeno un maggiore sforzo per finanziare diverse linee di ricerca autonoma e interdisciplinare che possano apportare nuova luce". Si può scorgere qui un'annotazione critica abbastanza esplicita a talune scelte degli Stati, a partire dall'Italia, che da tre lustri non finanziano più linee di ricerca sugli Ogm, come denunciato ultimamente in Parlamento dalla senatrice Elena Cattaneo¹¹⁰.

2.2.6 Forse è anche a seguito di questa posizione equilibrata del papa se, in Italia, i toni da crociata nel dibattito pubblico sugli Ogm si sono leggermente attenuati negli ultimi mesi? In risposta ad una lettera di Ennio Galante, per un lungo periodo dirigente di ricerca del CNR, che rivendicava il riconoscimento dei meriti ai suoi colleghi per trent'anni di studio e sperimentazione nel campo degli Ogm, il giornalista Michele Serra ha proposto "un convegno dove si parli di Ogm non in modo univoco, ma cercando di ascoltarsi, di capirsi, addirittura di arrivare a qualche risultato comune"¹¹¹. Con un'aggiunta significativa: "Ci sarebbe un gran bisogno. I tempi sono maturi, e 'maturi' è un termine caro agli agricoltori". Prontamente ha dato la disponibilità a tale confronto Michele Morgante, presidente della Società Italiana di Genetica Agraria (SIGA)¹¹². Farà la stessa cosa il fronte opposto? Si vedrà.

2.3 Il neomalthusianesimo

2.3.1 Ultimamente la crisi ambientale e la minaccia di un impoverimento globale sono da altri studiosi attribuite alla crescita della popolazione. È tornato così alla ribalta, in termini aggiornati, lo schema teorico dell'economista inglese Thomas Robert Malthus che già nel Settecento si era occupato della questione elaborando una previsione molto pessimistica intorno alle possibilità di sviluppo delle società umane¹¹³. Egli aveva osservato che, in prospettiva, la crescita demografica andava a scontrarsi drammaticamente con il livello delle risorse alimentari disponibili. Poiché infatti - egli argomentava - la popolazione tende a crescere in proporzione geometrica, e invece la produzione di cibo destinata a sfamarla aumenta solo in proporzione aritmetica, a un certo punto le bocche saranno più numerose dei beni agricoli disponibili e ci sarà il crollo demografico. Il primo a riprendere la tesi malthusiana nella seconda metà del Novecento è stato il biologo ed entomologo statunitense Paul R. Ehrlich¹¹⁴. La modernità di Malthus più recentemente è stata sostenuta da Hans Immler¹¹⁵ e da Simone Neri Serneri¹¹⁶.

¹¹⁰ Intervento della Sen. E. Cattaneo nella sessione pomeridiana del Senato del 12 maggio 2015, nella discussione del disegno di legge AS 1758 recante "Delega al Governo per il recepimento delle direttive europee e l'attuazione di altri atti dell'Unione europea; legge di delegazione europea 2014".

¹¹¹ M. Serra, "La Repubblica", supplemento "Il Venerdì", 6 novembre 2015.

¹¹² Lettera di M. Morgante, "La Repubblica", supplemento "Il Venerdì", 13 novembre 2015.

¹¹³ T. R. Malthus, "Saggio sul principio di popolazione" del 1798, Einaudi 1977.

¹¹⁴ P. R. Ehrlich, "The Population Bomb", New York, Ballantine, 1968.

¹¹⁵ H. Immler, "Economia della natura. Produzione e consumo nell'era ecologica", Donzelli, 1996.

¹¹⁶ S. Neri Serneri, "Incorporare la natura. Storie ambientali del Novecento", Carocci, 2005.

2.3.2 Ma il premio Nobel per l'economia, Amartya Sen, ricorda il ruolo centrale dell'istruzione e della conoscenza nella concezione della società di Condorcet e, in particolare, nella sua articolata visione del problema della popolazione¹¹⁷. Scribe l'economista e filosofo bengalese: "Condorcet additò prima di Malthus la possibilità che la popolazione mondiale aumentasse a dismisura, qualora il tasso di espansione non venisse rallentato (...) però arrivava anche alla conclusione che una società più istruita e illuminata, caratterizzata dal pubblico dibattito e da una diffusa formazione scolastica femminile, avrebbe drasticamente ridotto il tasso di crescita della popolazione, fino ad arrestarlo o a invertirlo. Malthus avversò radicalmente questa analisi prospettica, tacciando Condorcet di dabbengaggine. Oggi, mentre l'Europa fa i conti con il problema della contrazione demografica, e non dell'esplosione, e in tutto il mondo vanno accumulandosi le prove che l'istruzione in generale e quella femminile in particolare influiscono notevolmente sul tasso di crescita della popolazione, le valutazioni di Condorcet sulla conoscenza e l'interazione culturale hanno ricevuto ben più conferme del cinismo malthusiano, secondo cui l'emancipazione della ragione umana non avrebbe portato in alcun modo una riduzione nelle dimensioni delle famiglie¹¹⁸".

2.3.3 La polemica contro il neomalthusianesimo serve, invece, a papa Francesco per ribadire la posizione tradizionale della Chiesa sull'aborto, la cui giustificazione è ritenuta incompatibile con la difesa della natura ("*Non appare praticabile un cammino educativo per l'accoglienza degli esseri deboli che ci circondano, che a volte sono molesti o importuni, quando non si dà protezione a un embrione umano benché il suo arrivo sia causa di disagi e difficoltà*") e sulle politiche di controllo della natalità ("*la crescita demografica è pienamente compatibile con uno sviluppo integrale e solidale*", in maniera che "*incolpare l'incremento demografico e non il consumismo estremo e selettivo di alcuni è un modo per non affrontare i problemi*"). Ma su questi aspetti è stupefacente che non siano state mosse critiche da parte di commentatori laici, nemmeno di quei settori ambientalisti chiamati direttamente in causa: "(...) è preoccupante il fatto che alcuni movimenti ecologisti difendano l'integrità dell'ambiente, e con ragione reclamino dei limiti alla ricerca scientifica, mentre a volte non applicano questi medesimi principi alla vita umana¹¹⁹".

2.3.4 Gli autori del presente scritto si limitano ad evidenziare questa *singolare e inattesa* evocazione di una drammatica vicenda (quella dell'aborto) che merita sempre una trattazione molto meditata e che tocca in profondità la vita di milioni di donne; inserirlo (*en passant?*) dentro un documento che chiama alla massima collaborazione delle diverse culture per la cura della casa comune non appare una scelta ottimale. Sta capitando che, il metodo cosiddetto "olistico", certamente utile per ricordare la visione complessiva e interrelativa delle problematiche umane e non solo, viene sempre più spesso usato per una tendenziale *ideologizzazione* dei fatti e dei problemi umani e storici; e per quanto attiene alle "questioni di fede", spingendo ad accreditare l'approdo secondo cui esse – alla fine – hanno la soluzione per tutto.

2.4 Le responsabilità dell'industria e del capitalismo

¹¹⁷ N. de Condorcet, "Quadro storico dei progressi dello spirito umano" del 1792, Rizzoli, 1989.

¹¹⁸ A. Sen, "L'idea di giustizia", Mondadori, 2010.

¹¹⁹ Ls, Cap. 4, § 136.

2.4.1 Ad avviso di diversi autori, è il processo d'industrializzazione che ha investito molti paesi negli ultimi due secoli il principale accusato per le condizioni di deterioramento dell'ambiente. È l'industria chimica e siderurgica se il suolo, l'acqua e l'aria di tante regioni e paesi sono stati, negli ultimi decenni, così gravemente inquinati. Sono i fumi sprigionati nell'aria dalle ciminiere che producono le piogge acide, responsabili di danni ingenti alle foreste e alle acque dei laghi. Sono gli scarichi industriali che uccidono l'attività biologica nell'acqua dei fiumi e che poi, sfociando in mare, danneggiano l'habitat marino delle acque costiere. E con il processo d'industrializzazione la colpa si estende al modo di produzione capitalistico che lo ha indotto sia nella versione dell'economia di mercato che in quella dell'economia socialista. Ha scritto Jean-Paul Deléage: "Dopo la seconda guerra mondiale il sistema industriale funziona come un vero e proprio vulcano artificiale in stato di attività crescente¹²⁰".

2.4.2 A questa posizione polemica nei confronti del sistema capitalistico l'enciclica dedica uno spazio notevole, con un'impostazione anche in questo caso onnicomprensiva e "olistica", che impedisce di distinguere comportamenti, modelli, motivazioni etiche che differenziano in modo rilevante imprese e raggruppamenti di imprese. Ma soprattutto non permette di far emergere, nell'arcipelago dei filoni culturali impegnati nell'affermare la sostenibilità sociale e ambientale dello sviluppo e la responsabilità sociale delle imprese, quelli che, ad esempio, si collegano alle culture scientifiche e tecniche agronomiche ed economico-agrarie che intendevano accompagnare i processi di modernizzazione per prevenire i fenomeni negativi con cui si è manifestata la crisi ecologica. Gli esponenti di quelle culture furono combattuti, ridimensionati e ostacolati dalle forze dominanti ma erano gli eredi di una lunga tradizione millenaria attenta a coniugare in modo equilibrato le ragioni produttivistiche dell'agricoltura, le ragioni conservative delle risorse naturali e i valori comunitari e solidaristici della civiltà agraria, non avversa alle innovazioni tecnologiche, ma decisiva per la configurazione di modelli-tipologie di sviluppo ecologicamente armoniche.

2.4.3 È dunque una rappresentazione falsa della realtà quella che attribuisce soltanto alle culture ecologiste e ai movimenti ambientalisti, sorti negli ultimi decenni, l'impegno per affermare un punto di vista critico dei processi di sviluppo e approcci imprenditoriali innovativi, capaci di prevenire i disastri ambientali. L'enciclica a tale riguardo ignora completamente un'articolazione della società civile più larga e fa riferimento in modo generico, a volte a un indistinto "*movimento ecologico mondiale*" che avrebbe "*già fatto un lungo percorso, arricchito dallo sforzo di molte organizzazioni della società civile*"¹²¹ e altre volte a "*diversi movimenti ecologisti, fra i quali non mancano le lotte ideologiche*"¹²². Ci sembra, questo approccio, un modo per catturare la simpatia (*syn-patheia*, affinità, attrazione irresistibile e occulta) di generazioni e culture e, persino, ceti sociali, che non aiuta, però, a delineare una strategia forte e risolutiva per la cura della casa comune.

3 I movimenti ecologisti

¹²⁰ J.-P. Deléage, "Aspetti della crisi ambientale", in L. Gallino, M. L. Salvadori, G. Vattimo, "Atlante del Novecento", Vol. I, "Eventi, spazi e protagonisti. Popolazione, ambiente e sviluppo", Utet, 2000.

¹²¹ Ls, Cap. 5, § 166.

¹²² Ls, Cap. 5, § 201.

3.1 Quelli che vengono definiti movimenti ambientalisti o ecologisti hanno radici diverse che è utile conoscere. I primi gruppi per la conservazione e la protezione della natura, espressione di una embrionale presa di coscienza sui rischi insiti nel processo di sviluppo economico e industriale, sorsero nella seconda metà dell'Ottocento. Tali esperienze si sono naturalmente sviluppate con maggiore celerità nei paesi più precocemente coinvolti dal processo di industrializzazione: in Inghilterra il gruppo ambientalista più antico tra quelli ancora esistenti, la Commons, Open Spaces and Footpaths Preservation Society, fu fondato nel 1865, e nel 1890 contava più di tremila membri. Negli anni successivi organizzazioni analoghe sorsero in Germania, Francia, Stati Uniti, Olanda e Svizzera.

3.2 Fin dai suoi inizi, il pensiero dei movimenti ecologisti differì sostanzialmente da ciò che costituiva la principale critica organica allo sviluppo capitalistico, il pensiero marxista. I movimenti ecologisti mettevano in discussione l'idea stessa di progresso e la concezione ottimista e positiva della storia; concezione comune sia ai sostenitori dello sviluppo capitalistico che ai suoi critici marxisti. Questa relativa ma crescente autonomia tanto dalle ideologie liberali che da quelle marxiste ha segnato la maturazione dei movimenti ecologisti.

3.3 Dopo la fase pionieristica, negli anni a cavallo tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo nacquero le associazioni – come il Sierra Club americano, il National Trust britannico, i gruppi olandesi e svedesi – cui si fa risalire la nascita dell'ambientalismo moderno. La sua prima fase di attività può essere sintetizzata citando alcune delle iniziative di maggiore importanza su scala internazionale, come la costituzione nel 1872 del primo parco naturale della storia, quello di Yellowstone, negli Stati Uniti, o il primo accordo per la protezione delle foche nel mare di Bering, firmato a Parigi nel 1883. Sempre a Parigi ebbe luogo nel 1895 una Convenzione internazionale sulla tutela degli uccelli benefici per l'agricoltura e nel 1909 un Congresso internazionale per la salvaguardia del paesaggio. Questa serie di iniziative documenta l'area di sensibilità e d'interesse delle prime associazioni ambientaliste: la difesa delle bellezze naturali, la protezione delle specie animali minacciate di estinzione, la creazione di aree protette. Negli stessi anni lo sviluppo delle Società di storia naturale e dei Touring Club segnalava le forme disparate che assumeva l'interesse per una dimensione della vita umana, per secoli prerogativa di artisti e comunque di gruppi limitati della società, che solo ora cominciava a coinvolgere strati e classi più ampi.

3.4 I totalitarismi del Novecento non tolleravano i movimenti ambientalisti. Dopo il primo congresso internazionale sulla protezione della natura (Parigi 1923) e l'istituzione a Bruxelles di un Bureau International pour la Protection de la Nature (1934) si dovette attendere la fine del secondo conflitto mondiale per fondare nel 1948, sotto l'egida dell'UNESCO, l'UICN (Union International pour la Conservation de la Nature).

3.5 Negli Stati Uniti si ebbe, invece, una continuità nell'impegno ecologista. Soprattutto la grande depressione seguita alla crisi del 1929 e le misure decise dal governo statunitense per farvi fronte, rappresentarono per gli ambientalisti americani l'occasione di un impegno di tipo nuovo, che per certi versi anticipa la dimensione dei movimenti del dopoguerra. L'amministrazione Roosevelt adottò un programma di ricostruzione ecologica, culminato nel *Wildlife Restoration Act* del 1937,

col quale intendeva riparare a una politica d'indifferenza verso lo stato di conservazione della natura, e in particolare delle acque e delle foreste, che era stata una causa non secondaria dei disastrosi effetti assunti da fenomeni naturali come la siccità. Il *New Deal* offrì dunque un'occasione d'intervento per le associazioni ambientaliste. Ma la crisi provocò anche una radicalizzazione delle posizioni ambientaliste: nel 1938 l'American Committee for International Wildlife Protection giunse a mettere sotto accusa la totalità della civiltà tecnologica, riproponendo come inconciliabile l'opposizione tra natura e cultura. Questi due diversi sviluppi dell'ambientalismo americano degli anni Trenta prefiguravano le differenti opzioni che si presenteranno dentro i movimenti ecologisti degli anni più recenti.

3.6 La nuova fase dal dopoguerra fino ai nostri giorni è stata contrassegnata da una graduale diffusione dei movimenti e da un allargamento della loro area di interessi. Alle tematiche tradizionali se ne sono intrecciate di nuove. Alla salvaguardia dell'ambiente e alla tutela del territorio si è aggiunta la difesa dei centri urbani dall'invasione delle automobili e la lotta contro la speculazione immobiliare che porta all'edificazione selvaggia delle periferie urbane; alla mobilitazione in difesa di habitat naturali e di specie animali minacciate di estinzione, si è unita la lotta contro l'inquinamento industriale, i lavori e i consumi nocivi. La stessa tradizione escursionistica, di scoperta e valorizzazione delle bellezze naturali, si è scontrata con la crescita distorta del turismo di massa. Questo ampio spettro di attività ha contribuito a mutare gradualmente i connotati delle tradizionali associazioni ambientaliste, fino ad allora rinchiusse, nella loro maggioranza, in un ambito naturalista e conservazionista.

3.6.1 A sostenere ideologicamente tale evoluzione contribuirono pensatori autorevoli – come, ad esempio, Hans Jonas, un allievo di Heidegger – che elaborarono un pensiero morale fondato sull'etica della responsabilità. Fiorirono così nuove associazioni: nel 1961 a Zurigo nacque il WWF – la cui sigla sta oggi per World Wide Fund for Nature (Fondo Mondiale per la Natura). Nel 1971, negli Stati Uniti, sorse il movimento di Greenpeace.

3.6.2 Ma movimenti e campagne hanno dato vita, un po' ovunque, anche a istituzioni e partiti. In Germania, a Monaco, venne istituito nel 1970 il primo ministero dell'Ambiente in un territorio federale. E sempre in Germania venne creata nel 1972 l'Associazione federale di iniziativa civile per la protezione dell'ambiente. In questo paese i Verdi hanno assunto un ruolo importante nello schieramento politico e nel 1983 sono entrati in Parlamento. In questo paese la mobilitazione ecologista ha attraversato un ampio spettro di tematiche, da quelle tipiche delle battaglie ambientaliste, all'opposizione alle spese militari, ai diritti delle donne e degli omosessuali, alla sperimentazione di modelli di vita comunitaria. La disomogeneità e le divisioni interne al movimento non si sono affatto cancellate, cristallizzandosi anzi in una contrapposizione tra "realisti", favorevoli a sviluppare strategie politiche più aperte e flessibili, e "fondamentalisti", legati all'intransigente riferimento ai più radicali valori ecologisti. In Gran Bretagna l'associazionismo ecologico ha una tradizione antica e una forte capacità d'intervento sulle istituzioni; tra le sue diverse ispirazioni, un ruolo importante ha quella "animalista", di difesa delle condizioni di vita e dei diritti degli animali. La prevalenza di un ecologismo moderato ha prodotto un fatto significativo: la Gran Bretagna è stata il primo paese occidentale a dotarsi, nel 1970, di

uno specifico ministero per l'Ambiente. Nel 1973 anche in quel paese venne fondato il Partito dell'ecologia destinato a movimentare lo scenario politico nazionale. E successivamente analoghi movimenti e partiti si sono venuti formando nei Paesi Bassi e scandinavi così come in Giappone.

3.6.3 A partire dagli anni Ottanta anche nei paesi ex coloniali, come India, Brasile e Kenya, sono sorti importanti movimenti ambientalisti. In Africa e in India a prendere l'iniziativa sono state le donne guidate rispettivamente da Wangari Mathai – insignita del premio Nobel per la pace nel 2004 – e Vandana Shiva. In Brasile, un leader molto popolare del movimento ambientalista, Chico Mendes, è stato assassinato nel 1988.

3.6.4 La tradizione ambientalista in Italia

3.6.4.1 È molto più recente rispetto ad altri paesi. Una tappa importante è la fondazione, che risale appena al 1955, di Italia Nostra. Siglarono l'atto costitutivo Umberto Zanotti Bianco, Pietro Paolo Trompeo, Giorgio Bassani, Desideria Pasolini dall'Onda, Elena Croce, Luigi Magnani e Hubert Howard. A questa associazione si devono importantissime battaglie contro la speculazione edilizia e l'abbattimento di un numero considerevole di beni culturali e paesaggistici o la loro trasformazione in ville o alberghi.

3.6.4.2 Nel 1966 sono state fondate la prima sezione italiana del Wwf e la Lipu, la Lega italiana per la protezione degli uccelli. Legambiente nasce nel 1980, quando nell'ambito dell'Arci – associazione di sinistra che negli anni Cinquanta e Sessanta gestiva le “case del popolo” - viene istituita la Lega per l'Ambiente.

3.6.4.3 Bisogna attendere il 1986 perché il Parlamento istituisca con una legge il ministero dell'Ambiente sull'onda della forte emozione suscitata dal disastro avvenuto a Chernobyl il 26 aprile di quell'anno. La reazione dell'opinione pubblica spinge i movimenti ambientalisti ad assumere un ruolo di primo piano. Quella contro il nucleare è la madre di tutte le battaglie degli ecologisti in Italia. Il 10 maggio 1986 più di 200mila persone partecipano a Roma a una grande manifestazione antinuclearista promossa da un cartello di associazioni ambientaliste guidate da Legambiente, e in pochi mesi vengono raccolte oltre un milione di firme per il referendum per l'abolizione del nucleare. Il successo di quella battaglia è straordinario: l'8 novembre 1987 circa 30 milioni di italiani si recano alle urne e i tre quesiti riguardanti il nucleare vengono accettati con una media di quasi l'80% dei voti espressi.

3.6.4.4 Quel successo, tuttavia, non si trasformerà mai in espressione politica come in altri paesi europei. In Italia, il partito che ha qualificato se stesso come proiezione politica dell'ambientalismo è il partito dei Verdi. Ma al di là di Alexander Langer, primo presidente dei Verdi europei, il partito verde italiano non ha espresso personalità di rilievo. Più che dar voce alle preoccupazioni degli italiani per l'ecologia, ha costituito una formazione politica che comprendeva qualche isolato ambientalista insieme a moltissimi altri per i quali l'ambiente era assai più un mezzo che un fine. Un partito dove negli anni Novanta hanno trovato casa gruppetti, ex militanti di Democrazia proletaria e altre amenità politiche in cerca di nuova collocazione, pseudorivoluzionari affascinati

dai meccanismi del potere e della comunicazione in cerca di una scorciatoia verso posizioni di responsabilità¹²³.

3.6.4.5 Eppure, se si guarda in Europa, i temi ambientali nella politica possono essere, e sono, un'esperienza effettiva che produce buone pratiche amministrative, vantaggi concreti per i cittadini, opportunità economiche. C'è credibilità, efficienza delle soluzioni, pragmatismo delle politiche. Ci sono qualità che incontrano fiducia da parte di elettori attenti e responsabili, ma anche di finanzieri e imprenditori. Tutto questo in Italia non è potuto avvenire perché i "rosso-verdi" hanno fatto prevalere il "rosso" nella loro iniziativa e la sinistra riformista tarda ad esprimere la sua vocazione maggioritaria e ad assumere l'opzione ecologista come proprio tratto identitario irrinunciabile, delegando di fatto la trattazione delle tematiche ambientali alla sinistra radicale. Dopo il secolo del fallimento di tutti gli "ismi", forse è il tempo di liberare l'ambiente dalle connotazioni ideologiche che in passato l'hanno accompagnato insieme a questo sfortunato suffisso e offrire alle politiche ambientali l'attenzione che meritano per il ruolo fondamentale che esercitano nei confronti del nostro futuro e, soprattutto, per quanto possono dire e dare già oggi, qui, ora.

4 Saperi esperienziali della cultura agraria e conoscenza tecnico-scientifica

4.1 I punti in comune con l'enciclica

.4.1.1 Come si è visto, i movimenti ecologisti si caratterizzano per la loro origine prevalentemente urbana. E le organizzazioni più antiche nascono nei paesi dove lo sviluppo industriale si è realizzato più precocemente. Ma ci sono culture e gruppi, benché estranei a questi movimenti, oltremodo impegnati nell'affermare la sostenibilità sociale e ambientale dello sviluppo e la responsabilità sociale delle imprese. Culture e gruppi che si collegano alle culture agrarie, agronomiche ed economico-agrarie di antica tradizione e che, negli anni Cinquanta e Sessanta, intendevano accompagnare i processi di modernizzazione per prevenire quei fenomeni negativi con cui si è manifestata la crisi ecologica. Alle spalle avevano una lunga tradizione millenaria attenta a coniugare in modo equilibrato le ragioni produttivistiche dell'agricoltura, le ragioni conservative delle risorse naturali e i valori comunitari e solidaristici della civiltà agraria. È importante comprendere il loro percorso perché, come si vedrà, condividono con l'enciclica di Francesco l'ispirazione di fondo: l'individuazione della causa della crisi ecologica nell'erosione del capitale

¹²³ "Per loro - come ha osservato icasticamente Francesca Santolini (in "Passione verde. La sfida ecologista alla politica", Marsilio 2010) - un partitino dell'1% non è una sconfitta ma un habitat perfetto. Molti di essi si sono ritrovati a essere ecologisti per convenienza e non per vocazione, limitandosi a dare una leggera mano di vernice verde su un solidissimo sfondo rosso. Ma il verde ha cominciato ben presto a scrostarsi, e la scelta di fondo che aveva marcato tanti gruppetti della sinistra radicale diventati verdi non ha tardato a manifestarsi. Agli occhi dell'opinione pubblica, ambientalismo ed estremismo irresponsabile sono diventati due facce della stessa medaglia". Francesco Merlo (in "FAQ Italia", Bompiani, 2009), dopo essere arrivato provocatoriamente a definire ambientalisti e costruttori "compari" nel rendere l'Italia un "brutto paese", sintetizza in due semplici frasi la distanza fra ciò che dovrebbe essere e ciò che è. "L'ambientalismo - scrive - è un investimento economico e non una sviolinata alla natura, un regalo al paesaggio". Ma nell'Italia di oggi "l'ecologia è considerata un bene di lusso, roba da ricchi per grandi imprese, per i paesi occidentali, per le città eleganti che solo il capitalismo può costruire".

sociale nelle campagne, la condizione di atomizzazione degli agricoltori non più uniti da legami solidali e comunitari e la rottura dell’osmosi tra saperi esperienziali e conoscenze tecnico-scientifiche.

4.1.2 Si avverte il lettore che nei paragrafi seguenti si farà una rapida disamina dell’evoluzione dell’agricoltura europea per comprendere il nesso tra comunità, istituzioni, economia e sistema della conoscenza. Questa pedalata a ritroso nel nostro passato può servirci a capire che non si parte da zero nell’attrezzarci ad affrontare i problemi ambientali posti dall’enciclica. Nel Dna delle popolazioni contemporanee che vivono nei paesi avanzati sono sedimentati valori ed elementi culturali che oggi sono alla base dei fenomeni della nuova ruralità, delle agricolture civili e delle politiche di sviluppo locale di tipo partecipativo e che possono essere ulteriormente rivitalizzati e attualizzati.

4.2 La nascita dell’agricoltura

4.2.1 Nell’area del Mediterraneo, il tutto comincia quando quasi 10 mila anni fa l’agricoltura viene inventata. A partire dal Levante meridionale, essa sorge come risposta delle popolazioni a profondi mutamenti climatici che avevano determinato una più frequente stagionalità delle precipitazioni ed estati calde e secche. Ma non si conoscono i meccanismi con cui storicamente l’ambiente, il paesaggio e la terra si sono relazionati con gli uomini, adattandosi e modificandosi per favorire le attività umane e co-produrre così anche il cambiamento sociale. Recenti scoperte archeologiche sembrano, tuttavia, confermare che furono gruppi di donne a inventare l’agricoltura.

4.2.2 Da sempre i gruppi umani si spostavano da un punto all’altro del globo alla ricerca di piante spontanee o di animali da predare per ricavarne del cibo. Allora alcune donne, stanche di quella vita nomade che mal si adattava alle funzioni riproduttive, incominciarono ad osservare come avveniva la crescita e la fioritura di una pianta. Carpendo i segreti della natura, intuirono un fatto straordinario: dal momento della semina di una cultivar di frumento, selezionata tra tante in natura, e il tempo del raccolto, sarebbe trascorso un anno. E rimuginarono che quello era il tempo sufficiente per portare avanti una gravidanza. Gioirono al pensiero di quella intuizione. Finalmente potevano dare un senso e una giustificazione al loro bisogno di fermarsi e di mettere radici in un determinato territorio. Gli umani maschi continueranno ancora per alcuni millenni ad andare a caccia di animali e a raccogliere frutti spontanei almeno fino a quando non incominceranno a lavorare il metallo e inventeranno l’aratro. Per loro il mondo non aveva un luogo ma ovunque ci fosse cibo era una meta da raggiungere e poi abbandonare. Le prime comunità stanziali saranno, dunque, formate prevalentemente da donne, bambini e anziani.

4.3 *L’agricoltura genera comunità stanziali*

4.3.1 Come si può constatare da questo racconto costruito sulla base delle ultime scoperte archeologiche, l’agricoltura non nasce per produrre cibo, come oggi siamo indotti a pensare influenzati dalla visione produttivistica che si è imposta con la modernità. Il cibo già c’era ed era in abbondanza. L’agricoltura nasce per dar vita alle prime comunità umane stanziali. Funge da ambito di regolazione condivisa per utilizzare le risorse ambientali comuni e così organizzare al

meglio le attività comunitarie di cura. La coltivazione della terra sorge come attività di servizio per poter abitare un determinato territorio. Le specie vegetali coltivate sono quelle capaci di assicurare gli elementi essenziali della dieta di una popolazione radicata in un territorio. Riso, grano e mais non possono essere coltivati fuori dal complesso meccanismo giuridico e militare di una società civile. E viceversa, una società civile non può esistere fuori da un contesto in cui il lavoro umano viene organizzato per rendere abitabile e coltivabile un territorio. La nascita dell’agricoltura evoca l’idea di bonifica, il cui significato più antico e più ampio è “ridurre la terra a coltura”, “rimuovere le cause che rendono infruttifera la terra”, “adattare il terreno e le acque a forme più civili di convivenza umana”¹²⁴.

4.3.2 Nel Mediterraneo non sono le città a nascere dalla campagna: è la campagna a nascere dalle città, che è appena sufficiente ad alimentarle¹²⁵. I contadini mediterranei hanno sempre voluto vivere nelle città – i luoghi degli scambi – dove poter svolgere attività molteplici e avere rapporti continuativi e fecondi con altre città, nonché con la cultura e la scienza. Se si legge attentamente il poema di Esiodo *“Le Opere e i Giorni”* scritto tremila anni fa, si può notare che l’attività agricola è considerata come un servizio, un rito religioso¹²⁶.

4.4 *Le origini del pensiero scientifico*

4.4.1 L’invenzione dell’agricoltura avviene mediante l’accumulo di un sapere tecnico ed esperienziale che si tramanda di generazione in generazione. Un sapere paritario che vede i principi informatori del lavoro dei campi, dell’allevamento degli animali, del rapporto tra l’uomo e le risorse primarie, degli obblighi che il loro utilizzo viene a determinare, combinarsi con l’uso di simboli, misure, calcolo e scrittura¹²⁷. Un sapere pratico e sperimentale che, alimentandosi dei valori di reciprocità e mutuo aiuto propri del mondo rurale, genera le prime comunità umane stanziali. C’è, dunque, un nesso inscindibile tra territorio, agricoltura e comunità. E il legame che unisce questi tre elementi è costituito dalla conoscenza e dall’esperienza intese, entrambi e in modo congiunto, volani di incivilimento.

¹²⁴ Il significato più profondo del termine “coltivare” è “servire” la terra e la comunità al fine di abitare dignitosamente in un luogo. Nel Libro della Genesi si dice che Dio creò un “giardino”: tutta la terra era un immenso giardino. Poi *“il Signore prese l'uomo e lo pose nel giardino perché lo coltivasse e lo custodisse”*. “Coltivare” in ebraico si dice *abad* che letteralmente significa “servire”. Adamo ha ricevuto in dono il giardino con la finalità di servirlo. La lingua tedesca chiama con una medesima voce l’arte di edificare e l’arte di coltivare; il nome dell’agricoltura (*Ackerbau*) non suona coltivazione, ma costruzione; il colono è un edificatore (*Bauer*). Scriveva Carlo Cattaneo (in *“Saggi di economia rurale”*, Einaudi, 1975): *“Un popolo deve edificare i suoi campi come le sue città”*.

¹²⁵ F. Braudel, *“Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni”*, Bompiani, 1987.

¹²⁶ Esiodo, *“Le Opere e i Giorni”*, Biblioteca Universale Rizzoli, 1979. Nel poema I lavori e gli scambi sono organizzati sulla base del principio di reciprocità. Essi consistono soprattutto nell’aiuto tra i vicini. La terra è ritenuta una divinità da servire. Essa impartisce i propri comandi mediante il rigore delle stagioni e i cicli regolari della vita vegetale. Noi oggi conosciamo bene le modalità e gli effetti dell’asservimento dell’uomo alla macchina. Ma nell’attività agricola c’è un asservimento ancor più avvolgente alle regole di buon vicinato, ai tempi dettati dalla natura, dal clima, alla resistenza del terreno, alle regole per preservare la fertilità del suolo, alle regole per utilizzare l’acqua in modo parsimonioso. Coltivare non è solo manipolare la natura: è prima di tutto servire la comunità e la natura.

¹²⁷ G. Corbellini, *“Scienza, quindi democrazia”*, Einaudi 2011.

4.5 Le crisi agrarie in età preindustriale

4.5.1 E tuttavia, per un lungo periodo, le società agricole europee non hanno potuto far fronte alle continue crisi che si sono verificate ciclicamente fin quasi alle soglie delle società industriali; crisi caratterizzate da una dinamica che si fondava su un circolo vizioso perlopiù inevitabile. Vediamo quali sono gli elementi essenziali della dinamica delle crisi: eccesso di popolazione – insufficiente risposta alla domanda alimentare e conseguente carestia – indebolimento fisico della popolazione sottoalimentata che la predisponde a epidemie, infezioni, contagio – scatenamento di epidemie micidiali che riducono la popolazione in misure altissime, fino a due terzi – la ridotta disponibilità di braccia fa calare la produzione, ma la falcidia epidemica riduce il fabbisogno in misura ancora più alta, mentre la contrazione delle forze di lavoro porta a concentrarsi sulle terre e sulle basi produttive a più alta redditività e permette quindi risorse alimentari più abbondanti – il surplus alimentare così disponibile favorisce la ripresa demografica – le braccia da lavoro tornano numerose e favoriscono forti incrementi ulteriori sia della popolazione che della produzione – il ritmo dell'incremento demografico è più forte di quello produttivo, benché anche gli spazi produttivi più marginali siano messi a profitto – fatalmente si riproduce l'eccesso di popolazione e si ritorna al punto di partenza del circuito che va dalla carestia all'epidemia e alla recessione. La logica di fondo del circuito è basata sul rapporto tra offerta e domanda alimentare, tra risorse e popolazione. A ben guardare siffatti elementi, non c'è da nutrire alcuna nostalgia per un passato fatto di grandi sofferenze e di indicibile miseria per vasti strati di popolazione.

4.6 La Rivoluzione agronomica

4.6.1 Tale situazione dura fino alla fine del XVIII secolo, quando nell'agricoltura europea si verifica una fase di grande espansione. Segnali positivi si erano già registrati molto lentamente dal 1000 in poi, in prosecuzione di sviluppi largamente avviatisi, in alcune zone, già prima. A contribuire ad un più proficuo esercizio dell'agricoltura erano intervenuti più fattori: un certo raddolcimento del clima e, nello stesso tempo, l'introduzione di una non trascurabile serie di perfezionamenti tecnici. Ma ora si elimina il maggeso, ossia il riposo della terra, consentendone così uno sfruttamento pieno e ininterrotto con colture foraggere. Si adottano sistemi di rotazione continua di colture. Si introducono nuove colture alimentari e non alimentari a rendimento più alto dei cereali o delle piante tradizionali. Si ampliano le terre coltivate. Si applicano i nuovi risultati della scienza idraulica per risanare e bonificare ampi territori impaludati e infestati dalla malaria. Si migliorano le attrezzature agricole e si introducono nuovi utensili. Si scelgono più accuratamente gli animali da riprodurre e le sementi. Si estende nel lavoro agricolo l'uso del cavallo in luogo dei buoi. Si realizza così quella che è stata identificata come *Rivoluzione agronomica*, con la quale si può provvedere ad alimentare una popolazione cresciuta molto.

4.6.2 Con la *Rivoluzione agronomica* si può finalmente rompere il ritmo millenario delle carestie. Si può disinnescare il meccanismo che saldava carestie ed epidemie e riequilibrava così il rapporto tra popolazione e risorse ogni volta che esso superava fatalmente una soglia critica. In Italia e, particolarmente in Lombardia, si erano avvertiti segni di sviluppo già nel Quattrocento, grazie al diffondersi della pratica delle coltivazioni irrigue. La terra era diventata un importante settore di

investimento, capace di attirare capitali e interessi imprenditoriali. L’agricoltura aveva vissuto fino alla grande peste degli anni Venti del Seicento una vera e propria febbre di miglioramenti. Ma ora con la *Rivoluzione agronomica* del Settecento si assiste ad un vero e proprio “ritorno alla terra” in seguito al decadere di altre forme di attività¹²⁸

4.7 Rimane l’equilibrio tra produttivismo agricolo e tutela delle risorse

4.7.1 La *Rivoluzione agronomica* non mette in discussione l’equilibrio tra produttivismo e conservazione delle risorse ambientali perché si fonda sull’osmosi – esistente fin dall’avvento dell’agricoltura – tra approccio scientifico rudimentale e approccio esperienziale. Tale influenza reciproca e paritaria determina comportamenti consapevoli e responsabili. Da sempre i contadini sono soliti dire che la terra in determinate condizioni “si stanca”. Ora, l’idea di stanchezza attiene ad un organismo vivente; e il fatto che i contadini abbiano sempre associato questa condizione anche alla terra, per rispettarne il decorso, è la prova di un profondo senso di responsabilità nei confronti di questo bene. La *Rivoluzione agronomica* favorisce l’avvio dell’industrializzazione con una richiesta crescente di ferro da parte delle campagne per le loro nuove strumentazioni, con l’offerta delle braccia in esse esuberanti e necessarie alle fabbriche, con un’offerta alimentare in grado di provvedere meglio al sostentamento di coloro che si trasferiscono nelle città. Molti dei nuovi piccoli e medi imprenditori industriali e anche alcuni di quelli più grandi provengono dalle campagne e portano con sé non solo le risorse di cui possono disporre, ma anche i valori della cultura rurale.

4.8 L’avvento della società industriale e le sue radici rurali

4.8.1 L’assetto della società industriale e urbana che si edifica tra l’Ottocento e il Novecento in Europa affonda le proprie radici nella cultura rurale su cui si innesta lo spirito moderno. Senza il nuovo, grandissimo passo in avanti che l’agricoltura aveva fatto registrare dal 1000 in poi, sarebbe mancata all’economia europea la base stessa del processo che l’ha portata alla testa e al dominio dell’economia mondiale fino almeno alla metà del secolo XX.

4.8.2 Come afferma con nettezza lo storico Giuseppe Galasso l’agricoltura fu la condizione pregiudiziale indispensabile per l’accrescimento demografico, e per la fornitura, grazie a siffatto aumento della popolazione, allo sviluppo economico di un incremento, senza precedenti, sia del suo potenziale produttivo, sia delle eccedenze che la cresciuta produzione agricola rendeva disponibili fuori del settore agricolo¹²⁹. Con l’avvento della società industriale e urbana, all’agricoltura che, nel frattempo si è per gran parte modernizzata, si continua ancor più a richiedere un ingente sforzo produttivo per soddisfare i bisogni nutritivi di una popolazione che aumenta in modo esponenziale.

4.9 La Rivoluzione verde

¹²⁸ C. M. Cipolla, “*Storia facile dell’economia italiana dal Medioevo a oggi*”, Mondadori 1995.

¹²⁹ G. Galasso, “*Storia d’Europa*”, Laterza, 2001.

4.9.1 Sicché, a metà del XX secolo, si ha quella straordinaria evoluzione dell'agricoltura identificata con il nome di *Rivoluzione verde* che nasce nei Paesi avanzati, ma riguarda soprattutto i Paesi in via di sviluppo. Essa si presenta nella forma non solo di una forte innovazione nel campo della chimica e della meccanica, ma soprattutto di uno spettacolare aumento produttivo delle principali specie (mais, riso, grano, ecc.) grazie all'uso di nuove varietà ibride create con tecniche di selezione artificiale. Tale evoluzione dell'agricoltura non ha solo il merito di contribuire a far calare sensibilmente la popolazione mondiale affamata e malnutrita. Ma anche quello di rallentare l'espansione della frontiera agricola, contribuendo così a preservare foreste e biodiversità. Laddove, invece, l'agricoltura non toccata dalla *Rivoluzione verde* si espande, come in America Latina, Africa occidentale e Sud-Est asiatico, lo fa a scapito di foreste, boschi e pascoli, spesso aggravando le fragilità iniziali di quegli ecosistemi, fino all'esito estremo della desertificazione.

4.9.2 Con la *Rivoluzione verde* le agrocolture dei paesi avanzati si sviluppano impetuosamente e tale sviluppo risolve finalmente il problema dell'autosufficienza alimentare delle popolazioni, ma determina al tempo stesso gravi contraddizioni. La crisi ecologica è l'elemento più evidente. La surrogazione di un'economia rigenerativa della natura, propria dell'agricoltura tradizionale, con un'economia dissipativa della tecnica, a partire da un utilizzo massiccio di sostanze chimiche, provoca il mutamento dei paesaggi agrari e il saccheggio della fertilità storica dei terreni agricoli e ha dato vita al fenomeno dell'erosione.

4.10 *La radice umana della crisi ecologica*

4.10.1 *“A nulla ci servirà descrivere i sintomi, se non riconosciamo la radice umana della crisi ecologica”*. Così comincia il Cap. 3 dell'enciclica. È vero, all'origine c'è una crisi più profonda che riguarda la perdita del senso di comunità, la condizione di isolamento in cui oggi si trova l'individuo, la continua erosione delle relazioni interpersonali e la difficoltà sempre più accentuata a svolgere una funzione conservativa delle risorse naturali come esiti diretti del modello di sviluppo economico fondato sull'idea della crescita illimitata. E tutto questo avviene perché il modello di sviluppo che si è imposto ha teso a sradicare dal territorio le attività economiche. Sicché, la più nobile delle attività umane che originariamente aveva dato vita ai primi insediamenti comunitari stanziali, si trasforma in un'attività produttiva capace di erodere capitale sociale e ricchi patrimoni culturali, saperi secolari legati alla qualità dei cibi e alla custodia del territorio.

4.10.2 I primi che hanno denunciato questa rottura sono stati i sociologi rurali¹³⁰. Quando e come avviene la rottura storica? qual è la causa principale che la scatena? È utile rispondere a queste

¹³⁰ Henri Mendras, quando pubblica *“La fin des paysans”* nel 1967 (ristampa, Arles, Actes Sud, coll. "Babel", 1992), scrive: "Oggi la seconda rivoluzione agricola sconvolge tutte le strutture e il saggio equilibrio è rotto. L'agricoltura, a sua volta, 'si industrializza' e il mondo contadino francese è ucciso, con centocinquant'anni di ritardo, dalla civiltà che si chiama industriale. (...) Il contadino è, in linea di massima, libero di dirigere a suo modo la propria azienda. Ma le strutture tecniche e sociali tradizionali non gli lasceranno molto da scegliere: egli si conformerà pressoché in tutto al costume...". Gilberto A. Marselli (in *“La civiltà contadina e la trasformazione delle campagne”*, Loescher, 1973) elenca le domande che si sono posti gli scienziati sociali tra gli anni Cinquanta e Sessanta: "Fino a qual punto dovranno favorirsi le trasformazioni delle società rurali in società industriali, operando sui movimenti migratori che determineranno un sensibile esodo non solo agricolo (dall'attività primaria) ma anche rurale (dalle zone rurali) o anche attraverso gli interventi di industrializzazione delle aree rurali? quali saranno – o potranno essere – le nuove posizioni di equilibrio tra le due componenti di una società globale e quali costi comporterà il raggiungimento di questo diverso equilibrio?

domande anche perché la Nota pastorale della CEI *“Frutto della terra e del lavoro dell'uomo. Mondo rurale che cambia e Chiesa in Italia”* (19 marzo 2005) non fa alcun cenno a tali questioni. Per rispondere a queste domande bisogna riferirsi rapidamente al rapporto tra l'agricoltura e le competenze tecnico-scientifiche e alla modifica profonda di tale rapporto quando si rafforza l'industria produttrice di mezzi tecnici per l'agricoltura.

4.10.3 La cultura agricola esperienziale, propria del mondo rurale, e quella scientifica, agronomica ed economico-agraria, si sono entrambe caratterizzate, almeno fino agli albori degli anni Sessanta, per la loro capacità di far convivere una visione economico-produttivistica dell'attività agricola con una visione conservativa delle risorse ambientali. Fin dalla *Rivoluzione agronomica*, lo sviluppo dell'agricoltura è legato saldamente all'evoluzione delle scuole, delle aziende modello o sperimentali e degli altri centri del sapere agrario: un sapere largo e diffuso che viene organizzandosi e concentrandosi in apposite istituzioni e politiche pubbliche come “conoscenza utile”. La modernizzazione del settore primario si è potuta così alimentare di un rapporto molto stretto tra agricoltori e cultura agronomica ed economico-agraria. Per un lungo periodo i tecnici agricoli hanno concepito la loro professione fortemente legata ad una responsabilità intellettuale e civile ben superiore alla semplice erogazione di specifiche competenze. E a consolidare il rapporto tra cultura esperienziale e cultura scientifica emerge, fin dalla seconda metà dell'Ottocento, il ruolo centrale degli stati sia per quanto riguarda l'istruzione agraria che per quanto concerne la ricerca, la sperimentazione e la divulgazione delle innovazioni agrarie; ambiti fondamentali delle politiche agricole, insieme alla bonifica e alle politiche di mercato¹³¹Tale ruolo centrale degli stati si mantiene saldo anche con la *Rivoluzione verde*, cioè con l'affermazione della chimica, della meccanica e della genetica come ambiti tecno-scientifici che determinano la forte crescita della produzione agricola nel Novecento. Questa consapevolezza di una responsabilità e di un ruolo dello stato nell'organizzazione di una istruzione agraria, con l'obiettivo principale di formare tecnici per l'agricoltura, e nella istituzione di centri sperimentali e divulgativi si afferma nella seconda metà dell'Ottocento contemporaneamente in Italia, in Francia, in Germania e negli Stati Uniti.

4.10.4 C'è una peculiarità del caso italiano che ci fa capire meglio il senso della rottura che ad un certo punto si verifica tra saperi esperienziali e conoscenza tecnico-scientifica. La differenza tra la situazione delle istituzioni pubbliche della conoscenza in Italia e quella esistente in Francia, Germania e Stati Uniti è che in Italia si stabilisce fin dall'inizio una connessione tra istituzioni della conoscenza, con una accentuata dislocazione decentrata, e politiche territoriali con un approccio sistemico e tendenzialmente multidisciplinare, dalla bonifica alle politiche per la montagna, dalla riforma agraria alle politiche per la tutela delle acque e del suolo. In molti contesti gli agronomi e

quali ruoli dovranno essere assegnati alle società rurali nel quadro delle diverse politiche di sviluppo e del più generale processo di trasformazione delle società globali?” Ma le considerazioni di Giorgio Ceriani-Sebregondi (*“Sullo sviluppo della società italiana”*, Boringhieri, 1965) e di Corrado Barberis (*“Gli operai contadini”*, Il Mulino, 1970; *“Sociologia del Piano Mansholt”*, Il Mulino, 1970) sulla necessità di uno sviluppo equilibrato dell'agricoltura e dell'industria non vengono ascoltate.

¹³¹ R. Pazzagli, *“Il sapere dell'agricoltura. Istruzione, cultura, economia nell'Italia dell'800”*, Franco Angeli, 2008.

gli ingegneri idraulici si sono trovati a collaborare con medici, insegnanti, assistenti sociali, educatori. E in alcuni momenti felici anche con sociologi, antropologi, psicologi sociali, urbanisti¹³².

4.10.5 La rottura avviene tra gli anni Cinquanta e Sessanta, quando si concentrano le risorse pubbliche nel sostegno di un'industrializzazione forzata dall'alto e, nello stesso tempo, si abbandona l'approccio dello studio di comunità per le politiche di sviluppo, emarginando le competenze nel campo sociologico, antropologico ed educativo¹³³. Nello stesso tempo, si riduce sempre più il sostegno dell'istruzione agraria, delle attività di ricerca e sperimentazione e di quelle divulgative¹³⁴. La gran parte dei tecnici che escono dalle scuole e dalle facoltà di agraria viene assunta non più dalla pubblica amministrazione ma dalle industrie produttrici di mezzi tecnici per essere adibita alle attività di assistenza tecnica e di divulgazione agli acquirenti. E così gli agricoltori diventano destinatari passivi di tecnologie senza potersi giovare di strutture pubbliche capaci di fare da filtro nel rapporto tra questi e le industrie produttrici di mezzi tecnici.

4.10.6 Il tutto avviene in un contesto culturale e politico di marginalizzazione dei problemi delle campagne e di disprezzo della cultura contadina¹³⁵. Il venir meno progressivamente di un impegno pubblico nella trasmissione del progresso tecnico e nelle politiche territoriali che guardano non solo al sostegno agli investimenti ma anche alle attività educative e di crescita culturale ai fini di uno sviluppo della società locale inteso come autosviluppo delle popolazioni locali e come bisogno complesso di continua combinazione di più fattori, costituisce la causa fondamentale della rottura dell'equilibrio tra visione produttivistica dell'attività agricola e visione conservativa delle risorse

¹³² Da queste ibridazioni culturali e professionali sono nate le esperienze più significative di autosviluppo delle comunità locali. Personalità di spicco come Manlio Rossi-Doria, Giorgio Ceriani Sebregondi, Adriano Olivetti, Ubaldo Scassellati, Achille Ardigò sostengono l'esigenza di articolare l'intervento nel Mezzogiorno per contesti e per aree di sperimentazione, attraverso una maturazione guidata dalla ricerca e dalla crescita dei processi educativi e formativi, mediante il costante coinvolgimento della società civile. Essi sono strenui assertori dello sviluppo autoctono e auto-propulsivo e rifuggono dalle visioni economicistiche e dalle analisi esclusivamente quantitative, mostrando invece attenzione alle componenti immateriali dello sviluppo. Condividono l'idea che lo sviluppo abbia bisogno "in primo luogo di un principio motore, di motivazioni ideologiche che sollecitino a volere lo sviluppo, e quindi a procurarsi e a utilizzare i mezzi propri e altrui per attuarlo" offrendo "ai popoli una way of life attuabile, una prospettiva praticamente raggiungibile di libertà, di innovazione, di sicurezza e di giustizia, capaci di infondere in loro la volontà di sviluppo" (G. Ceriani Sebregondi, *Sullo sviluppo della società italiana*, Boringhieri, 1965)

¹³³ Le esperienze di pianificazione territoriale (Piano lucano SVIMEZ del 1950, coordinato da Rossi Doria e dal suo Gruppo di Portici, di cui fecero parte anche Rocco Mazzarone e Rocco Scotellaro) e di studio di comunità (Progetto UNRRA-CASAS e INU "Villaggio La Martella", realizzato a Matera tra il 1951 e il 1954; Progetti promossi da "Terza Generazione"; Progetto Pilota OECE Sardegna, coordinato da Anna Anfossi; altri Progetti, sostenuti perlopiù da Olivetti) sono ferocemente isolate e vanificate e poi definitivamente abbandonate, a seguito dell'affermarsi (trasversalmente negli ambienti di governo e dell'opposizione) di un'idea di industrializzazione avulsa dalle risorse e dalle economie locali e senza il minimo coinvolgimento delle comunità interessate.

¹³⁴ Si veda E. Bernardi, "Il mais 'miracoloso'", Carocci, 2014, in cui viene ricostruito, in modo originale e approfondito, il percorso di diffusione del mais ibrido, giunto in Italia dagli Stati Uniti dopo la seconda guerra mondiale, e il coinvolgimento delle istituzioni, dei partiti e della Chiesa cattolica.

¹³⁵ È Achille Ardigò (in "Gli aspetti sociali e culturali del mondo contadino", in AA. VV., "La trasformazione del mondo contadino", La Collana del Vetro, 1965) a respingere con fermezza – in quegli anni – l'atteggiamento prevalente della cultura italiana nei confronti del mondo contadino. Egli contesta l'ideologia di chi percepisce la trasformazione di quella forza sociale, che era portatrice di una cultura non riducibile alla cultura urbana e industriale, come un processo necessario e ineludibile della modernizzazione, senza alcuna possibilità di mediazione e adattamento. Una tesi ritenuta aberrante dal sociologo poiché porta a ritenere la stessa modernizzazione dell'agricoltura, laddove viene colta e considerata come elemento capace di contribuire allo sviluppo del paese, necessariamente in conflitto con la tradizione e, soprattutto, con il bagaglio di valori comunitari e relazionali e di conoscenze riferite al rapporto uomo-natura, di cui la cultura contadina è portatrice. E nel contestare queste opinioni prevalenti, Ardigò invita a favorire l'incontro fecondo tra la cultura urbana e industriale con quella rurale in forme innovative da progettare e realizzare, collegandosi idealmente ad analoghe transizioni già avvenute nella storia.

ambientali. Una rottura originata dall'erosione progressiva delle relazioni interpersonali nelle campagne e dalla solitudine in cui è lasciato l'agricoltore.

4.11 La nuova ruralità

4.11.1 Quando, negli anni Settanta, intorno ai problemi ambientali incomincia a prendere forma una consapevolezza individuale e collettiva che si trasforma in nuove sensibilità, in nuovi stili di vita, in nuovi comportamenti e nasce così quel fenomeno – tipico dei paesi industrializzati – definito come “nuova ruralità”, alcuni ambienti culturali si collegano a quei filoni di pensiero. Non a caso il rapporto intitolato *“I limiti dello sviluppo”* è commissionato al Massachusetts Institute of Technology (MIT) dal Club di Roma animato da Aurelio Peccei, ex partigiano e imprenditore, con esperienze manageriali nella Fiat e nell’Olivetti¹³⁶. Nel Senato della Repubblica italiana, grandi tecnici prestati alla politica affrontano il problema del rapporto tra uomo e natura: Giuseppe Medici presiede la Conferenza nazionale delle acque, da cui emerge la scarsità di tale risorsa, e Manlio Rossi-Doria redige la relazione conclusiva dell’indagine conoscitiva sui problemi della difesa del suolo e prospetta un grande progetto per la salvaguardia e la valorizzazione della montagna¹³⁷. Successivamente, il professore di Portici s’impegna ad elaborare una politica ecologista che tenga insieme tutela dell’ambiente, pianificazione energetica e crescita economica. Il suo obiettivo è impostare il tema su basi modernamente riformiste al fine di evitare derive estremistiche ad una questione cruciale per il futuro dell’umanità. La cultura marxista aveva, infatti, posto le premesse per un’analisi politica del rischio ambientale in chiave anticapitalistica, i cui esiti avevano trovato ascolto nei gruppi e nei movimenti extra-parlamentari. Lo schema prevedeva la sostituzione del movimento operaio tradizionale coi nuovi movimenti sociali sorti intorno ai temi dell’ecologia, del femminismo e del mondialismo in chiave prevalentemente urbana. E alla lotta di classe subentrava la lotta sulle condizioni di produzione che attraversano orizzontalmente più classi¹³⁸. Rossi-Doria comprende che con tali premesse i movimenti ecologisti sono destinati all’impotenza. Solo innescando una capacità propositiva nel definire soluzioni concrete e fattibili ai problemi si può contribuire ad affrontare seriamente la questione ambientale, sviluppando un dialogo costante coi movimenti ambientalisti. Questo nuovo impegno si colloca in perfetta continuità con le iniziative condotte dallo studioso sulla difesa del suolo e con quelle ancora aperte nelle zone d’esodo del Mezzogiorno, come le indagini conoscitive svolte nell’Alta Irpinia e nella Sicilia interna.

4.11.2 Nel 1973 viene previsto per la prima volta un “ministero senza portafoglio per l’Ambiente” accanto a quello (pure senza portafoglio) per i Beni culturali. Le competenze in materia di

¹³⁶ D. H. Meadows et al., *“I limiti dello sviluppo”*, Mondadori, 1972.

¹³⁷ In un discorso pronunciato al Senato il 27 maggio 1971, il Professore di Portici afferma: “Quando dico che l’impegno ecologico dovrà contemporaneamente essere assolto a diversi livelli, intendo sostanzialmente dire che non basta prevedere l’elaborazione e l’attuazione di un certo numero di specifiche politiche di conservazione e difesa dell’ambiente, di prevenzione e riduzione degli inquinamenti. Occorre, infatti, andare bene al di là di questi interventi diretti perché i più solidi risultati si possono ottenere solo ripensando sistematicamente in chiave ecologica tutti i piani e gli atti nei quali si articola lo sviluppo economico e civile del paese, riformulando, alla luce delle esigenze ecologiche, tutte le politiche di settore nelle quali si esprime la politica generale dello Stato” (in *“Cinquant’anni di bonifica”*, Laterza, 1989).

¹³⁸ Ad esempio, sui problemi del paesaggio e della montagna, aveva iniziato a prendere piede anche in Italia un orientamento naturalistico. Dopo una prima fase in cui venivano sottolineati gli aspetti storico-culturali, sulla scia delle opere di Sereni e Gambi, si era passati frettolosamente a un approccio di tipo naturalistico, dimenticando che la base naturale del paesaggio mediterraneo era già stata superata da alcuni millenni e che l’opera dell’uomo era da considerare, nel nostro contesto, un fattore ecologico di primo piano e non già uno dei fattori di disturbo nella dinamica degli ecosistemi.

“ambiente” sono in realtà circoscritte a quelle più tradizionali relative alle “bellezze naturali”. L’attenzione ai temi ambientali si manifesta anche nelle politiche agricole. Giovanni Marcora, ministro dell’Agricoltura dal 1974 al 1980, commissiona studi sull’inquinamento delle acque, predisponde il censimento delle zone umide, amplia i confini dei Parchi nazionali del Circeo, dello Stelvio, del Gran Paradiso, dell’Abruzzo e della Calabria. Istituisce, inoltre, dieci nuove riserve naturali, rivede la disciplina della caccia e rafforza gli interventi in difesa dei boschi dagli incendi. Interviene, infine, all’Accademia dei Georgofili sul tema delle terre abbandonate e marginali, che al Censimento del 1971 erano risultate estese per oltre due milioni di ettari, quasi l’8 per cento della superficie agricola totale. I problemi della ricerca sono un suo pallino; e così il ministro riordina il settore della sperimentazione agraria, all’insegna della centralizzazione, per cogliere meglio le potenzialità produttive delle zone di montagna e di collina, non solo per accrescere i redditi agricoli ma anche per regolare il rapporto tra aree montane e aree di pianura dal punto di vista idrogeologico.

4.11.3 È in tale contesto che, in questi ultimi quarant’anni, nei territori rurali industrializzati e nelle città traboccate nelle campagne circostanti, nascono spontaneamente nuove forme di ruralità. S’interrompe l’esodo dalle campagne e si registra una lenta inversione di tendenza. All’esodo rurale incomincia a subentrare l’esodo urbano. I figli e i nipoti di chi era fuggito nei decenni precedenti dalle campagne alla ricerca di condizioni socio-economiche più appaganti scoprono che, a ricreare alcuni aspetti della società tradizionale fuori del suo contesto di miseria, le cose potrebbero andare meglio. Si affermano così stili di vita che integrano gli aspetti irrinunciabili della condizione urbana, dalla fruizione più facile delle diverse forme della conoscenza e della cultura all’adozione di modelli di abitabilità rispettosi della privacy, con le opportunità che solo i territori rurali sono in grado di offrire. Una nuova agricoltura silenziosamente introduce un correttivo di civiltà. In una globalizzazione che pare aver smarrito il senso del luogo, riemerge un’agricoltura di servizi che pochi riescono a scorgere e a valutare nel suo significato più autentico. Un’agricoltura di comunità che incrocia inediti filoni culturali e operativi presenti nei servizi sociali e sociosanitari: quelli che guardano con approccio critico e riflessivo al vecchio Stato sociale che si va dekomponendo. Un’agricoltura sociale che ricostruisce territori e comunità, sperimenta nuovi modelli di welfare, promuove inserimenti socio-lavorativi di persone svantaggiate in contesti non assistenzialistici ma produttivi. Un’agricoltura civile che reintroduce nello scambio economico il mutuo aiuto e la reciprocità delle relazioni interpersonali.

4.11.4 In tale quadro s’inscrive anche il ritorno all’invenzione di tradizioni alimentari locali. Al contrario di quanto si crede negli ambienti culturali e politici, il piacere del mangiare come veicolo di cambiamento sociale non è un’idea di Carlo Petrini e di Slow Food. È Corrado Barberis il primo ad accorgersi già a metà anni Settanta, che, in un mondo dominato da consumi di massa e dall’apertura ai mercati internazionali, accanto alla tradizionale agricoltura da sostentamento che si traduce in calorie, proteine, vitamine a prezzi sempre più stracciati, si sviluppa spontaneamente

un'agricoltura da divertimento basata sui cibi ad alto contenuto di piacere e in concorrenza con cinema, concerti e discoteche come modo di passare una serata brillante¹³⁹.

4.11.5 Le tradizioni alimentari locali vanno così assumendo diverso valore dietetico, simbolico e rituale e portano con sé una trasformazione del gusto che – per essere arricchente – dovrebbe avvenire in modo consapevole con il coinvolgimento delle comunità interessate e non sulla loro testa. Un “gusto riflessivo”, per usare la felice espressione coniata, alcuni anni fa, da Elena Battaglini rileggendo e connettendo la lezione sociologica di Anthony Giddens con quella della tradizione gastronomica mediterranea. Un gusto dinamico, inteso come la dimensione corporea, sensoriale e cognitiva dell'individuo capace di scegliere (o rifiutare) modalità, luoghi e prodotti di consumo nella mutevolezza dell'agire quotidiano. Un gusto rivolto al futuro in grado di associare le sensazioni concesse dall'esperienza della relazione con un alimento o una bevanda alle motivazioni ideali che possono indurre a sostenere determinati progetti imprenditoriali socialmente responsabili. È il caso dei prodotti dell'agricoltura sociale che, integrando tradizione e innovazione, racchiudono pratiche solidali ben riuscite.

4.11.6 Se il momento in cui avviene la rottura tra la conoscenza scientifica e la cultura agricola esperienziale e, dunque, dell'equilibrio tra visione produttivistica dell'attività agricola e visione conservativa delle risorse ambientali va collocata – come si è visto – quando viene meno progressivamente un impegno pubblico nella trasmissione del progresso tecnico e, più complessivamente, nelle politiche territoriali che guardano non solo al sostegno agli investimenti ma anche alle attività educative e di crescita culturale, da lì bisogna ripartire ricongiungendo idealmente l'impegno di quei pionieri dello sviluppo locale con quello dei protagonisti della nuova ruralità. Costruire istituzioni efficienti e legittimate dal consenso popolare che possano interagire con le comunità locali e la società civile diventa l'urgenza dell'oggi. Ed è qui forse uno dei punti di maggiore debolezza dell'enciclica, come ha ben messo in evidenza Michele Salvati. Scrive il politologo in modo sottoscrivibile: “Contrastare le tendenze spontanee al profitto da parte degli imprenditori e al benessere individuale da parte dei consumatori esige un grado di legittimità e una fiducia nella lungimiranza delle decisioni dell'autorità – da ultimo di una capacità di coercizione - che oggi sono difficilmente raggiunte anche in comunità piccole, molto colte e coese: anche in queste il conflitto è inevitabile. Ancor più è inevitabile nelle centinaia di stati in cui è frammentata l'autorità politica a livello mondiale (...): superando i confini tra stato e stato il grado

¹³⁹ C. Barberis, H. Mendras, “*L'avvenire delle campagne europee*, Franco Angeli, 1976. Il fenomeno s'inserisce nella scoperta del valore etico del piacere. Da tale angolatura, il decano della sociologia rurale italiana vede la società contemporanea alle prese con due sfide che s'intersecano. Da una parte, la famiglia è sfidata ad una nuova e più difficile sintesi tra le due istanze, l'erotica e la generativa. Dall'altra, la cucina deve conciliare gusto e nutrimento. Per dirla con Barberis (in Insor, “*Gastronomia e società*”, Franco Angeli, 1984), “*la gastronomia sta al cibo come il sesso alla prole*”. La cosa che stupisce è che in tutti i libri di Petrini e Slow Food non vengono mai citate le ricerche di Barberis e dell'Istituto nazionale di sociologia rurale (Insor). Eppure si tratta di opere che trattano ampiamente la materia su cui il movimento nato a Bra è quotidianamente impegnato. Opere progettate e realizzate, con grande rigore scientifico, quando Petrini non aveva ancora fondato la “Libera e Benemerita Associazione degli Amici del Barolo” per trasformarla, successivamente, in “Arcigola” e poi in Slow Food. Si tratta di ricerche effettuate da Barberis e dai suoi collaboratori sul campo – in migliaia di incontri con produttori e operatori sociali – e che gli attivisti e gli estimatori del movimento di Bra dovrebbero tenere in debito conto.

di fiducia nelle decisioni dall'autorità politica cala drasticamente. E drasticamente aumenta il grado di coercizione ed egemonia che gli stati più grandi e potenti debbono esercitare se vogliono raggiungere decisioni vincolanti per tutti (...). Così stanno le cose, si entra nel campo della Realpolitik, un campo totalmente alieno dalle esortazioni di Francesco¹⁴⁰.

Per concludere: il dovere e il rischio del dialogo fino in fondo

1. Parigi, una tappa rilevante di un cammino. Nessuno si attende la conclusione del percorso; molti si attendono e pretendono giustamente dei passi avanti e l'assunzione da parte degli Stati e della Società civile di impegni consapevoli, efficaci e cogenti.
2. Gli autori di questa *Lettura* di una enciclica che può rappresentare certamente una spinta rilevante a questo *Cammino di popoli, stati, movimenti e persone* – appassionante e coinvolgente – esprimono e vivono l'auspicio e la volontà di una valorizzazione di tutte le culture e tutte le convinzioni, le fedi e le religioni: la casa è comune, la sua cura è responsabilità comune di tutti.
3. L'approccio fondamentale è quello di assumere fino in fondo la visione globale dei problemi ambientali e coinvolgere l'insieme dei cittadini, per ridefinire continuamente il rapporto tra scienza, tecnologie, economia, territori, società e comunità e animando questo coinvolgimento con una permanente educazione all'interazione dei saperi.
4. Da questa angolatura, l'enciclica contiene un'impostazione aperta e fiduciosa. E potrà sicuramente essere di stimolo ad una ripresa del confronto su questioni decisive che riguardano il futuro dell'umanità, se tutti accettano, fino in fondo, l'invito all'ascolto reciproco, confrontandosi con il *dovere e il rischio del dialogo fino in fondo*. "Siamo persuasi di una fondamentale unità della famiglia umana sulla Terra (...). Facciamo appello ad ogni abitante di questo pianeta. La Terra non può essere cambiata in meglio finché non cambia la consapevolezza degli individui (...). Insieme possiamo spostare le montagne! Senza la disponibilità a correre dei rischi e a fare dei sacrifici, non ci potrà essere alcun sostanziale cambiamento della situazione". Sono le parole di un grande teologo, Hans Kung, promotore e infaticabile lavoratore – in tappe progressive e tutte coinvolgenti degli Organismi internazionali che non andrebbero disperse - per una Nuova Etica Globale.¹⁴¹

30 Novembre 2015

¹⁴⁰ M. Salvati, "Per un capitalismo consapevole", fondoambiente.it, 23 novembre 2015.

¹⁴¹ "A New Global Ethics", in: "Scontro di civiltà ed etica globale", Conferenza di Amsterdam, 1996. Scrive: "Sarebbe ridicolo voler mettere un'etica mondiale al posto della Torà, del Discorso della montagna, del Corano, della Bhagavadgita, dei Discorsi di Buddha e dei detti di Confucio. L'etica mondiale è un elementare consenso di fondo su alcuni valori vincolanti, criteri irrevocabili e atteggiamenti di fondo personali, affermati da tutte le tradizioni religiose ed etiche dell'umanità". In una azione concertata per la cura della casa comune, non possono essere dimenticate le tappe di un percorso di grande interesse: 1° Commissione internazionale sul Governo globale (sicurezza globale-interdipendenza economica-diritto internazionale-riforma dell'ONU) 1995; 2° Commissione mondiale per la Cultura e lo Sviluppo- *Our Creative Diversity* in collaborazione con ONU e UNESCO -1995; 3° Dichiarazione dell'InterAction Council –*In Search of global Ethical Standard* – Vancouver 22 maggio 1996 (commissione formata da ex presidenti e primi ministri, quali: il tedesco Helmut Schmidt, il canadese Pierre Trudeau, il messicano Miguel de la Madrid). In tutte queste tappe il teologo Hans Kung fu protagonista con il suo pensiero libero e profondo.

