

## INCLUSIVITÀ E INTEGRALITÀ A PARTIRE DA FRANCESCO E DALLA *LAUDATO SI'*. SPUNTI PROGRAMMATICI DALLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ ANTONIANUM

*Summary: This contribution aims at presenting the potential synergies among some of the research lines currently at work at the Pontifical Antonianum University. The first section focuses on the figure of Francis of Assisi, his legacy and his freshness. The Saint of Assisi has been considered, in the contemporary era, as the icon and model for the care of our common home. This image of Saint Francis stems from his own life, lived along the existential and religious axes of fraternity and minority. "Beauty", as recited by Bonaventure of Bagnoregio, proposes itself as the reference for the virtuous way of staying at the common home. The second section focuses on an array of anthropological and cultural approaches that might be a stimulating background to deepen key themes of *Laudato si'*. Here, biblical, theological, philosophical and scientific topics intertwine, and here the Franciscan tradition is put in dialogue with other tenets of Cristian thinking and contemporary culture. The third section focuses on jurisprudential perspectives. Here, the "cultural motives" sketched in the previous sections will converge on juridical developments potentially able to rule the human attitude towards the common home. The fundamental aim of this contribution is to propose a new, inclusive and integral model. Inclusive, i.e., not excluding any sector of the human life and any feature of creation. Integral, i.e., respectful of the polyhedral nature of creation and the symphonic character of its interconnected parts.*

*Sommario: Questo contributo intende presentare le possibili sinergie tra alcune linee di ricerca attualmente in corso alla Pontificia Università Antonianum. La prima sezione si concentra sulla figura di Francesco d'Assisi, sulla sua eredità e sulla sua attualità. Il Santo di Assisi è stato assunto, in epoca contemporanea, a icona e modello per la cura della casa comune. L'iconicità del Poverello sgorga dalla sua stessa vita, vissuta lungo gli assi esistenziali e religiosi della fraternità e della minorità. La "bellezza", per come cantata da Bonaventura da Bagnoregio si propone come cifra del modo virtuoso di stare alla casa comune. La seconda sezione si concentra su una serie di approcci antropologici e culturali che potrebbero costituire un sfondo stimolante per l'approfondimento delle tematiche chiave della *Laudato si'*. Qui si intrecciano tematiche bibliche, teologiche, filosofiche e scientifiche in cui la tradizione francescana è messa in dialogo con altre istanze del pensiero cristiano e della cultura contemporanea. La terza sezione si concentra sulle prospettive giurisdizionali. Qui si percepirà come i "moti culturali" tratteggiati nelle sezioni precedenti possano convergere verso sviluppi giuridici potenzialmente in grado di regolare l'atteggiamento*

*umano nei confronti della casa comune. La mira complessiva di questo contributo è quella di perorare la causa di un nuovo modello che sia inclusivo ed integrale. Inclusivo – vale a dire, che non lasci fuori nessun ambito umano e nessun aspetto della creazione. Integrale – vale a dire, che rispetti la poliedricità del creato e la sinfonicità delle sue parti interconnesse.*

## 1. Introduzione

La Lettera Enciclica *Laudato si'*, del Santo Padre Francesco<sup>1</sup>, tocca tematiche urgenti oggi per l'intera umanità e si pone esplicitamente l'obiettivo di "entrare in dialogo con tutti riguardo alla nostra casa comune" (LS 3). In quanto Enciclica papale, poi, suscita la nostra Università in maniera specifica, perché università pontificia. Dato l'incipit stesso della Lettera, essa attira in maniera speciale l'attenzione della Pontificia Università Antonianum in quanto università pontificia romana affidata all'Ordine dei Frati Minori.

Per tale ragione, è sembrato opportuno – in continuità con un *Omaggio della Pontificia Università Antonianum all'Enciclica Laudato si'*, che costituisce il fascicolo 4 del numero 91 (2016) della rivista *Antonianum periodicum trimestre* – raccogliere in questo contributo una serie di spunti provenienti dalla ricerca in corso nella nostra università. Naturalmente, questo contributo non esaurisce – né intende farlo – le discussioni, le riflessioni e le ricerche attualmente in corso in Antonianum a proposito della *Laudato si'* e delle sue implicazioni francescane (altre iniziative sono infatti rappresentate già anche solo in questo stesso fascicolo). Ciò che questo contributo intende fare è, invece, soltanto presentare le possibili sinergie tra alcuni dei tanti filoni di ricerca in corso i quali, pur in molti casi precedendo dal punto di vista cronologico la promulgazione della *Laudato si'*, trovano in questa Enciclica ulteriore stimolo e motivazione. E questo nella speranza che ciò possa contribuire alla grande sfida che la crisi ecologica pone oggi al cospetto dell'umanità tutta intera.

I contenuti che seguono sono organizzati in tre sezioni. La prima si concentra sulla figura di Francesco d'Assisi, sulla sua eredità e sulla sua

---

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Lettera Enciclica Laudato si' sulla cura della casa comune* 239, in *AAS*, CVII (2015) p. 847-945. D'ora in poi l'enciclica sarà citata con la sigla LS, seguita dal/i numero/i del/i paragrafo/i corrispondente/i.

attualità. Si evincerà dapprima come il Santo di Assisi sia stato assunto, in epoca contemporanea, a icona e modello per la cura della casa comune, evidenziando poi come questa iconicità del Poverello sia radicata nella sua stessa vita, vissuta lungo gli assi esistenziali e religiosi della fraternità e della minorità. Quindi, verrà sottolineato come la “bellezza”, per come cantata dal Dottore Serafico francescano – Bonaventura da Bagnoregio – si proponga come la cifra del modo virtuoso di stare alla casa comune.

La seconda sezione si concentrerà su una serie di approcci antropologici e culturali che potrebbero costituire un sfondo stimolante per l’approfondimento delle tematiche chiave della *Laudato si'*. Qui si intrecceranno temi biblici, teologici, filosofici e scientifici in cui la tradizione francescana è messa in dialogo con altre istanze del pensiero cristiano e della cultura contemporanea. Questi approcci intendono porsi in rapporto dinamico con le sollecitazioni provenienti dalla *Laudato si'*.

La terza sezione si concentrerà sulle prospettive giurisprudenziali. Qui si percepirà come i “moti culturali” tratteggiati nelle sezioni precedenti possano convergere verso sviluppi giuridici potenzialmente in grado di regolare l’atteggiamento umano nei confronti del bene comune per eccellenza: la nostra casa comune, appunto.

La mira complessiva di questo contributo è quella di perorare la causa di un nuovo modello che sia *inclusivo* ed *integrale*. Inclusivo – vale a dire, che non lasci fuori nessun ambito umano e nessun aspetto della creazione. Integrale – vale a dire, che rispetti la poliedricità del creato e la sinfonicità delle sue parti interconnesse.

## A. Francesco d’Assisi: eredità e attualità

### 2. Francesco icona della cura per la casa comune

*“A great spiritual democracy”*

Modello di convergenza e di inclusione, la figura di Francesco d’Assisi funge da manifesto della cura per la casa comune, prospettata dall’enciclica *Laudato si'*, che intende proclamare una convocazione, la più universale e plurale possibile, in risposta alla crisi più acuta e impellente della contemporaneità. Modello di convergenza e inclusione la più universale, Francesco d’Assisi era stato già riconosciuto e testimoniato proprio dall’impressionante e variegato numero di sottoscrittori, anche

non cattolici, che negli anni Settanta avevano sostenuto la sua candidatura a patrono dell'ecologia. Come spiega, infatti, il cardinal Silvio Oddi, sollecitato a farsi promotore dell'iniziativa presso la sede apostolica dalla Società Internazionale "Planning environmental and ecological institute for quality of life", Francesco costituisce fin dal primo affiorare della problematica ecologica il punto di convergenza di una vasta rete di organizzazioni che promuovono il rispetto dell'ambiente: "Il problema ecologico ha acquistato in questi giorni, ed in questi ultimi tempi specialmente, un'importanza, del tutto particolare, dato il carattere del problema [...] Questo spiega come in tante parti del mondo, non esclusa l'Italia, siano sorti degli organismi che si propongono di difendere la natura, sapendo di recare un grosso vantaggio all'umanità intera. Ed è proprio in occasione di questi simposi per il rispetto della natura, ai quali ho avuto il piacere di portare la voce della Chiesa in materia, che è sorta l'iniziativa di chiedere alla Santa Sede di proclamare San Francesco d'Assisi come patrono degli ecologi"<sup>2</sup>. Il 29 novembre 1979, Giovanni Paolo II con la bolla "Inter sanctos", sancisce la nomina di san Francesco a patrono dell'ecologia, riconoscendo come "tra i santi e gli uomini illustri che hanno celebrato la natura quale dono meraviglioso di Dio al genere umano" egli abbia dimostrato "un profondo apprezzamento per tutte le opere del Creatore e, quasi mosso da ispirazione divina, compose il bellissimo Cantico delle Creature, attraverso le quali, specialmente frate sole, sorella luna e le stelle del cielo, all'altissimo, onnipotente e buon Signore attribuì la debita lode, gloria, onore e ogni benedizione"<sup>3</sup>.

Modello di una inclusione convergente, Francesco viene elevato addirittura a simbolo di una "great spiritual democracy", dallo stesso Lynn White (1907-1987), che con il suo famoso articolo del 1967, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,"<sup>4</sup> scuoteva la coscienza occidentale, indicando nelle radici giudeo cristiane la causa della lace-

---

<sup>2</sup> *L'Osservatore Romano*, 23 aprile 1980.

<sup>3</sup> *Inter Sanctos*, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 [1979], 1509s. Sul fondamento francescano dell'etica ecologica, si dimostra utile la riflessione di Antonio Merino, *Francesco di Assisi e l'ecologia*, Padova, 2010.

<sup>4</sup> LYNN WHITE, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in *Science* 155, no. 3767 (10 March 1967), 1206-1207, consultabile in <[http://www.siena.edu/ellard/historical\\_roots\\_of\\_our\\_ecologic.htm](http://www.siena.edu/ellard/historical_roots_of_our_ecologic.htm)>.

rante asimmetria tra essere umano e natura<sup>5</sup>. Significativamente, infatti, White scopre la sua vocazione ecologista in oriente, quando già nel 1926 riscontra come gli operai, che a Ceylon stanno tracciando una strada attraverso la giungla, prestino insolita attenzione alla salvaguardia dei serpenti, predisponendo per essi appositi spazi verdi<sup>6</sup>. Attribuendo tale sensibilità verso le creature alla religione buddista di quei lavoratori, White critica l'intero sistema del cristianesimo occidentale, ad eccezione del solo Francesco d'Assisi, l'unico che loda Dio non solo come il Creatore dell'essere umano, ma anche come il Creatore degli animali delle piante: "worshipped a God who was the God both of squirrels and of men"<sup>7</sup>. Se lo storico della scienza occidentale trova solo in Francesco il parallelo dell'Oriente rispettoso della natura, Mohandas Karamchand Gandhi, detto il Mahatma (1869-1948) identifica invece in Francesco il cristiano inclusivo di ogni sensibilità religiosa: "Se san Francesco è l'essenza del cristianesimo, allora io sono cristiano: egli non fu un esclusivista, come molti missionari, ma un ricercatore di Dio nelle creature"<sup>8</sup>.

### *L'essere umano e l'angelo, il fuoco, il vento, il Sultano*

Sull'eccezionalità di Francesco nel panorama della tradizione cristiana anche Nikolaj Berdjaev (1874-1948) si trova d'accordo con White e Gandhi, definendo la vita del Santo umbro il più incredibile avvenimento della storia del cristianesimo dopo la vita di Cristo<sup>9</sup>. Al riconoscimento dell'originalità storico-culturale del Poverello, sottolineata dal filosofo russo, filosofi di tradizione occidentale come Friedrich Schelling (1775-1854) Max Scheler (1874-1928) e lo stesso Friedrich Nietzsche

---

<sup>5</sup> WILLIS JENKINS, *After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems*, in *Journal of Religious Ethics* 37 no.2 (2009), 285-286; Elspeth Whitney, *History, Lynn White, and Ecotheology*, in *Environmental Ethics* 15 (1993), 158.

<sup>6</sup> LYNN WHITE, *Continuing the Conversation*, in *Western Man and Environmental Ethics – Attitudes Toward Nature and Technology*, a cura di Ian G. Barbour, Boston, Mass. 1973, 55.

<sup>7</sup> WHITE, *Continuing the Conversation*, 61.

<sup>8</sup> Anthony ELENJIMITAM, *Francesco d'Assisi. Lo yogin dell'Amore universale*, Torino 1980, 32.

<sup>9</sup> BERNARD FORTHOMME, *La philosophie et la figure de François d'Assise*, in *Il Santo* 48 (2008), 174, nota 15.

(1844-1900) aggiungono la qualifica ontologica di modello di inclusione. Nei *Frammenti postumi*, Nietzsche sottolinea, ad esempio, la sua capacità di tessere una trama di comunione delicata e tenera con la vita universale (*frgmt* 11, 388)<sup>10</sup>. Più esplicito del grande critico della filosofia e della morale occidentale, Schelling prospetta invece in Francesco il superamento dell'angoscia per la perdita dell'unità della persona con la natura<sup>11</sup>. Genio della riconciliazione tra la persona e la natura si dimostra anche il Francesco di Scheler<sup>12</sup>. Per lui, il santo estingue il dualismo marcionita non solo coniugando persona e natura, ma persona e storia: questa storia, questo nostro mondo, inghiottito dalla dominazione tecnica, monetaria, comunicativa, che ignora la persona. La riconciliazione tra la persona e la natura, la persona e la storia, l'essere e il corpo individuale, con la sua dimensione sessuale e geografico-sociale, e inoltre la riconciliazione tra vita e morte, il divenire e l'immortalità. E dopo la teoria dei pesatori tedeschi, il filosofo francese Emmanuel Mounier (1905-1950), amplificando l'eco della provocazione dell'americano White, afferma: "L'essere umano non è stato creato per possedere le cose e per esercitare su di esse il proprio istinto di potenza, ma principalmente per evocarne il nome. Il suo rapporto con esse non è analogo a quello di un padrone con lo schiavo, ma quello di una fraternità fondata sulla medesima origine e il medesimo destino: il mio fratello sole, la mia sorella luna, diceva S. Francesco, non per esprimere un'euforia sentimentale, ma perché ispirato da una profonda consapevolezza metafisica. Ecco allora che la natura

---

<sup>10</sup> FORTHOMME, *La philosophie et la figure de François d'Assise*, 178.

<sup>11</sup> FORTHOMME, *La philosophie et la figure de François d'Assise*, 176.

<sup>12</sup> MAX SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Milano 2010, 156-164. Nel 1923, colpito dallo *Scritto sulla libertà* di Schelling, Scheler introduce nella seconda edizione di *Essenza e forme della simpatia* diverse pagine sulla figura di S. Francesco, considerandolo un vero spartiacque nella storia del cristianesimo, a motivo della sua riabilitazione della natura. Sugli influssi di Schelling, Harnack, Hartmann e in particolare sulla rilevanza delle pagine di Scheler su San Francesco si può consultare con frutto lo studio di GUIDO CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002, 137-147. Per un approfondimento sul rapporto tra Scheler e la tradizione francescana si dimostrano utili anche alcune pagine di Forthomme, *La philosophie et la figure de François d'Assise*, 179-194.

obbedisce e non divora più l'essere umano, che il lupo di Gubbio viene a leccare i sandali del Santo"<sup>13</sup>.

Sì, è proprio l'arte letteraria e popolare dei fioretti a ispirare i filosofi impegnati nella concettualizzazione della mistica dell'inclusione, esperita dal santo umbro. La musa dell'arte, non letteraria, ma figurativa, ispira, infatti, anche un altro filosofo francese contemporaneo, Giles Deleuze (1925-1995), che nella tavola giottesca delle stimmate, esposta al Louvre, vede il santo che gioca con l'aquilone. I raggi luminosi rappresentano le cordicelle governate dallo stigmatizzato con un tocco di bellezza, che supera ogni logica razionalistica e soprattutto ogni imperativo moralistico. Si tratta di uno slancio della libertà che si lega fraternamente al serafino alato, la singolarità umana che si apre all'alterità angelica, all'uccello di fuoco, al vento, al lupo, al Sultano<sup>14</sup>. Nelle affermazioni di Deleuze, risuona indubbiamente la nuova estetica dell'esistenza, che già Ernest Renan attribuisce alla genialità di Francesco: un'etica e un'estetica che superano una morale impastoziata nei lacci del sapere e il volere.

### *La re-ligio che fonde i contrasti dell'individualismo*

Se Francesco viene assunto a modello di inclusione e universalità da ecologisti come White, da pacifisti come Gandhi, da filosofi come Berdjaev e Deleuze, il merito di aver avviato una tale operazione deve essere però riconosciuto all'arte di pittori, scultori, cineasti e musicisti, che hanno provveduto, dal XVIII secolo in poi, a dilatare gli orizzonti semantici, culturali e sociali di un Francesco candidato a diventare icona della cura del creato. Tra i primi a trasformare in suoni e immagini la vita del santo si distingue, ad esempio, Franz Liszt, uno dei più importati musicisti del romanticismo, che tra il 1853 e il 1883, dedica proprio al *Cantico delle creature* quattordici composizioni strumentali, correlate da ampie composizioni vocali. Sul territorio francese, in cui, durante la prima metà del XX secolo, l'ispirazione francescana si dimostra maggiormente prolifica, Artur Honegger, sul testo di William Aguet, si sente sollecitato a rendere omaggio, con una opera per tenore, coro e

---

<sup>13</sup> Emanuel MOUNIER, *Responsabilités de la pensée chrétienne (1939-1940)*, in *Œuvres III*, Paris 1962, 589-590.

<sup>14</sup> GILLES DELEUZE, *Un portrait de Foucault* [1986], in *Pourparlers*, Paris 1990, 155.



orchestra, a colui per il quale “il linguaggio di Dio, degli uomini, e degli animali non aveva alcun segreto”<sup>15</sup>. All’elegia del Cantico si ispirano successivamente: nel 1932 Giorgio Federico Ghedini, nel 1940 Sante Zanon, nel 1982 Goffredo Petrassi. Passando dall’Italia alla Germania, si scoprono le magnifiche “*Laudes Creaturarum quas fecit hl. Franciscus ad laudem et honorem Dei. Sonnengesang des hl. Franziskus von Assisi*”, composte, nel 1957, del noto Carl Orff. La grande Russia offre invece al testo di Francesco le splendide interpretazioni musicali di Alfred Schmittke (1976), di Petr Eben (1989) e, soprattutto, di Sofia Gubaidulina, con la sua composizione per violoncello, coro da camera, percussioni e celesta del 1997<sup>16</sup>.

Un cenno speciale merita però l’autore dell’opera musicale più prestigiosa su Francesco di Assisi dell’ultimo cinquantennio, Olivier Messiaen, che eleva il santo umbro a icona del rapporto tra musica ed esperienza mistica, punto di incontro tra suono, voce e rumore, in una dialettica che conduce, mediante un processo catartico, fino alla gioia perfetta. Assai illuminate, al riguardo, l’esegesi che la stessa Gubaidulina offre all’operazione intrapresa da un Messiaen alla ricerca di una convergenza analoga a quella dello stesso Francesco: “Secondo me è stato un musicista insegnante non soltanto per l’Occidente, ma per noi tutti, e in tutta la sua attività io vedo soprattutto l’autenticità, la coincidenza completa tra interessi musicali e interessi religiosi”<sup>17</sup>. Per l’ammiratrice di Messiaen, però, è unicamente la poesia del cantico, espressione della coscienza religiosa di Francesco, che giunge a esprimere compiutamente l’armonica fusione della multiforme complessità del creato. La forza inclusiva della religione, dal significato etimologico di re-ligo, risiede infatti nella cifra della semplicità del cantico, che sfugge a teorizzazioni filosofiche o rigidi schemi razionalistici, permettendo di liberare lo spirito. Gubaidulina, perciò, fa declamare il nudo testo del cantico, senza appesantirlo di espressività melodiche, perché intende dare spazio al

---

<sup>15</sup> MARCO DELLA SCIUCCA, *Fede e simboli nella tradizione musicale del secondo novecento ispirata alla figura di Francesco*, in *Francesco Plurale*, a cura di Alvaro Cacciotti e Maria Melli, Milano 2015, 147.

<sup>16</sup> PIERO MOSCATELLI, *Il cantico delle creature nella musica*, Roma 1994.

<sup>17</sup> ENZO RESTAGNO, *Gubajdulina*, Torino 1991, 48.



fattore religioso, che solo ha forza unificante, che solo è liturgicamente performativo, estinguendo la deriva individualistica<sup>18</sup>.

### *Le immagini dell'etica ambientale*

Un ruolo fondamentale nella dilatazione dei linguaggi su Francesco, cantore della natura, si deve riconoscere specialmente all'arte plastico-figurativa. È in questo ambito, infatti, che negli ultimi due secoli, proprio grazie alla produzione di rappresentazioni legate all'etica della pace e dell'ambiente, si è assistito ad una evidente svolta innovativa, passando dai modelli tradizionali del Francesco in preghiera e del Francesco che abbraccia il lebbroso a quelli del Francesco e il lupo di Gubbio e Francesco e la predica agli uccelli. L'attenzione al Francesco amante della natura si riscontra non solo in rappresentazioni adatte alla devozione popolare, numericamente superiori, ma anche in quelle che esprimono una maggiore ricerca artistica. Uno snodo nel passaggio tra antiche e nuove iconografie, si riscontra, ad esempio, nell'opera di Frank Cadogan Cowper (1877-1958), *San Francesco d'Assisi e la melodia celeste*<sup>19</sup>. Sulla scia di Sabatier, che privilegia le fonti non ufficiali, Cowper inserisce l'apparizione dell'angelo musicante nel contesto di un paesaggio naturale, omettendo però il segno delle stimmate e rappresentando invece un breviario capovolto e un volo di colombe. Se nel riprodurre il tema di Francesco e l'angelo musicante, Guido Reni faceva la scelta di inserirlo in un paesaggio popolato dai tradizionali strumenti della preghiera e della penitenza, ma privo delle creature, per gli artisti della prima metà del Novecento, che si esercitano sul medesimo tema, il ricorso alle creature, a identificazione di un francescano cantore della natura diventa invece una costante irrinunciabile.

Sulla scia di Cowper, e di altri artisti inglesi, come Albert Chevalier Tayler (1862-1925), Gerardo Dottori (1884-1977), Filippo de Pisis (1896-1956), Ubaldo Oppi (1889-1942) si dimostrano nell'ambiente italiano gli esponenti più rappresentativi di questa nuova iconografia del cantore delle creature. Il pittore antropologo, poeta e diplomatico, non-

---

<sup>18</sup> DELLA SCIUCCA, *Fede e simboli*, 159-161.

<sup>19</sup> ROSA GIORGI, *San Francesco e l'arte degli ultimi cento anni. Immagini di Francesco "Plurale"*, in *Francesco plurale*, 93-94.

ché archeologo russo Nicolaj Kostantinovič (1874-1947) e il paesagista britannico, specializzato in cicli pittorici, Stanley Spencer (1891-1959) ne propongono delle interpretazioni assai personali. Spencer, in particolare, sceglie di rappresentare Francesco tra gli uccelli dell'aia, a motivo della vasta diffusione del suo messaggio di pace. Il tema dell'etica ambientale si dimostra ancora centrale negli anni Cinquanta, con Angelo Bianchini, e negli anni Settanta, con Francesco Tabusso, quindi all'inizio degli anni Ottanta con l'interessante versione del cantico di Ettore Cavelli.

### *Lo specchio della contemporaneità e delle sue aspirazioni*

La cinematografia, arte che imprime velocità alle immagini, trasformandole in storia, si distingue dalle altre forme artistiche per la propensione a scoprire in Francesco le aspirazioni della contemporaneità, e addirittura del tempo a venire. È il Francesco delle origini, della originaria fraternità con le creature, quello cui anela questa contemporaneità, che, paradossalmente, Carlo Bo qualifica come l'epoca più "rumorosamente antifrancescana"<sup>20</sup>. Nel 1950, con *Francesco giullare di Dio*, Rossellini mette in scena la *naïveté* delle origini francescane, auspicando che fungesse da pungolo per l'uomo soggiogato dal primo consumismo: "Ripropongo oggi certi aspetti del francescanesimo primitivo mi pare sia la cosa che meglio risponde alle aspirazioni profonde e ai bisogni dell'umanità che, per aver dimenticato la lezione del Poverello, schiava dell'ambizione di ricchezza, ha perduto persino la gioia di vivere"<sup>21</sup>.

Il timbro delle origini rappresentate con le immagini della semplicità agreste si oppone nella cinematografia rosselliniana alla corsa al progresso tecnologico, urbanistico e economico, caratterizzante il dopoguerra europeo e americano. Le origini, ideale senza tempo e quindi sempre contemporaneo, squisitamente contemporaneo, costituiscono la vera dirompenza del personaggio Francesco anche per Liliana Cavani: "Francesco non è datato, è attuale in tutte le epoche; la sua convinzione, così affascinante e così tenerissima, di poter vivere il vangelo alla lettera mi affascina. È come se dicesse a tutti che sì... è possibile. Io sono rimasta

<sup>20</sup> CARLO BO, *Se tornasse San Francesco*, Urbino 1982.

<sup>21</sup> GIANNI RONDOLINO, *Rossellini*, Torino 1989, 179.

colpita dalla bellezza della sua esperienza. Francesco diventa, per me, la chiave di lettura della bellezza: è come se mi facesse capire che solo attraverso la bellezza della persona completa si può trovare l'empatia con le altre creature [...] Francesco non è un uomo del passato, forse non è neanche attuale, è futuro"<sup>22</sup>.

Anche la riscoperta protestante di Francesco si dimostra segnata da una nostalgia, come l'affiorare della consapevolezza che quanto realizzato da Francesco sia infondo del tutto irrealizzabile per l'uomo moderno: utopico, di un'utopia originaria di assoluta ma, purtroppo, inattuabile bellezza. Se ai romantici di tradizione cattolica, quali Johann Görres (1776-1848), Frédéric Ozanam (1813-1853) e François-René de Chateaubriand (1768-1848), si devono i preliminari del Francesco affascinato dalla bellezza del creato e artefice della lirica spirituale del Cantico, "le plus beau morceau de poésie religieuse depuis les Évangiles, l'expression la plus complète du sentiment religieux moderne"<sup>23</sup>, la presentazione del Santo nell'ottica primigenia delle origini, il Santo che decifra il linguaggio del creato, ammansisce le belve, attinge dal cuore della creazione l'armonia perduta è merito però di figure liminari come Hermann Hesse (1877-1962), Gilbert Chesterton (1874-1936) e Rainer Rilke (1875-1926).

Questa riscrittura edenica di Francesco trova poi seguaci nei vari Dino Campana (1885-1932), Alberto Savinio (1891-1952), Nicola Moscardelli (1894-1943), Sandro Onofri (1955-1999) e nel variegato filone popolare, concordi nell'indicare in Francesco l'Adamo delle origini, del compimento finale e, perciò, di tutti i tempi: il rivelatore dell'essenza religiosa del mondo e della fraternità universale delle creature, che incanta la contemporaneità attanagliata dalla crisi ecologica<sup>24</sup>. Francesco è il modello dell'utopia rivoluzionaria per lo stesso Lenin, che morente traccia un bilancio della sua vita: "Senza dubbio è stato necessario libe-

---

<sup>22</sup> SANDRA MIGLIORE, *Francesco patrono dell'ecologia: riflessioni intorno alla "forza di contemporaneità" del messaggio francescano*, *Antonianum* 91 (2016), 974 nota 40 e 41.

<sup>23</sup> ERNEST RENAN, *François d'Assise, Étude historique d'après le Dr. Karl Hase*, pubblicato prima in *Journal des Débats* 20-21 août 1866, quindi, in una nuova edizione ampliata: *Études d'histoire religieuse. Suivi de Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris 1992, 525.

<sup>24</sup> MIGLIORE, *Francesco patrono dell'ecologia*, 969-970.

rare un gran numero di gente schiava; ma il nostro metodo ha finito per generare altre schiavitù e massacri spaventosi; sai che sono malato terminale [...] perciò è troppo tardi per cambiare. Avremmo avuto bisogno di dieci Francesco d'Assisi; dieci Francesco d'Assisi e avremmo slavato la Russia"<sup>25</sup>.

### *Il nuovo taumaturgo*

Modello di convergenza e di inclusione, Francesco lo è anche, e forse innanzitutto, per la sua fama popolare. Al Francesco popolare e contemporaneo si rifà infatti anche papa Giovanni Paolo II, quando, nel 1986, ad Assisi, per l'incontro di preghiera per la pace, aperto a un ventaglio assai ampio di rappresentanti delle religioni, sceglie di recitare la preghiera semplice<sup>26</sup>, testo che non troviamo tra gli scritti dell'assisiato, pur essendo ispirato all'ideale di fraternità universale da lui promosso<sup>27</sup>. Alla stessa preghiera semplice ricorre, nel 1994, durante un incontro di preghiera per la pace analogo a quello del 1986, anche Mario Soares, capo di stato portoghese, socialista, laico, oppositore della dittatura salazariana, che svela un altro particolare interessante della popolarità del Santo. Dichiarò, infatti, che era stata sua madre, terziaria francescana, ad avergli insegnato quella preghiera fino a fargliela imparare a memoria. La convergenza e l'inclusione di Francesco, manifestano perciò una latitudine interclassista, oltre che transculturale e interreligiosa<sup>28</sup>.

Le immagini di 'Francesco e il lupo di Gubbio' e di 'Francesco che predica agli uccelli', che gli stessi protestanti tedeschi da oltre un secolo inseriscono ormai senza remore anche nella letteratura per bambini, forgiarono l'immagine di un taumaturgo altrettanto popolare dei taumaturghi tradizionali, ma adatto alla contemporaneità. Non sin tratta più del

<sup>25</sup> LENIN, *Scritti su Tolstoj*, traduzione di Luana Salvarani, Napoli 2017.

<sup>26</sup> CHRISTIAN RENOUX, *La prière pour la paix attribuée à saint François, une énigme à résoudre*, Paris 2001 (ed. italiana, Padova 2003).

<sup>27</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti delle chiese cristiane e comunità ecclesiali e delle religioni mondiali convenuti in Assisi*, 27 ottobre 1986, in <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19861027\\_prayer-peace-assisi.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi.html)>.

<sup>28</sup> MARCO BARTOLI, *San Francesco e le religioni. Una testimonianza*, in *Francesco plurale*, 200 e nota 3.

taumaturgo che guarisce da febbri malariche, come Salvatore da Horta, oppure del taumaturgo che fa ritrovare gli oggetti smarriti, come Antonio da Padova, bensì del taumaturgo che guarisce le lacerazioni sociali, ammansendo l'aggressività dei terrorismi, o del taumaturgo che apre alla riconciliazione con il creato, svelando il linguaggio della comunione. La scelta della preghiera semplice, prodotto della contemporaneità popolare, viene assunta anche dall'Unione commercianti milanesi, che pochi anni prima (1979) dell'incontro di Assisi (1986), decidono di far affrescare la loro chiesa, collocata fuori porta Vercelliana, con un ciclo pittorico dedicato al loro patrono, San Francesco<sup>29</sup>.

La figura di Francesco non si dimostra quindi solo istruttiva, bensì esemplare, e addirittura performativa, fecondando l'immaginario dei suoi interpreti, nutrendone lo stesso anelito alla trasformazione della storia, il desiderio di un ritorno alle origini, di una svolta, che di fronte all'attuale crisi della cura per la casa comune, se non fosse epocale sarebbe assolutamente inutile. Lo studio delle interpretazioni della figura di Francesco, espresse dalla contemporaneità, fornisce perciò strumenti artistici, figurativi, e musicali per costruire una vera scena teatrale auspicabilmente performativa.

## 2. Fraternità e minorità nella vita di Francesco d'Assisi

L'esemplarità della figura di San Francesco non si svela solamente nelle correnti culturali contemporanee. Al contrario, tale esemplarità si da solamente perché radicata nella vita stessa del Santo di Assisi e nelle esperienze che l'hanno resa così eloquente.

Infatti, fu il totale cambiamento di vita e di modo di pensare che l'esperienza dei lebbrosi produsse in Francesco d'Assisi a fare di lui un uomo rinnovato perché scoprì la sua nuova identità nell'essere "fratello" e "minore". Essere fratello di tutte le creature, non solo degli uomini e delle donne, ma di tutti gli esseri che hanno la loro origine dall'unico Creatore. Francesco è davvero il fratello universale, che con tutti gli esseri instaura relazioni orizzontali di rispetto, di cura, di custodia e di attenzione. Francesco non si pone mai sopra gli altri, non domina, non esercita un potere ed una supremazia, né sui fratelli uomini né sulle so-

---

<sup>29</sup> GIORGI, *San Francesco e l'arte degli ultimi cento anni*, 97-98.

relle creature. Piuttosto vuole essere loro sottomesso: ed è questo suo atteggiamento esistenziale che lo caratterizza come “minore”. Fraternità e minorità sono concetti astratti: sarebbero parole vuote se non ci fossero persone che vivono da fratelli e da minori. Francesco supera l’esortazione di san Pietro «Siate sottomessi, per amor del Signore, a ogni umana istituzione: al re, come al sovrano» (1Pt 2,13), auspicando e annunciando la sottomissione e l’obbedienza «non soltanto ai soli uomini, ma anche a tutte le bestie e alle fiere» (*Saluto alle virtù* 17). Pur avendo ben presente la dignità e la grandezza dell’uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, Francesco è pure consapevole della dignità di tutte le altre creature che, provenendo dallo stesso Creatore, hanno con lui un rapporto obbedienziale superiore a quello dell’uomo. Così Francesco si esprime nella *Ammonizione* 5: «Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, poiché ti ha creato e formato a immagine del suo Figlio diletto secondo il corpo e a similitudine di lui secondo lo spirito. E tutte le creature, che sono sotto il cielo, per parte loro servono, conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te. E neppure i demoni lo crocifissero, ma tu insieme con loro lo hai crocifisso, e ancora lo crocifiggi quando ti diletta nei vizi e nei peccati. Di che cosa dunque puoi gloriarti?». L’uomo, nella sua libertà creaturale, ha compiuto verso il suo Creatore ciò che le altre creature non possono commettere: il tradimento, il rifiuto, la negazione di Colui da cui ha ricevuto la vita. L’uomo, pertanto, può esercitare la signoria sul creato perché Dio lo rende partecipe del suo essere Signore; ma non può, tuttavia, esercitare il dominio e la supremazia sugli altri esseri creati. Francesco afferma che «Mai dobbiamo desiderare di essere sopra gli altri, ma anzi dobbiamo essere servi e soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio» (*Seconda Lettera ai fedeli*, 47), quel Dio che è destinatario della lode da parte di tutte le creature (cfr. *Cantico delle creature*), a cui «ogni creatura che è nei cieli, sulla terra, nel mare e negli abissi, renda lode, gloria, onore e benedizione, poiché egli è la nostra virtù e la nostra fortezza, lui che solo è buono, solo altissimo, solo onnipotente, ammirabile, glorioso e solo è santo, degno di lode e benedetto per gli infiniti secoli dei secoli» (*Seconda Lettera ai fedeli*, 61-62).

Gli scritti di Francesco che testimoniano il suo rapporto obbedienziale con le creature hanno un’eco nei racconti agiografici dedicati al santo, in cui si narrano i suoi atteggiamenti e le sue azioni nei confronti

della creazione. Vi è una reciproca illuminazione tra scritti di Francesco e *Vite* redatte per san Francesco. Tommaso da Celano afferma:

«Il beatissimo servo di Dio, Francesco, che era uomo pieno di ardente amore e nutriva grande pietà e tenero amore anche per le creature inferiori e irrazionali [...] cominciò a invitare tutti i volatili, tutti gli animali, tutti i rettili e anche le creature inanimate a lodare e amare il Creatore, poiché ogni giorno, invocando il nome del Signore, si accorgeva per esperienza personale quanto gli fossero obbedienti» (*Vita del beato Francesco*, 58).

L'invito del santo è coerente: le creature, anche quelle inanimate e irrazionali, devono lode al loro Creatore del quale riflettono, ciascuna per quanto può, un segno della sua bontà. Un altro testo dello stesso Tommaso è ancora più esplicito e lucido nel descrivere la sensibilità del santo di Assisi nei confronti delle creature:

«Chi potrebbe descrivere il suo ineffabile amore per le creature di Dio e con quanta dolcezza contemplava in esse la sapienza, la potenza e la bontà del Creatore? Proprio per questo motivo, quando mirava il sole, la luna e le stelle del firmamento, il suo animo si inondava di indicibile gaudio. O pietà semplice e semplicità pia! Perfino per i vermi sentiva grandissimo affetto, perché aveva letto che del Salvatore è stato detto: *Io sono verme e non uomo*; perciò si preoccupava di toglierli dalla strada nascondendoli in luogo sicuro, perché non fossero schiacciati dai passanti. E che dire delle altre creature inferiori, quando sappiamo che, durante l'inverno, si preoccupava addirittura di far preparare per le api miele e ottimo vino perché non morissero di freddo? Magnificava con tale lode a gloria di Dio la loro laboriosità ingegnosa e la finezza d'istinto, e trascorreva il più delle volte un giorno intero a lodare quelle e tutte le altre creature. Come un tempo i tre fanciulli gettati nella fornace ardente invitavano tutti gli elementi a lodare e glorificare il Creatore dell'universo, così quest'uomo, ripieno dello spirito di Dio, non si stancava mai di glorificare, lodare e benedire, in tutti gli elementi e in tutte le creature, il Creatore e Reggitore di tutte le cose» (*Vita del beato Francesco*, 80).

L'affermazione finale di questo passo del celanese ci offre l'esatta ermeneutica del *Cantico delle creature* composto dal santo: un invito alla lode di Dio modellato sul testo biblico del libro di *Daniele* 3,52-90, nel



quale la creazione tutta è invitata a rendere lode al suo creatore. Il *Cantico* di Francesco ha solide radici bibliche e teologiche, poiché la sua prospettiva nei rapporti con il creato è la prospettiva di Dio dal quale ogni cosa proviene e per il quale ogni cosa resta in vita.

È ancora la *Vita del beato Francesco* a far luce sulla fraternità cosmica del santo che in ogni essere creato, dagli astri ai fiori, coglieva un segno della presenza e della bontà del Creatore:

«E quale estasi pensi gli procurasse la bellezza dei fiori quando ammirava le loro forme o ne aspirava la delicata fragranza? Subito rivolgeva l'occhio del pensiero alla bellezza di quell'altro Fiore il quale, spuntando luminoso nel tempo della fioritura dalla radice di Iesse, con il suo profumo richiamò alla vita migliaia e migliaia di morti. Se vedeva distese di fiori, si fermava a predicare loro e li invitava a lodare il Signore, come esseri dotati di ragione; allo stesso modo le messi e le vigne, le pietre e le selve e le belle campagne, le acque correnti e i giardini verdeggianti, la terra e il fuoco, l'aria e il vento, con semplicità e purità di cuore invitava ad amare e a lodare spontaneamente il Signore. E finalmente chiamava tutte le creature con il nome di fratello e sorella, intuendone i segreti in modo mirabile e noto a nessun altro, perché aveva conquistato la libertà della gloria riservata ai figli di Dio. E ora in cielo, o buon Gesù, ti loda con gli angeli colui che sulla terra ti predicava degno di amore a tutte le creature» (*Vita del beato Francesco*, 81).

L'amore di Francesco per il Creatore diventava amore per le creature. Ciò lo portava a comportarsi di conseguenza, e a vivere questo legame obbedienziale fatto di cura, rispetto e protezione. Dobbiamo ancora alla penna di Tommaso da Celano la narrazione di come concretamente Francesco voleva che ci si comportasse con le creature:

«Quando i frati tagliano legna, proibisce loro di recidere del tutto l'albero, perché possa gettare nuovi germogli. E ordina che l'ortolano lasci incolti i confini attorno all'orto, affinché a suo tempo il verde delle erbe e lo splendore dei fiori cantino quanto è bello il Padre di tutto il creato. Vuole pure che nell'orto un'aiuola sia riservata alle erbe odorose e che producono fiori, perché richiamino a chi li osserva il ricordo della soavità eterna» (*Memoriale*, 165).

Dalla *Compilazione d'Assisi* 88, sappiamo, inoltre, che «quando si lavava le mani, sceglieva un posto dove poi l'acqua non venisse pestata con i piedi». Il rispetto per le creature si fa in lui prassi di vita, una forma di tutela e di cura semplici e quotidiane, riflesso dell'amore e del rispetto che Francesco aveva per il Signore Dio, Creatore di tutte le cose.

Negli ultimi anni di vita, provato dalla malattia e dalla cecità, il ricordo delle creature contemplate e custodite diventa per Francesco un canto di lode che, oltre a benedire il Creatore, diventa un inno di gratitudine per le creature stesse che possono consolare e beneficiare il suo animo e il suo corpo. Le ragioni per la composizione del *Cantico delle creature* vengono ulteriormente spiegate dalla *Compilazione d'Assisi* 83 che riporta le parole stesse del santo:

«Voglio quindi, a lode di lui e a mia consolazione e per edificazione del prossimo, comporre una nuova lauda del Signore riguardo alle sue creature. Ogni giorno usiamo delle creature e senza di loro non possiamo vivere, e in esse il genere umano molto offende il Creatore. E ogni giorno ci mostriamo ingrati per questo grande beneficio, e non ne diamo lode, come dovremmo, al nostro Creatore e datore di ogni bene».

Chi offende le creature offende il Creatore, chi le ama, ama colui che le ha poste in essere. Chi le possiede come padrone non prendendosene cura si appropria di ciò che non è suo: non appropriazione, restituzione attraverso la lode, custodia e amorevole premura sono gli atteggiamenti che Francesco vive nei confronti delle creature, segno e riflesso della bontà e della bellezza del Creatore, «Altissimu, onnipotente, bon Signore» (*Cantico delle creature* 1).

### **3. La bellezza come modo di stare nella casa comune: da Bonaventura alla *Laudato si'***

La vivacità del pensare francescano si riscontra anche nell'attualità del pensiero degli antichi seguaci di San Francesco, fra i quali spicca certamente, per ampiezza e profondità di riflessione, Bonaventura da Bagnoregio. Non a caso, nella *Lettera Enciclica Laudato si' sulla cura della casa comune*, il Santo Padre Francesco presenta aspetti chiave del pensiero di Bonaventura alla considerazione di tutti, mostrando in tal modo la sua attualità. Infatti, Papa Francesco non solo cita il Dottore Serafico

per affermare il fondamento trinitario dell'atto creativo, ma lo presenta come un autore che ha la capacità di porre delle sfide all'uomo contemporaneo. Dice il Santo Padre:

«San Bonaventura arrivò ad affermare che l'essere umano, prima del peccato, poteva scoprire come ogni creatura testimonia che Dio è trino. Il riflesso della Trinità si poteva riconoscere nella natura quando né quel libro era oscuro per l'uomo, né l'occhio dell'uomo si era intorbidato. Il santo francescano ci insegna che ogni creatura porta in sé una struttura propriamente trinitaria, così reale che potrebbe essere spontaneamente contemplata se lo sguardo dell'essere umano non fosse limitato, oscuro e fragile. In questo modo *ci indica la sfida di provare a leggere la realtà in chiave trinitaria*» (LS 239, corsivo nostro).

Contemplare Dio nella nostra casa comune è davvero una grande sfida perché si tratta di imparare a guardare nel modo giusto. Per Bonaventura, guardare con attenzione presuppone osservare correttamente, profondamente, per scoprire la bellezza che tutte le creature hanno in sé stesse per il solo fatto di esistere, cioè, di essere state create dalla Trinità, che è *summe pulchrum*. Leggere la realtà in chiave trinitaria, allora, significa essere in grado di contemplare la sua bellezza.

La cifra della bellezza possiede in sé stessa la capacità di stabilire un collegamento tra gli esseri umani, per questo il pensiero estetico bonaventuriano interpella fortemente la sensibilità e la riflessione attuale<sup>30</sup>, perché può aiutare a «prestare attenzione alla bellezza e amarla» in modo tale da «uscire dal pragmatismo utilitaristico» (LS 215) che soffoca la società contemporanea.

Un elemento importante da sottolineare è il fatto che Bonaventura accentua la gratuità della bellezza. In effetti, essa è concepita come un dono divino che si comunica a tutte le creature e di conseguenza, esse sono belle per il solo fatto di esistere. Questa caratteristica del suo pensiero può illuminare la tensione che spesso esiste tra la bellezza e l'utilità

---

<sup>30</sup> A tale proposito vale la pena di segnalare i seguenti riferimenti bibliografici. ARIAS RUEDA J., *El conocimiento de lo bello desde una perspectiva estética de la sensibilidad trascendental, en los capítulos VI y VII del Itinerarium mentis in Deum de San Buenaventura*, in *Franciscanum*, 130-132 (2002) p. 137-220. HANS URS VON BALTHASAR, *Bonaventura*, in *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. II, Ed. Jaca Book, Milano,

di una cosa, che sta assumendo proporzioni sempre più drammatiche nel campo dell'ecologia. Di fatto, che un bosco o una foresta siano belli non giustifica più la loro esistenza, ma spesso, troppe volte per dire la verità, la bellezza viene sacrificata sull'altare del profitto economico.

Inoltre, il pensiero estetico bonaventuriano offre una parola efficace sulla bellezza che scaturisce dalla diversità, in un mondo segnato da numerosi processi di globalizzazione che, nei loro aspetti meno positivi, tendono a diminuire tutti i tipi di differenze o, per lo più, a guardarli con sospetto e diffidenza.

La concezione bonaventuriana della bellezza, intesa nel senso profondo e dinamico di *via pulchritudinis*, propone numerosi elementi che possono arricchire la riflessione contemporanea su tale argomento, e allo stesso tempo, offre preziose indicazioni per imparare a contemplarla ed amarla, come sollecita l'enciclica *Laudato si'*:

«Se noi ci accostiamo alla natura e all'ambiente senza questa apertura allo stupore e alla meraviglia, se non parliamo più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, i nostri atteggiamenti saranno quelli del dominatore, del consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati. Viceversa, se noi ci sentiamo intimamente uniti a tutto ciò che esiste, la sobrietà e la cura scaturiranno in maniera spontanea» (LS 11).

Ecco perché è non soltanto possibile, ma chiaramente auspicabile stabilire un dialogo fruttuoso tra le tematiche proposte dall'enciclica *Laudato si'*, la teologia estetica del Dottore Serafico e le preoccupazioni

---

1985, p. 237-325. DE BRUYNE E., *Études d'Ésthétique Médiévale*, vol. III, De Tempel Tempelhof, Brugge, 1946. ANDREA DI MAIO, *Tracce e spunti bonaventuriani nella Laudato si'*, in *Antonianum*, XCI (2016) p. 819-857. FAJDECK B., *La bellezza secondo San Francesco alla luce degli opuscoli di San Bonaventura*, in *Vita Minorum*, 2 (1993) p. 129-139. INGHAM M., *Rejoicing in the works of the Lord: Beauty in the Franciscan tradition*, Franciscan Institute Publications, New York, 2009. LEÓN SANZ I., *El arte creador en san Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza*, EUNSA, Pamplona, 2016. M. PARODI, *Bellezza, armonia, proporzione da Agostino a Bonaventura*, in *Doctor Seraphicus*, 54 (2007) p. 93-109. ORLANDO TODISCO, *Dimensione estetica del pensare bonaventuriano*, in *Doctor Seraphicus*, 54 (2007) p. 17-75.

e i desideri di bellezza, verità e bontà insiti, in modi e forme diverse, nel cuore umano.

## B. Approcci antropologici e culturali

### 4. Dal dominio dispotico alla sostenibilità

Nonostante la potente innovazione rappresentata da San Francesco, amplificata dai suoi seguaci, e ripresa in parte significativa della cultura contemporanea, l'uomo rispetto al creato può assumere atteggiamenti diversi, che si dispiegano entro due estremi. Uno corrisponde alla *cura* e alla *custodia* del giardino a lui affidato e proviene dalla Sacra Scrittura, che radica la concezione francescana, come abbiamo visto sopra. L'altro, invece, è dato dal *governo dispotico* esercitato sul medesimo giardino, come indicato a più riprese dalla *Laudato si'* (si veda sotto, nota 33).

La *cura* e la *custodia* del giardino rientrano in un ruolo biblicamente ricco di significati, in quanto esprimono non solo una mansione, ma indicano pure la fiducia riposta nell'uomo da Dio e la sua signoria sull'intera creazione: "Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse" (*Gn* 2,15).

Da questa breve affermazione è possibile scorgere come nella Bibbia il rapporto dell'uomo con il mondo, affidato alla sua *cura*, costituisca un legame primario. In questo rapporto, attraverso l'esercizio del lavoro, l'uomo congiunge l'intelligenza alla tecnica e continua nella storia lo sviluppo della creazione di Dio, divenendo così suo "speciale" collaboratore. La *custodia* del creato è una mansione alta, che implica un governo responsabile. L'uomo, nella *cura* di questo rapporto, è chiamato a condividere con l'intera famiglia umana «quella casa comune che è la terra», prefigurata dall'immagine del giardino<sup>31</sup>. Solo nella condivisione, l'uomo travalica la propria solitudine e, superando le tensioni egoistiche nell'accoglienza dell'altro, sperimenta un'ulteriore verità su di sé: «non è bene che l'uomo sia solo».

Riconosciamo in tal modo che la dimensione sociale è una sua prerogativa ineludibile, almeno secondo l'antropologia che scaturisce dalla

---

<sup>31</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* 2008, 6.

rivelazione. Infatti, nella *Gaudium et spes* (GS), è specificato con chiarezza che:

La vita sociale non è qualcosa di estraneo all'uomo, ma l'uomo cresce in tutte le sue capacità e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli (GS 25,1).

Tuttavia, la socialità, all'interno di una crescita umana armonica ed equilibrata, non può eludere il primigenio legame che il Creatore affida all'uomo, ossia il rapporto con il giardino. In tal modo, la relazione con il creato è annoverabile all'interno di quella che possiamo definire come socialità *integrale* dell'uomo, in modo da non intenderla come una relazione secondaria, afferente all'ambito delle possibili attenzioni. Difatti, il mondo, nel piano creazionale, è teso verso l'unità e la mutua interdipendenza dei suoi abitanti, mediante una necessaria solidarietà e nel rispetto della creazione (Cf. GS 4). Così, nell'esercizio della *custodia* e della *cura* del giardino, ciascun uomo è chiamato a limitare il proprio desiderio di espansione, il quale, se privo di controllo, può colorarsi di disprezzo e rifiuto non solo nei confronti dell'altro, ma anche nei confronti del creato. È sempre attuale, infatti, come paradigma del degrado dei rapporti interpersonali, la parabola del ricco Epulone, cieco al bisogno di Lazzaro suo prossimo. Tuttavia, è bene ricordare come la noncuranza o indifferenza travalichi la sfera interpersonale e tocchi lo stesso rapporto con la creazione, poiché i due aspetti relazionali sono profondamente interconnessi nella visione di socialità *integrale*, di cui sopra.

In questo modo, il fine indicato da Dio all'uomo ed espresso laconicamente nel *governo* del giardino è un traguardo alto. Esso si traduce nella condivisione della casa comune - la terra - con l'intera famiglia umana. Si tratta di una meta che richiede un impegno perseverante nella definizione di un equilibrio personale mai statico e mai definitivamente raggiunto. L'equilibrio di ogni persona riguarda non solo il rapporto con il creato e con gli altri, ma interessa lo stesso rapporto con Dio. Sono, infatti, queste le polarità che l'uomo è chiamato ad armonizzare secondo una visione integrale della sua esistenza: le relazioni dell'essere umano col mondo, con gli altri e con Dio<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. LS 66, nella quale sono presentate le tre relazioni fondamentali. Risulta anche interessante confrontare le tre relazioni fondamentali della LS con le quattro

Se questo costituisce l'alto compito affidato da Dio all'uomo, non possiamo non riconoscere il crescente dilagare sul piano culturale di un atteggiamento ad esso opposto, che confluisce nell'esercizio di un *dominio dispotico* sulla creazione e i suoi beni. Il *dominio dispotico* è un'espressione usata in modo ricorrente da papa Francesco nella *Laudato si'*. La usa esplicitamente ai numeri 83 e 200; ma il Pontefice parla ancora di *dominio*, declinandolo alla tecnica, all'economia e alla stessa vita dell'uomo, ben altre 13 volte<sup>33</sup>. L'insistenza su questo atteggiamento sottolinea la sua diffusione e la sua presenza poliedrica nella cultura contemporanea. Infatti, è un atteggiamento ampiamente condiviso, fino al punto di costituire un vero e proprio stile di vita.

Il ripetuto richiamo di questo atteggiamento da parte del Pontefice ha anche un'ulteriore motivazione: è indicato come causa remota delle profonde *crepe* che oggi affliggono la nostra *casa comune*. Al governo dispotico papa Francesco contrappone, sin dall'inizio dell'enciclica, la minorità e l'austerità di san Francesco d'Assisi, atteggiamenti capaci di rispettare una mutua appartenenza, dissipando inoltre ogni sterile formalismo; egli ribadisce infatti che la minorità e l'austerità “[n]on erano un ascetismo solamente esteriore, ma qualcosa di più radicale: una rinuncia a fare della realtà un mero oggetto di uso e di dominio” (LS 11). Nell'enciclica, vediamo così recuperata l'unione tra la dimensione spirituale e il rapporto con il creato, sanando quella frattura tra vita credente (o vita spirituale) e relazione temporale che ha contraddistinto per un tratto abbastanza lungo la vita ecclesiale, dando vita ad una spiritualità non incarnata nella storia.

Di questa separazione, non ancora del tutto superata, non ci parla solo la *Laudato si'*, quando ricorda che l'ambiente umano e quello naturale si degradano insieme (cf. LS 48). Ma lo stesso Concilio Vaticano II, cinquant'anni prima, nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, raccoglieva le spinte per un nuovo rapporto tra Chiesa e mondo, segnando nel contempo un considerevole punto di arrivo, non come traguardo definitivo, ma come punto di partenza di una Chiesa rinnovata nella sua appartenenza al mondo.

---

indicate, molte anni prima da Giorgio LA PIRA, *Premesse della Politica e Architettura di uno Stato democratico*, LEF, Firenze 1945, 32.

<sup>33</sup> Cf. LS 11, 67, 64, 82, 104, 106, 108, 109, 116, 155-189, 220, 222.



Con la *Gaudium et spes* i Padri conciliari hanno inteso superare proprio il binomio *Chiesa-Mondo* nella visione disgiuntiva. In vero, la tensione a ridurre all'unità il dualismo *mondo-Dio* e a ristabilire una nuova e sana armonia della religione con la vita è stato lo sforzo compiuto, in modo particolare, in seno alla teologia delle realtà terrestri e alla svolta antropologica<sup>34</sup>. Una teologia che si collocasse su questo versante era invocata da coloro che volevano comprendere il significato profondo, reale e autentico, delle realtà temporali che circondano la vita di ogni uomo e da Lui trasformate. Uno dei promotori di questa nuova sensibilità, Gustave Thils, affermava a riguardo:

Certamente la Chiesa ha sempre proposto una concezione del mondo, ma il tempo ha potuto congelare certe formule in una immobilità tale che i cristiani non vi hanno più trovato la «rivelazione» meravigliosa che avrebbe dovuto e potuto dar loro la scossa intellettuale desiderata<sup>35</sup>.

Il monito della *Laudato si'*, volto a recuperare un'attenzione viva verso la causa ambientale per ridurre la dilagante *iniquità planetaria*, è da collocare all'interno di questo fecondo alveo di riflessione.

Così, per ogni cristiano viene oggi ribadito nuovamente che non è più possibile separare la relazione con Dio, sulla quale si fonda la fede, dalla relazione con il mondo e con gli altri. I risultati di tale doppiezza, purtroppo, sono confluiti nel novero delle azioni che hanno determinato il profondo degrado del pianeta e la progressiva rarefazione dell'altro dall'orizzonte personale, sintomo dell'individualismo imperante.

Il mondo è un importante luogo teologico, che, seppur trascurato in un passato recente dagli stessi credenti come prima accennato, è stato colto sin dall'antichità nel suo legame con Dio da uomini di grande sensibilità spirituale, come san Francesco. Questi ne diviene addirittura un illustre cantore nel *Cantico delle creature*.

---

<sup>34</sup> Teologia elaborata già a partire dagli anni '40, soprattutto nell'area di lingua francese, ad opera di teologi e di pensatori quali: Gustave Thils, M. Dominique Chenu, Yves Congar e Emmanuel Mounier. Si veda G. THILS, *Teologia delle realtà terrene*, Edizioni Paoline, Alba (CN) 1968, 31-76.

<sup>35</sup> THILS, *Teologia delle realtà terrene*, 36.

Papa Francesco, accogliendo questa fecondità proveniente dal passato<sup>36</sup>, invita ogni essere umano ad acquisire un nuovo sguardo sul creato, quando ricorda:

L'universo materiale è un linguaggio dell'amore di Dio, del suo affetto smisurato per noi. Suolo, acqua, montagne, tutto è carezza di Dio (LS 84).

Il *governo dispotico* assunto dall'uomo nei confronti della *casa comune* obnubila il suo sguardo nei confronti della creazione, divenendo la causa originante della sciagura ambientale che, purtroppo, oggi affiora in modo incontrovertibile sia nella biosfera che nell'intero ecosistema.

Il *governo dispotico*, oltre ad essere l'origine delle tante *crepe* inferite alla *casa comune*, è anche una causa rilevante dell'ingiustizia sociale che pervade la comunità internazionale. Purtroppo, ancora una volta, il prezzo delle conseguenze di un siffatto stile di vita, esercitato principalmente dai paesi industrializzati, è pagato soprattutto dalle popolazioni meno agiate, le quali vivono in sistemi economici poco sviluppati, fondati prevalentemente sulla pesca e sull'agricoltura. Entrambe queste attività sono messe a repentaglio dall'aumento della temperatura dell'acqua e dall'atmosfera, come da una pesca industriale indiscriminata, condotta unicamente a fini commerciali, che distrugge quotidianamente fauna ittica in maniera spesso irreparabile.

Le stesse falde acquifere sono compromesse dall'attività estrattiva promossa dai paesi più ricchi in Stati dove, a causa dell'arretratezza, mancano regolamentazione e controlli sufficienti (cf. LS 29). Non manca poi, nell'uso dispotico delle risorse, l'azione della produzione industriale, con l'utilizzo ampio di solventi e prodotti chimici, riversati puntualmente in torrenti e fiumi, che progressivamente desertificano i territori che attraversano. Il problema dell'acqua rappresenta un *punctum dolens* particolarmente drammatico nel futuro prossimo ed investe intere popolazioni, nelle quali soprattutto i bambini si ammalano e muoiono per mancanza di acqua potabile. Sono queste alcune delle *crepe* denunciate dal Pontefice e connesse agli stili di vita dei paesi maggiormente progrediti e promotori del *governo dispotico*.

---

<sup>36</sup> In modo particolare si veda l'intero cap. IV della *Gaudium et spes*.

L'osservazione puntuale delle *crepe* inferte al pianeta dai nostri stili di vita – risalenti alla sfera antropologica, come indicato dalla *Laudato si'* – denuncia pure una contraddizione della cultura contemporanea. Infatti, essa mostra una viva attenzione, almeno a livello di enunciato, per la giustizia, lo sviluppo, la pace, come per i diritti umani. Tuttavia, questa attenzione è disattesa nel vissuto reale. Basti pensare, nel contesto europeo, alla proclamata sensibilità per l'accoglienza e alla contemporanea e sconcertante difesa dai processi migratori in atto.

Questa contraddizione svela pure un ulteriore tratto peculiare della nostra cultura, ossia la dissociazione tra il verbalizzato-agognato e il vissuto. Infatti, desideriamo la pace, come l'accoglienza nel rispetto dei diritti innegabili ad ogni essere umano e la fratellanza, ma viviamo l'indifferenza e il disprezzo, cifra di un egoismo dilagante. Così, il *mix* delle realtà appena delineate dà luogo ad una sorta di *schizofrenia* globale, socialmente condivisa e in questo modo accolta e curata a livello istituzionale e personale.

La cifra della dissociazione tra il verbalizzato-agognato e il vissuto, la sorta di *schizofrenia* appena denunciata, ci viene confermata anche dall'utilizzo eccessivo di alcuni termini, che poi non trovano riscontro nella realtà. Basti pensare alla "*sostenibilità*", un termine dalle ampie applicazioni; è infatti declinato allo sviluppo economico, all'ambiente, allo stesso sviluppo umano, come ad altre sfere della vita dell'uomo e della natura. Il termine, almeno originariamente, si connota di un significato ben specifico: indica il profondo legame inter-generazionale che caratterizza ogni uomo nell'esercizio della socialità integrale. La sua definizione risale al 1998, quando le Nazioni Unite, nel *Rapporto* di quell'anno, *Our Common Future*, coniugavano il concetto di sostenibilità allo sviluppo, dandone una nuova definizione divenuta classica<sup>37</sup>, secondo la quale lo sviluppo si dice sostenibile quando soddisfa "I bisogni odierni, senza

---

<sup>37</sup> Le Nazioni Unite (UN) hanno avuto un ruolo chiave nello sviluppo del concetto di sostenibilità. Tematica affrontata per la prima volta nel 1972 dalle UN nell'ambito di una conferenza internazionale sull'Ambiente Umano (*Human Environment*) e per la quale il Rapporto citato, conosciuto anche come *Brundtland Commission*, rappresenta una tappa fondamentale.

compromettere la capacità alle generazioni future di soddisfare i propri bisogni”<sup>38</sup>.

In tale accezione, il termine sostenibilità significa farsi carico di custodire l’abbondanza delle risorse disponibili nel mondo, ossia la loro intelligente fruizione da parte dell’attuale comunità umana, per non distruggerle e con l’intento di assicurare alle future generazioni le medesime opportunità di fruizione. La definizione così formulata è collocata all’interno di due concetti chiave. Il primo riguarda i bisogni essenziali delle generazioni sia presenti che future, e trova attuazione nel riconoscimento del diritto universale, valido per ogni individuo, di usufruire delle medesime risorse. Il secondo afferisce invece all’idea di limitazioni strutturali e individuali, onde salvaguardare i bisogni presenti e futuri.

Questa duplice attenzione rappresenta la dimensione valoriale della sostenibilità. Tale carattere emerge pienamente, quando si afferma che nessuna popolazione ha il diritto di distruggere le risorse disponibili per il soddisfacimento dei propri bisogni (*needs*) e, ancor più, delle proprie ambizioni e dei propri desideri (*wants*)<sup>39</sup>.

Nell’ottica della sostenibilità, come accezione di responsabilità inter-generazionale, le società maggiormente progredite dovrebbero incentivare processi industriali basati sul rispetto delle risorse, specialmente di quelle non rinnovabili, e dell’ambiente nel suo insieme. Purtroppo, i progressi in tale direzione, nonostante l’abusato utilizzo del termine, sono ancora troppo flebili (Cf. LS 22), dando ancora ragione della profonda dissociazione tra verbalizzato-agognato e stili di vita realmente vissuti.

La questione ambientale è fondamentalmente una questione umana e, per realizzare il passaggio dal *dominio dispotico* alla *cura e custodia* del giardino, è urgente avviare autentici programmi formativi. Questi devono essere atti a promuovere una nuova cultura, protesa al senso di responsabilità inter-generazionale e di appartenenza piena al creato. Infatti, l’imminente ‘rivoluzione’ a cui l’umanità è invitata è quella della sostenibilità. Essa non comporta cambiamenti solo strutturali, piuttosto:

---

<sup>38</sup> UNITED NATIONS, *World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, Oxford University Press, New York 1987, p. 49.

<sup>39</sup> Si vedano i diversi contributi in P. DOCHERTY – M. KIRA – A.B. (RAMI) SHANI (a cura di), *Creating sustainable work system*, Routledge, New York 2009, 1-37.

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 (LS 82).

Alla luce di premesse così rilevanti, istituzioni e cittadini sono invitati a travalicare l'ammaliante miopia del presente, coltivando l'aspirazione a guardare lontano.

### **5. Dal traguardo al cammino: piste di ricerca esortate dalla *Laudato si'***

Per il genere letterario suo proprio come per le finalità che con essa intende perseguire il suo autore – un Pastore della Chiesa come papa Francesco – l'enciclica *Laudato si'* si pone su un piano altro rispetto alla ricerca. Quale «prolungata riflessione, gioiosa e drammatica insieme» (LS 246), l'enciclica, si muove a partire dagli indicativi in essa presentati, e non in maniera troppo tecnica e complessa, verso gli esortativi, talvolta imperativi, da questi sostenuti, al fine di «riconoscere la grandezza, l'urgenza e la bellezza della sfida che ci si presenta» (LS 15). In un lavoro di ricerca, invece, gli indicativi sono un traguardo e una meta da raggiungere, partendo da modi "ipotetici", della probabilità o dell'impossibilità, dai quali ci si muove vagliando e criticando, o, come ricorda Dante nella *Commedia*, «provando e riprovando» (*Paradiso*, III,3).

È da tener presente quanto l'applicarsi (*studeo* in latino) nella ricerca per giungere a qualche indicativo sia non sempre e subito spendibile. Questo appare tanto più vero per una disciplina come la filosofia, e ancor più per la metafisica o la metodologia della ricerca filosofica; salva qualche rara applicazione oggi di moda, la filosofia, come spiega la *Metafisica* di Aristotele, è «non produttiva», «la sola fine a se stessa» (982b 11; 27-28), per cui «tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa» (983a). L'elogio aristotelico dell'inutilità della filosofia pone tale sapere quasi in coda a quelle discipline umanistiche sempre più di nicchia, per dirla con un eufemismo, o a rischio d'estinzione, per richiamare l'ecologia dell'enciclica.

Eppure, i traguardi alti e ambiziosi esortati dalla *Laudato si'* richiedono non solamente un cambiamento nel comportamento, ma anche

un cambio di visione d'insieme, d'impostazione, di ispirazione<sup>40</sup>. Anzi, si potrebbe dire che il primo non può prodursi in modo genuino, diffuso e duraturo senza il secondo. E quest'ultimo investe proprio anche la filosofia nel suo ruolo di lettura, tematizzazione e approfondimento delle "cariche ideali" del proprio tempo.

Sin dal n. 1 della *Laudato si'*, la terra cantata da Francesco è sora nostra e madre bella ed affettuosa; si evidenziano, impliciti ma costanti in tutta l'enciclica, i valori della *relazione*, dell'*affetto* e del *segno-simbolo*. Per tali categorie il nostro pianeta appare profondamente interconnesso e, per chi crede e per chi ha una religione, appare nelle sue molteplici connessioni come un "uni-verso"; nella preghiera (la non cristiana) che al n. 246 chiude l'enciclica, l'Onnipotente è invocato «presente in tutto l'universo e nella più piccola delle creature»! Queste categorie o indicatori sono da tematizzare, da approfondire, da sviluppare, da ulteriormente elaborare e, poi, da diffondere in termini di "cultura", affinché ne possa derivare qualche imperativo alle coscienze dei singoli e dei gruppi.

A tale proposito, acquisisce importanza l'appello dell'enciclica al n. 141: «diventa attuale la necessità impellente dell'umanesimo, che fa appello ai diversi saperi, anche quello economico, per una visione più integrale e integrante. Oggi l'analisi dei problemi ambientali è inseparabile dall'analisi dei contesti umani, familiari, lavorativi, urbani, e dalla relazione di ciascuna persona con sé stessa, che genera un determinato modo

---

<sup>40</sup> Si elencano qui di seguito una serie di opere che compongono una visione francescana presentata in maniera divulgativa ma solidamente sviluppata, e che fanno da sfondo a quanto segue in questa sezione. JOSÉ ANTONIO MERINO, *Umanesimo francescano: francescanesimo e mondo attuale*, Cittadella, Assisi 1984; ID., *Manifesto francescano. Costruire un futuro per l'uomo*, Messaggero, Padova 1987; ID., *Visione francescana della vita quotidiana*, Cittadella, Assisi 1993; PRINI P., *La scelta di essere. Il «Senso» del messaggio francescano*, Città Nuova, Roma 1982; ID., *L'ambiguità dell'essere. Intervista filosofica e altri saggi*, Marietti, Genova 1989; ID., *Il corpo che siamo: introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1991; ID., *Il cristiano e il potere: essere per il futuro*, Studium, Roma 1993; ORLANDO TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Messaggero, Padova 2003; ID., *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Messaggero, Padova 2006; ID., *La carne abitata; alla fonte della grandezza delle creature con Bonaventura e Duns Scoto*, Miscellanea Francescana, Roma 2015; ID., *La dimensione pacificante della libertà francescana nella storia*, Miscellanea Francescana, Roma 2016; STÉPHANE OPPES, voci "Homo" e "Verbum" in *Dizionario bonaventuriano*, Editrici Francescane, Padova 2008, 457-464 e 832-838.

di relazionarsi con gli altri e con l'ambiente. C'è una interazione tra gli ecosistemi e tra i diversi mondi di riferimento sociale, e così si dimostra ancora una volta che "il tutto è superiore alla parte"».

Vediamo, dunque, a modo di spunti per la ricerca, alcune tracce e qualche tema da poter sviluppare a partire da saperi filosofici più generali, iniziando proprio da quella branca che meno sembra immediatamente collegata con qualsivoglia applicazione: la *metafisica*. Occorrerebbe qui abbandonare visioni oggettivanti o oggettivizzanti, costituite sulla scia della gnoseologia "dal basso" di stampo aristotelico, a favore di letture della totalità più platoniche, ove tutto è in relazione. Un primo e alto livello di riflessione sarebbe nel distinguere, nel senso di non confondere, la metafisica con l'ontologia, preferendo la prima alla seconda. L'ontologia, di gran lunga preferita nelle Facoltà ed Università pontificie, è solo un tipo di metafisica<sup>41</sup>, per la quale la lettura della totalità è svolta a partire dalla nozione di *ens*; ed *ens*, come ricorda Tommaso d'Aquino con la sua dottrina dei trascendentali, è un sinonimo di *res*: si corre il rischio di partire con una visione del mondo cosificante. Agostino spiega nel *De Doctrina Christiana* (I, 2,2) come «omnis doctrina vel rerum est, vel signorum. Sed res etiam per signa discuntur. Proprie autem hic res appellantur, quae non ad significandum aliquid adhibentur; signa vero, quorum usus est in significando»: una metafisica che volesse meglio prestarsi a fungere da fondamento della visione del mondo articolata nella *Laudato si'*, dovrebbe assegnare un primato al segno più che alla cosa. Bonaventura parla, nel suo *Breviloquium*, del cosmo come di un libro da leggere e spiega come ogni cosa sia segno, parola, che ci mette in relazione: «verbum divinum omnis creatura» (*In Eccl.* I,8 q. 2). Le metafisiche cosiddette "della partecipazione" per questo verso svolgono egregiamente il compito di lettura dell'interconnessione tra gli enti, nella loro complessità.

Se Platone con i concetti-chiave di *metexis* e *mimesis* può giovare nel cogliere la dimensione relazionale e di rimando delle cose, Aristotele, con un certo primato del singolo reale sugli universali, cioè della sostanza prima sulla sostanza seconda, andrebbe ricondotto alle sue ultime conseguenze. Ogni cosa è più soggetto che oggetto! Interessante in chiave di ripresa aristotelica in ambiente analitico, e da tenere d'occhio

---

<sup>41</sup> Cfr. E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993, a cominciare dalle pagine 12-33.



per le possibili evoluzioni, è la metafisica espressa da F.P. Strawson in *Individuals. An Essay of descriptive metaphysics* (Londra 1959). La *haecceitas* scotiana potrebbe su questo versante rappresentare una concezione abbastanza contemporanea.

Dalla prospettiva delle metafisiche spiritualistiche (sulla linea di Lavelle, Le Senne, Marcel, Carlini, Guzzo, Sciacca, Stefanini) molto interessante potrebbe risultare la filosofia di Dieter Henrich, a cui ha guardato con interesse il teologo protestante Wolfhart Pannenberg (cfr. *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988). Se queste metafisiche muovono dall'interiorità, rispetto all'esteriorità delle metafisiche dell'esperienza classiche, si potrebbe pensare ad un altro, un terzo approccio alla totalità, secondo le tre dimensioni suggerite dal noto saggio di Putnam *Mind, Language and Reality* (Cambridge 1975). Il linguaggio, nelle visioni analitica ed ermeneutica, può costituire la base su cui poggiare un'interpretazione della totalità: l'ermeneutica si costituirebbe così come una filosofia prima, in una continua ricerca di senso delle cose e del cosmo, immaginabile, ancora bonaventurianamente, come un *liber*.

Da queste prospettive di respiro metafisico discendono anche conseguenze per la teoria della conoscenza, meglio nota tra i filosofi come *gnoseologia*. Sarebbero da studiare e sviluppare quelle teorie della conoscenza tendenti a privilegiare i tratti irripetibili e unici di ogni cosa. La cultura che ci circonda abbonda di implicite visioni della conoscenza a dir poco grezze che fungono da base (sfondata) a fondamentalismi arroganti, come lo scientismo o il dogmatismo, con ricadute etiche quali l'utilitarismo o il funzionalismo. Ben vengano, in tal senso, come pro-vocezioni e contrappesi, lo scetticismo classico, il nominalismo, il dubbio metodico, il criticismo, l'analisi logica del linguaggio e il nichilismo: le loro posizioni e riflessioni andrebbero sviscerate. Occorre articolare sempre meglio quei saperi che enfatizzano l'origine alogica delle teorie scientifiche e quelli che si ricollegano a facoltà che si pongono al di là della ragione strettamente intesa. A difesa di un pluralismo gnoseologico, contro l'astrazionismo scienziato, si dovrebbe riaffermare argomentativamente il valore dell'intuizione intellettuale e dell'intuizione del singolare. Le teorie della conoscenza – meglio diremmo delle conoscenze – che assegnano un ruolo decisivo nel processo conoscitivo all'universale astratto, alle essenze o alle idee, tendenzialmente portano a schiacciare su generi più o meno sommi l'inesauribilità dell'individuo e la ricchezza

della molteplicità, la sua sinfonicità. Si tratta di un limite che le metafisiche di stampo platonico portano con sé: si tende a “comprendere la totalità come totalità”, non già come infinito. Parlando di “totalità come totalità” viene espressa una tautologia non tautologica, richiamando la prima opera di Levinas, ove alla *totalité*, che esaurisce in sé ogni differenza, dissolvendo ogni alterità, si preferisce l'*infini*; significativamente, le radici di tali riflessioni attingono alla sua tesi dottorale del 1930 sulla *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

Per trasporre ciò su di una prospettiva espressamente religiosa e cristiana (e francescana) si annota come l'onnipotenza divina del sistema ockhamiano mette in crisi il carattere assoluto del sapere: la religione e la fede, quando sono vere, non possono che decretare e dichiarare la contraddittorietà degli assoluti terrestri. Di tale insegnamento è banditore, a partire dalla nostra Università, con un magistero fatto di lezioni e pubblicazioni, l'epistemologo Dario Antiseri, pascaliano e ... “relativista perché cristiano”.

Piste di ricerca e riflessione stimolanti si aprono anche per la *teologia* (naturale). L'accento all'*infini* levinasiano quale concezione meno inadeguata per far sussistere la molteplicità nella sua irriducibilità riporta all'importanza, in sede di teo-logia, di sottolineare la trascendenza del Principio<sup>42</sup>. Già san Francesco, nel suo *Cantico di frate Sole*, può vedere la *significazione* di Dio in «messor lo frate Sole» e della Sua bontà in «tutte le Tue creature», perché inizialmente lo ha posto quale *Altissimu* e *Onnipotente*. Più si dà spessore entitativo alle cose e più occorre porre Dio al di là dell'essere; più si riconosce un valore divino alle creature tanto più occorre affermare la trascendenza del loro Principio. La tradizione francescana, in questo senso, a partire dal citato *Cantico di frate Sole*, ha un importante e ricco magistero, quasi inesauribile nella sua suggestività.

Si può esemplificare, per brevità, richiamando qui le prospettive di tre diverse metafisiche francescane. Bonaventura, che nell'*Itinerarium* afferma la risalita a Dio attraverso le molteplici creature che lo rendono presente – è, infatti, il suo un itinerario «in Deum» e non «ad Deum», come ricordato nel titolo – deve affermare che Egli, «poiché è perfettissimo e immenso, proprio per questo è *intra omnia, non inclusum*, /

---

<sup>42</sup> Non potendo sviluppare in questa sede il discorso sotteso, si deve rimandare a: V. MELCHIORRE, *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia, 2011, p. 172.

*extra omnia, non exclusum, / supra omnia, non elatum, / infra omnia, non prostratum» (V,8).*

In Duns Scoto è la nota dell'infinità a sottolineare la trascendenza di Dio – e a controbilanciare, con la coppia di trascendentali disgiuntivi infinito/finito la predicazione univoca di *ens* – a cui si annette, come ad elevare a potenza l'alterità e l'ulteriorità di Dio, la nota della sua libertà. «Dio è infatti un oggetto dotato di volontà (*obiectum voluntarium*). Perciò il fatto che [Dio] non si mostri non si deve all'intelletto ma all'oggetto dal suo essere volontario» (*Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 2, ed. Vat. XVI, n. 45). Attribuire alla Causa Prima libertà e, perciò, personalità, come spiega sinteticamente Enrico Berti, facendo sì che la concezione biblica di creazione non venga schiacciata su quella di emanazione, fa salva da un lato «la trascendenza del Principio metafisico e del suo rapporto con il mondo dell'esperienza, cioè di un rapporto adeguato a spiegare quest'ultimo nella sua totalità e a preservare al tempo stesso l'assoluta trascendenza del primo»<sup>43</sup>; dall'altro fa salve l'esistenza e la permanenza delle realtà finite nella loro molteplicità, con le loro interconnessioni, nel loro incessante mutare e nella loro problematicità.

Il discorso dell'importanza della libertà del Principio, ai fini del riconoscimento di una giusta autonomia entitativa, conoscitiva e assiologica delle cose, deve far almeno accennare, come a possibile pista di ricerca, alla dottrina della *potentia Dei absoluta*. Si può prender le mosse dall'affermazione scotiana di una «totale libertà di agire *immediate* ed *extra legem*» di Dio, quell'onnipotenza divina (diversa dall'infinita potenza) che va «postulata per salvaguardare la libertà di Dio (e, con lui, del mondo contingente)»<sup>44</sup>. Todisco qualifica “filosofo della contingenza” Guglielmo d'Ockham, in un saggio antologico a questi dedicato; dalla sua concezione della *potentia Dei absoluta* dipende il valore unico di ogni cosa: «L'onnipotenza divina, nella sua purezza, libera da qualsiasi vincolo archetipale, restituita alla sua totale libertà operativa, provoca delle conseguenze di lungo termine. ... tutto ciò che è fuori dalla mente *est realiter singularis et una numero*. Tutto ciò che è è singolare nel suo essere globale e nelle sue componenti. E lo è non in modo derivato, quasi

<sup>43</sup> Cfr. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, 104-111.

<sup>44</sup> E. DEZZA, *La dottrina della creazione in Giovanni Duns Scoto*, Antonianum, Roma, 2016, 91.

si trattasse di schegge smarrite da riportare al ceppo di partenza, bensì in modo originario. Le creature sono ognuna una realtà, inedita e singolare. La molteplicità è inderivata»<sup>45</sup>.

Dal tenore “ecologico” dell’Enciclica *Laudato si'*, si ricava anche uno sprono verso una *filosofia della natura* tutta da sviluppare, e volta a riflettere una ecologia integrale; tale disciplina filosofica non dev’essere più (o non dev’essere soltanto) la tradizionale cosmologia o “metafisica dell’essere finito”, ma una riflessione sull’ambiente e sugli esseri viventi. Da varie prospettive ci si può accostare alle cose, all’ente finito: ora per mettere in evidenza la consistenza di ogni individuo, contro ermeneutiche semplificanti di carattere pseudo-scientifico o pseudo-religioso che ne fanno qualcosa di inconsistente e solo un mezzo per altro in un riduzionismo violento (in tal senso Scoto e Ockham hanno da dire la loro con le loro metafisiche); ora per negarne l’individualità assoluta che vorrebbe di ogni cosa una monade, senza che la relazione con le altre cose conferisca un valore aggiunto (Bonaventura e la linea platonico-agostiniana, con il valore dell’immagine e del simbolo, possono contribuire in interpretazioni del genere).

L’accenno alle due linee di pensiero, già presenti nella scolastica francescana, dice come ormai una cosmologia non possa costituirsi a partire dalla considerazione della natura quale mero *ob-iectum*, rispetto all’uomo, con il suo sapere e il suo interpretarla; sulla falsariga di quanto Heidegger ha espresso in *Was ist Metaphysik*, che cioè lo stesso domandante è coinvolto nella domanda dell’essere, una filosofia che si pone il problema della natura “integrale” si pone nel contempo il problema del domandante stesso. Va superata la rigida contrapposizione natura/cultura a favore di approcci interdisciplinari e nell’ottica della complessità.

«Se teniamo conto della complessità della crisi ecologica e delle sue molteplici cause, dovremmo riconoscere che le soluzioni non possono venire da un unico modo di interpretare e trasformare la realtà. È necessario ricorrere anche alle diverse ricchezze culturali dei popoli, all’arte e alla poesia, alla vita interiore e alla spiritualità. Se si vuole veramente costruire un’ecologia che ci permetta di riparare tutto ciò che abbiamo distrutto, allora nessun ramo delle scienze e nessuna forma di saggezza può essere

---

<sup>45</sup> O. TODISCO, *Guglielmo d’Occam, filosofo della contingenza*, Messaggero, Padova 1998, 40.

trascurata, nemmeno quella religiosa con il suo linguaggio proprio. Inoltre la Chiesa Cattolica è aperta al dialogo con il pensiero filosofico, e ciò le permette di produrre varie sintesi tra fede e ragione» (LS 63).

Evidentemente, poi, il tema dell'*etica* soggiace a tutta la *Laudato si'*, ove l'attenzione per la cura della casa comune si intreccia strettamente con urgenze sociali e morali. Papa Francesco, infatti, prende le distanze dal *biocentrismo*, ma anche dall'*antropocentrismo* deviato, come opposti del diverso pensiero ecologista (cf. LS 118). Essi indicano un diverso approccio che si ha nei confronti dell'ambiente e dei doveri che comporta questo diverso riferimento ontologico, argomentando a partire dalla vita naturale o dall'uomo.

Il biocentrismo di Paul W. Taylor<sup>46</sup> prende le mosse dall'estensione dei diritti originari a tutti gli esseri viventi. Questi diritti si posseggono per proprie qualità intrinseche e non per proiezione di qualche altra entità. L'antropocentrismo invece vede soltanto l'uomo detentore di tali diritti, ponendolo in una posizione di superiorità.

Nell'antropocentrismo l'uomo non ha dei doveri diretti nei confronti dell'ambiente, il quale non ha in sé diritti intrinseci. Il rispetto è dovuto all'ambiente naturale di riflesso, in quanto fa parte dell'esperienza del singolo e degli altri ed è necessario per la sopravvivenza. Dal punto di vista assiologico, sembra che il biocentrismo veda gli esseri viventi depositari di valori autonomi, originari, inerenti, mentre secondo l'antropocentrismo soltanto gli uomini posseggono valori originari e tra questi quelli di natura relazionale.

Secondo un paradigma contemplativo, vicino alla visione sanfrancescana del Cantico, più volte citato dal Pontefice, le relazioni vanno oltre a quelle infra-umane, si estendono alle altre creature in una visione di universale fraternità. Pertanto, l'antropocentrismo, dettato da un pregiudizio che porta ad assumere posizioni di dominio, dovrebbe in questa visione riconsiderare il suo riferimento ontologico e relazionale, in cui l'uomo si impegna a realizzare un rapporto nuovo, non più antagonista, con l'ambiente che lo circonda.

---

<sup>46</sup> Cf. P.W. TAYLOR, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986.

In questa revisione della visione antropocentrica, dove l'uomo che sta al centro di relazioni cofiliali nuove con il creato, in una diversa ottica dell'ecologia, sembra che l'enciclica metta l'accento su un aspetto messo in evidenza dalla visione *patocentrica*, cioè quella che attribuisce valore morale intrinseco a tutti gli esseri, non solo umani, che sono in grado di provare sofferenza. In questa lettura simpatetica, bisogna «ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri» (LS 49). L'Enciclica si sofferma molto, a proposito dell'esclusione sociale, sulla sofferenza provata dalle «vite di scarto», usando un'espressione cara a Bauman<sup>47</sup>, generata dal sistema economico e dal paradigma tecnocratico dominante. Poco sembra sia detto della sofferenza degli esseri viventi non umani. Nei rapporti con l'ambiente, l'accento sembra posto sui bisogni economici dell'uomo, sulla tendenza a privilegiare l'interesse materiale immediato dell'individuo a discapito dell'ambiente naturale.

Il *pathos* è alla radice del nuovo paradigma di convivenza con gli altri, con la terra. Non dal *logos*, ma dall'*esprit de finesse*, accompagnato dall'ascolto empatico, può nascere la cura, la compassione, la tenerezza, la coesistenza pacifica con tutti gli esseri.

Parlando di *ecologia integrale*, sembra che alla *Lausato si'* soggiaccia il tentativo di riconoscere la superiorità sostanziale della totalità dell'ecosistema rispetto alle singole parti e quindi anche dell'essere umano, così come affermava il filosofo norvegese Arne Naess nella sua *ecologia del profondo*<sup>48</sup>. Contro l'armonicismo in cui possono cadere i sostenitori dell'ecologia del profondo, il Pontefice dice che l'armonia è un fine: non un dato di fatto, quanto piuttosto un *compito* di fronte al conflitto e al disordine che contraddistinguono l'ecosistema.

Era stato lo stesso Naess a dire che il cambiamento potrà avvenire se si passa da uno standard di vita in crescita al riconoscimento di una migliore qualità di vita. Seguendo quest'ottica del limite della crescita, alla luce della virtù della giustizia, l'enciclica guarda al futuro e ripropone la responsabilità intergenerazionale (LS 53 e 159), già formulata da Hans Jonas<sup>49</sup>. L'essere umano, nella sua universalità, è caricato dal peso della

---

<sup>47</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>48</sup> Cf. A. NAESS, *Introduzione all'ecologia*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

<sup>49</sup> Cf. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002.

responsabilità, in modo asimmetrico e non reciproco, verso le generazioni che verranno che hanno diritto ad un'esperienza di vita non meno ricca della nostra. Inoltre Jonas di fronte alla paura dei disastri ecologici e dei suoi effetti per il futuro ripropone il valore della frugalità nelle abitudini di consumo, non come strumento di perfezione personale, quanto di conservazione dell'economia terrestre, quindi come aspetto dell'etica della responsabilità per il futuro.

Un discorso ulteriore, oltre quello etico, potrebbe essere fatto a partire dal paradigma contemplativo del *Cantico*, il quale indica Frate Sole come bello: si tratta del tema dell'*estetica* – ambito di ricerca, di insegnamento e di ... applicazione ben rappresentato nella nostra Università. Al di là delle non univoche valutazioni estetiche, il bello non è relativo a coloro che ne usufruiscono e ne godono, ma ha una bellezza in sé. Il bello della natura è tale perché significativo, perché rimanda ad altro. La natura non è solo buona perché risorsa, utile mezzo di soddisfacimento dei bisogni dell'uomo, ma anche bella perché permette all'uomo l'assegnazione di significati e la contemplazione religiosa. Oltre al rimando teologico, in Frate Sole ci sta il richiamo all'armonia del creato, dove ogni creatura, nella sua diversità e nei diversi rapporti, sta al suo giusto posto, secondo un'ontologia naturale, richiamando la visione organica del biocentrismo di Taylor. «Tutte le creature sono connesse tra loro, di ognuna dev'essere riconosciuto il valore con affetto e ammirazione, e tutti noi esseri creati abbiamo bisogno gli uni degli altri» (LS 42).

Ad un impegno specifico verso *l'educazione estetica* vi è un esplicito richiamo nell'enciclica:

«“non va trascurata [...] la relazione che c'è tra un'adeguata educazione estetica e il mantenimento di un ambiente sano”. Prestare attenzione alla bellezza e amarla ci aiuta ad uscire dal pragmatismo utilitaristico. Quando non si impara a fermarsi ad ammirare ed apprezzare il bello, non è strano che ogni cosa si trasformi in oggetto di uso e abuso senza scrupoli» (LS 215)<sup>50</sup>;

Per una chiave di lettura da cui comprendere l'esigenza di potenziare tale disciplina, si può partire riflettendo sui tre momenti dell'hegelia-

---

<sup>50</sup> La citazione, nel corpo del testo, è dal *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1990* di Giovanni Paolo II.



no invito alla conquista dell'Assoluto: arte, religione e filosofia. La filosofia, con la sua "fatica del concetto", è tra le materie umanistiche, se non prima di tutte, quella diventata "di nicchia", per pochissimi. Le religioni in un contesto occidentale sempre più secolarizzato, rischiano di essere limitate nel loro messaggio e nei loro appelli (in buona fede o meno). L'arte invece, che «vede l'infinito nel finito», sembra avere diffusione e accoglienza grandissime. A questa sensibilità oggi estesa sembra richiamarsi l'enciclica al n. 12.

L'opera d'arte è vista da Buber come un "tu" che mi fa essere io; l'arte umanizza e rende persona! Da un punto di vista più teologico resta rilevante il sistema di von Balthasar (più di Teilhard de Chardin, richiamato nella nota 53, al n. 83 della *Laudato si'*), senza dimenticare l'importanza di Romano Guardini, presentissimo nell'enciclica.

Significativo l'insegnamento dell'enciclica al n. 149, che riporta un'esperienza interessante, e che ciascuno può sperimentare nella misura in cui si accosta alla cosiddetta *Street art* o arte urbana ed al suo valore per quartieri e luoghi periferici o degradati:

«È provato inoltre che l'estrema penuria che si vive in alcuni ambienti privi di armonia, ampiezza e possibilità d'integrazione, facilita il sorgere di comportamenti disumani e la manipolazione delle persone da parte di organizzazioni criminali», scrive papa Francesco. «Per gli abitanti di quartieri periferici molto precari, l'esperienza quotidiana di passare dall'affollamento all'anonimato sociale che si vive nelle grandi città, può provocare una sensazione di sradicamento che favorisce comportamenti antisociali e violenza. Tuttavia mi preme ribadire che l'amore è più forte. Tante persone, in queste condizioni, sono capaci di tessere legami di appartenenza e di convivenza che trasformano l'affollamento in un'esperienza comunitaria in cui si infrangono le pareti dell'io e si superano le barriere dell'egoismo. Questa esperienza di salvezza comunitaria è ciò che spesso suscita reazioni creative per migliorare un edificio o un quartiere». L'arte urbana rientra tra queste «reazioni creative». Nella nota a piè di pagina alla quale il passo rimanda, il Papa scrive: «Alcuni autori hanno mostrato i valori che spesso si vivono, per esempio, nelle *villas*, *chabolas* o *favelas* dell'America Latina: cfr Juan Carlos Scannone, S.J., «La irrupción del pobre y la lógica de la gratitud», en Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (edd.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires 1993, 225-230» (LS 149).

## 6. Verso un'antropologia integrale e interdisciplinare

Si è visto, fin qui, quanti temi e quanti spunti possono essere ricavati dalla *Laudato si'* e dalla sua ispirazione francescana. Pur volendo evitare, come si è visto, ogni forma di antropocentrismo estremo che risulterebbe d'intralcio per lo sviluppo ulteriore di tutte le sollecitazioni ricavate, è abbastanza chiaro che queste ultime confluiscono in un orizzonte antropologico, tanto perché (come recita il titolo del terzo capitolo dell'enciclica) la "crisi ecologica" al fondo delle presenti riflessioni ha una "radice umana", quanto perché la soluzione di questa crisi non può che passare per l'umanità stessa e il suo atteggiamento verso se stessa e la "casa comune": "Non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è ecologia senza una adeguata antropologia" (LS 118).

Papa Bergoglio prende subito ed esplicitamente Francesco d'Assisi a modello di questa nuova antropologia tesa verso l'ecologia integrale:

Non voglio procedere in questa Enciclica senza ricorrere a un esempio bello e motivante. Ho preso il suo nome come guida e come ispirazione nel momento della mia elezione a Vescovo di Roma. Credo che Francesco sia l'esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di una ecologia integrale, vissuta con gioia e autenticità. È il santo patrono di tutti quelli che studiano e lavorano nel campo dell'ecologia, amato anche da molti che non sono cristiani. Egli manifestò un'attenzione particolare verso la creazione di Dio e verso i più poveri e abbandonati. Amava ed era amato per la sua gioia, la sua dedizione generosa, il suo cuore universale. Era un mistico e un pellegrino che viveva con semplicità e in una meravigliosa armonia con Dio, con gli altri, con la natura e con se stesso. In lui si riscontra fino a che punto sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore (LS 10).

Non manca, poi, il riferimento altrettanto esplicito, e "radicale", al Modello di Gesù stesso:

Gesù viveva in piena armonia con la creazione, e gli altri ne rimanevano stupiti: «Chi è mai costui che perfino i venti e il mare gli obbediscono?» (Mt 8,27). Non appariva come un asceta separato dal mondo o nemico delle cose piacevoli della vita. Riferendosi a se stesso affermava: «È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e dicono: "Ecco, è

un mangione e un beone” » (Mt 11,19). Era distante dalle filosofie che disprezzavano il corpo, la materia e le realtà di questo mondo. Tuttavia, questi dualismi malsani hanno avuto un notevole influsso su alcuni pensatori cristiani nel corso della storia e hanno deformato il vangelo. Gesù lavorava con le sue mani, prendendo contatto quotidiano con la materia creata da Dio per darle forma con la sua abilità di artigiano. È degno di nota il fatto che la maggior parte della sua vita è stata dedicata a questo impegno, in un'esistenza semplice che non suscitava alcuna ammirazione: «Non è costui il falegname, il figlio di Maria?» (Mc 6,3). Così ha santificato il lavoro e gli ha conferito un peculiare valore per la nostra maturazione (LS 98).

Da questi spunti, come da molto di ciò che precede, si ricava un'indicazione importante: il compito alto dell'uomo si svolge *nella* creazione. L'essere umano è al contempo un essere naturale parte dell'ambiente e un essere culturale ... naturalmente aperto. La costituzione pastorale *Gaudium et spes* sottolinea questo punto in maniera inequivocabile:

È proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura. Perciò, ogniqualvolta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse (GS 53).

Una simile concezione antropologica – che affonda le sue radici nell'Antico Testamento e culmina nel Vangelo, e che viene rilanciata dalla vita e degli scritti di San Francesco – trova numerose eco nella tradizione cristiana. Si pensi, ad esempio, all'idea dell'essere umano come microcosmo, centrale nella scuola dei Vittorini e che Riccardo di San Vittore riprende soprattutto per sottolineare la “sostanziale interconnessione tra l'uomo e l'universo”, interconnessione che porta alla responsabilità dell'essere umano nei confronti dell'universo stesso.<sup>51</sup> La concezione dell'uomo come microcosmo si riversa, poi, nel pensiero di Bonaventura, ove si coniuga con la dottrina dell'esemplarismo del Dottore Serafico per giungere a vedere il legame tra Cristo e cosmo come radicato nella concezione

---

<sup>51</sup> Cf. M. MELONE, *Alla ricerca dell'uomo unanime: note di antropologia in Riccardo di San Vittore*, in *Ricerche Teologiche* 27 (2016), pp. 353-373.

dell'umanità di Cristo in quanto microcosmo pienamente realizzato.<sup>52</sup> Questa ricchezza di vedute antropologiche fa da sfondo all'ecologia integrale proposta con vigore dalla *Laudato si'*, ecologia integrale che – a questo punto ancor più – si articola strettamente con una antropologia altrettanto integrale. E a sua volta, una antropologia integrale non può non essere anche un'antropologia interdisciplinare. Accanto alla ricca tradizione antropologica cristiana – tanto teologica, quanto filosofica – vanno considerati oggi gli avanzamenti, empirici e concettuali, di un ventaglio di altre discipline che arricchiscono ulteriormente la concezione che l'essere umano ha di sé stesso e del suo rapporto col mondo. Una simile operazione è testimoniata, specialmente per ciò che riguarda le cosiddette scienze umane, dai testi del Concilio Vaticano II, soprattutto (ma non solo) la già più volte menzionata *Gaudium et spes*.

Anche le scienze naturali hanno oggi alcuni messaggi da offrire a questa prospettiva antropologica. Ancora la *Laudato si'* offre suggestioni rilevanti da questo punto di vista quando sottolinea specificamente l'importanza di considerare “i migliori frutti della ricerca scientifica” (LS 15) e di non trascurare “nessun ramo delle scienze” (LS 63). Alcune linee di ricerca attuali in diversi settori scientifico-naturali, dalla biologia alle neuroscienze cognitive, potrebbero (e forse dovrebbero) essere messi maggiormente a frutto proprio nell'ottica della costruzione di una antropologia integrale e interdisciplinare<sup>53</sup>.

La biologia attuale sottolinea il fortissimo rapporto tra gli organismi viventi e il loro ambiente<sup>54</sup>. L'ambiente è visto sempre più non soltanto come un “fattore di selezione” nei confronti degli organismi, ma come un elemento indispensabile per il loro stesso sviluppo (non soltanto su scala evolutiva o filogenetica, ma anche su scala ontogenetica, vale a

---

<sup>52</sup> Cf. N.H. GREGERSEN, *Il Cristo emozionale: Bonaventura e l'incarnazione profonda*, in *Ricerche Teologiche* 27 (2016), pp. 375-403. Cf., anche, J.A. MERINO, *Storia della filosofia francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, specialmente pp. 88-90.

<sup>53</sup> Cf. I. COLAGÈ, *La scienza odierna verso l'uomo situato e pluridimensionale*, in AGUSTÍN HERNÁNDEZ VIDALES (a cura di), *Francescanesimo e mondo attuale: stile di vita francescano. Miscellanea in onore di José Antonio Merino Abad, ofm*, Antonianum, Roma 2016, pp. 101-130.

<sup>54</sup> Cf. P. D'AMBROSIO – I. COLAGÈ, *La cura e la scienza: prospettive biologiche, antropologiche e culturali*, in *Antonianum* XCI (2016), pp. 1021-1046.

dire, per ciò che concerne l'arco di vita di un organismo individuale). Gli organismi, a loro volta, hanno effetti importanti sulla conformazione del loro ambiente. In tal modo, già dal punto di vista della biologia contemporanea, l'intreccio tra individui e ambiente è visto come dinamico e reciproco. Questa prospettiva risulta ancor più decisiva per ciò che concerne l'essere umano, in cui l'ambiente si arricchisce ulteriormente e decisamente della dimensione culturale, che a sua volta ha un impatto impossibile da trascurare nello sviluppo della persona. Pertanto, la cura dell'ambiente non è soltanto eticamente virtuosa, ma anche biologicamente fondata.

Dal punto di vista delle attuali neuroscienze cognitive, poi, ambiente naturale e culturale risultano essenziali per il corretto sviluppo del sistema nervoso centrale, e del cervello in particolare – da cui dipende grossa parte della vita cognitiva, emotiva e sociale degli esseri umani. La dimensione culturale risulta strettamente legata tanto alla dimensione biologico-neurale<sup>55</sup>, quanto all'interazione dell'uomo col suo ambiente, naturale e culturale insieme<sup>56</sup>. Persino il linguaggio – fattore spesso giustamente considerato specificamente umano – attesta il legame indissolubile dell'essere umano con il suo ambiente naturale, al punto che i significati che il linguaggio si fa carico di trasmettere e comunicare sembrano radicati – almeno secondo alcuni approcci recenti – nei substrati neurali implicati nell'esperienza sensorimotoria che gli individui fanno nell'interazione col proprio ambiente<sup>57</sup>.

Tutto ciò contribuisce a formare una concezione antropologica integrale ed interdisciplinare capace di smussare l'antropocentrismo estremo – che tenderebbe a vedere l'uomo come talmente superiore al resto della creazione da poterne risultare quasi indifferente e indipendente –

---

<sup>55</sup> Cf. I. COLAGÈ, *Il "riutilizzo neurale culturale": la cultura umana tra scienze naturali e teologia*, in *Ricerche Teologiche* 27 (2016), pp. 269-295.

<sup>56</sup> Cf. I. COLAGÈ, *Sociality, Brain, Evolution and Culture: The Human Specificity and the Imago Dei Doctrine. Towards a Working Conceptual Framework*, in *Studies in Science and Theology* 15 (2016), pp. 4-26.

<sup>57</sup> Cf. G. BUCCINO – I. COLAGÈ – N. GOBBI – G. BONACCORSO, *Grounding meaning in experience: A broad perspective on embodied language*, in *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 69 (2016), pp. 69-78; I. COLAGÈ – G. BUCCINO, *Il linguaggio e l'esperienza: dalle neuroscienze all'ambiente naturale e culturale*, in *Antonianum* XCI (2016), pp. 1047-1062.

ma al contempo riconoscendo l'essere umano depositario di "prerogative culturali" che, da un lato, lo rendono aperto ad una crescita progressiva e teso verso un orizzonte superiore<sup>58</sup> e, dall'altro, lo investono di una responsabilità nei confronti del creato commisurata alle sue capacità di comprensione e intervento nel mondo. Questa responsabilità riverbera anche, naturalmente, sull'organizzazione che l'umanità è (e sarà) in grado di darsi per il suo stesso stare alla casa comune.

### C. Prospettive giurisprudenziali

#### 7. La *Laudato si'* e i principi del diritto ambientale

L'ampiezza dei temi trattati fin qui, con le loro enormi implicazioni culturali, filosofiche, antropologiche e religiose, chiedono, come d'altronde fa anche la *Laudato si'*, un impegno reale nel mondo contemporaneo. Un impegno concreto che sia in grado di rispondere alle urgenti preoccupazioni di un'umanità e di un ambiente sempre più feriti. Aspetto imprescindibile di questo impegno è l'elaborazione giuridica. Infatti, come afferma il prof. Jordano Fraga «il Diritto spesso rispecchia fedelmente le preoccupazioni dell'umanità». Il fatto quindi che il diritto ambientale esista e abbia raggiunto uno sviluppo giuridico tecnico in non poche società<sup>59</sup>, è un segno che «la conservazione e la promozione dell'ambiente, l'implementazione di un modello di sviluppo sostenibile, è una preoccupazione della società del nostro tempo e, per conseguenza, del suo diritto»<sup>60</sup>.

Dell'ambiente si è detto che si tratta di un interesse che non ha voce, a differenza di altri interessi pienamente rappresentati nel dibattito politico-sociale. Il Santo Padre Francesco, tuttavia, ha deciso di offrire la

<sup>58</sup> Cf. I. COLAGÈ, *The human being shaping and transcending itself: written language, brain and culture*, in *Zygon* 50 (2015), pp. 1002-1021.

<sup>59</sup> Vale la pena di segnalare almeno i seguenti riferimenti essenziali: J.R. MARTÍN MATEO, *Manual de derecho ambiental*, Zizur Menor 2005; H. ECHEVARRÍA – M.E. HIDALGO, *Derecho penal ambiental*, Quito 2011; C. ANDALUZ WESTREICHER, *Manual de derecho ambiental*, en 1781302706. *Manual de Derecho Ambiental (Carlos Andaluz Westreicher).pdf*; M. CARVAJO, *Raíces de la Laudato Si. Ecología franciscana*, Oñati 2016.

<sup>60</sup> J. JORDANO FRAGA, *El derecho ambiental del S. XXI* in: *Cultura verde. Ecología, Cultura y Comunicación*, 116.

sua voce internazionale per rappresentare quegli interessi ambientali che riguardano tutti noi.

È un fatto che in una società così tecnologizzata com'è quella in cui ci troviamo avvenga una massiccia produzione di danni all'ambiente<sup>61</sup>. Questo, e non altro, è il punto di partenza della riflessione del Romano Pontefice. La sua riflessione parte proprio dalla constatazione che la "sorella Madre Terra" è ferita per l'uso "irresponsabile" delle risorse naturali (LS 2).

Per capire da una prospettiva giuridica dove nasce questo uso irresponsabile delle risorse naturali dobbiamo volgerci al concetto più positivista del diritto originario di proprietà, che porta con sé la totale disponibilità e il dominio totale di una cosa. La cosiddetta irresponsabilità, al di là di concezioni antropologiche o teologiche, ha alla base questa concezione del diritto di proprietà che legittima il proprietario ad «usare la cosa propria ottenendo da essa benefici, profitti o soddisfazioni, e questo [...] senza l'intenzione di alcuna altra persona; la mia condotta di sfruttamento della cosa basta a sé stessa»<sup>62</sup>. Se si segue la logica di questa definizione, si nota che una dimensione importante della tecnologia – e di conseguenza dell'uso delle risorse naturali che essa comporta – è il beneficio o soddisfazione *economicamente misurabile* che i proprietari dei mezzi e delle risorse naturali ottengono.

Considerando quanto appena detto, è opportuno sottolineare come l'Enciclica mette in evidenza – tra tante altre questioni non meno rilevanti – due intuizioni che possono essere utili per stabilire una corretta base per il diritto ambientale.

In primo luogo, senza demonizzare i legittimi benefici commerciali derivanti dall'uso dei beni ambientali, il Papa avverte a proposito di ciò che chiama "la violenza del cuore umano ferito dal peccato" (LS 2). Questa violenza, se sostituita al diritto ambientale, può tradursi nella difficoltà, per i legislatori, di regolare e difendere un bene giuridico che non è sempre direttamente misurabile in termini di beneficio economico. Il testo del Papa non è una critica all'attività di mercato in sé e per sé, la

---

<sup>61</sup> J. JORDANO FRAGA, *Ciencia, tecnología, medio ambiente y responsabilidad patrimonial de la Administración: en especial, los denominados riesgos del desarrollo*, en *Documentación Administrativa* n° 265-266, p. 238.

<sup>62</sup> O.E. OCHOA, *Bienes y derechos reales*. Caracas 2008, p. 87.



quale è indispensabile per il benessere della comunità umana e per l'uso corretto dei beni messi a disposizione dal Creatore. Piuttosto, il punto è che, facendoci ispirare da Giovanni Duns Scoto – il *Doctor subtilis* – questa attività di carattere commerciale (o, in questo caso, piuttosto di sfruttamento delle risorse naturali) dovrebbe essere utile per il bene comune e non perderlo mai di vista<sup>63</sup>. Il primato effettivo del bene comune, implicherebbe oggi almeno una doppia considerazione metodologica. Prima di tutto, data la caducità delle risorse naturali, bisognerebbe ri-orientare lo sviluppo economico verso una considerazione di aspetti non puramente economici. Inoltre, considerato che il danno ambientale derivante da attività locali si estende oltre i confini nazionali, il bene comune dovrebbe essere valutato con criteri di scala universale (questi sì, veramente globali), e non limitatamente al bene economico di una singola società, popolazione o nazione particolare.

La seconda intuizione sta nella necessità di integrare lo studio dei fondamenti del diritto ambientale a partire da categorie meno privatistiche, e di tenere maggiormente in conto i contributi che la tradizione cristiana ha dato alla scienza giuridica. Questo al fine di coniugare l'ambiente, quale bene giuridico protetto, con il concetto di proprietà privata. Il Santo Padre ha infatti ricordato che esiste un consenso sociale in cui si stabilisce che l'ambiente (il bene giuridico che si vuole proteggere) non è un bene generale suddivisibile in piccoli beni privati, ma una "eredità comune" (LS 93), vale a dire, un bene comune di connotazione universale, che richiederà ai diversi Stati di stabilire e rispettare quelle norme volte a determinare un equilibrio ambientale. Da questo principio etico-sociale discende l'imprescindibilità di riconsiderare fattori come l'ingiusta distribuzione delle risorse economiche, la giustizia nelle relazioni commerciali, e la responsabilità degli organi politici<sup>64</sup>. Solo così si potrà stabilire un vero ed integrale "diritto ambientale" a tutela dell'ambiente e a garanzia del corretto sviluppo della persona.

---

<sup>63</sup> Per vedere lo sviluppo di questo problema, Cf. L. SILEO, *Elementi di etica economica in Duns Scoto*, in <http://www.scoto.net/index.php/27-top-a/29-atto-accademico-2015>

<sup>64</sup> Cfr. J. JORDANO FRAGA, *El derecho ambiental del S. XXI*, 115.

## 8. La “ecologia integrale” come nuovo diritto pienamente garantito

Il concetto di ecologia integrale appare certamente affascinante, evocando la relazione tra ambiente e organismi naturali, e ambiente e organismi sociali, al centro di un processo storico evolutivo, caratterizzato dall'interconnessione<sup>65</sup> armoniosa di elementi, che porta ad un costante aggiornamento ed un nuova ridefinizione del catalogo dei diritti costituzionalmente garantiti<sup>66</sup>. La natura mutevole della materia, infatti, comporta che la sinfonia dei diritti non possa mai dirsi giunta ad un punto fermo, afono, nella consapevolezza che un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, concreto e vivente, necessario per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri (Cf. LS 49).

La riflessione giuridica proiettiva sull'argomento è di fondamentale stimolo per tentare di costruire una nuova visione di diritto dell'ambiente con un approccio interdisciplinare, aperto al contributo di altre scienze, nella volontà di far crescere un diritto all'ecologia integrale come diritto sociale, vivente e costituzionalmente garantito. Infatti, una definizione unitaria ed interconnessa di ambiente è possibile solo se i giurisperiti accettano di entrare in una visione olistica del fenomeno, tesa all'isonomia e capace di considerare all'interno dell'elaborazione dottrinarie e giurisprudenziale la complessità delle azioni connesse all'eucrasia umana. Solo in tale costruzione bilanciata di valori è possibile immaginare, per il legislatore e l'interprete, un sistema normativo in grado di armonizzare e cristallizzare i limiti inviolabili dell'azione umana con la superiore protezione dell'ecosistema, declinato come fondamentale patrimonio giuridico, economico, culturale e sociale, senza confini e senza barriere.

Questa consapevolezza segna il passaggio da una tutela dell'ambiente in termini di garanzia fondata sullo schema proprietario a una tutela che, spostando il baricentro sulla protezione dell'ambiente come bene della persona, segna l'importanza di un superiore diritto di uso, base per la creazione di un nuovo diritto sociale in grado di sussumere nella propria sfera anche nuove situazioni soggettive. Il principio della subordinazione della proprietà privata alla destinazione universale dei

---

<sup>65</sup> G. BUFFON, *Sulle tracce di una fondazione francescana dell'ecologia*, in *Antoniano* 91(4), pp. 751-761.

<sup>66</sup> S. SCAGLIARDINI, *Diritti sociali nuovi e diritti sociali in fieri nella nuova giurisprudenza costituzionale* in Gruppo di Pisa 1 (2012), pp. 1-59.

beni e, perciò, il diritto universale al loro uso, è una “regola d’oro” del comportamento sociale, e il «primo principio di tutto l’ordinamento etico-sociale» (LS 93).

Questa prospettiva interdisciplinare trova linfa e sponda scientifica, ad esempio, in parte della dottrina costituzionalistica italiana, e nell’elaborazione giurisprudenziale della Corte Costituzionale. Seguendo tale sentiero nomofilattico sembra opportuno contribuire alla costruzione di una piattaforma giuridica – realizzata mettendo in comunione esperienze, ruoli e professionalità – nel desiderio di sviluppare l’ecologia integrale come nuovo diritto piamente garantito, costruito anche su di una interpretazione vivente e sistematica degli articoli 2, 3, 9 e 32 della Costituzione e delle altre normative internazionali.

Scendendo nell’analisi tecnica, l’articolo 2 della Costituzione consente di tutelare e garantire quei diritti naturali e valori di libertà riconosciuti dalla Carta Costituzionale e non ancora tradotti in specifiche norme positive, ma che affiorano dall’evoluzione dei bisogni della persona nella società. In tal modo, consente di lasciare la porta aperta dell’alto riconoscimento di valori costituzionali a nuovi diritti che maturano nell’uso, nella dignità e nello sviluppo sinfonico della società in armonia con l’assunto che non sarebbe veramente degno dell’uomo un modello di sviluppo che non rispettasse e non promuovesse i diritti umani, personali e sociali, economici e politici, inclusi i diritti delle Nazioni e dei popoli.<sup>67</sup> Specificamente, la caratteristica di tale norma a fattispecie aperta è quella di poter far emergere e riconoscere diritti non scritti, *globalmente* riconosciuti e in qualsiasi forma inviolabili. In tale logica, l’ecologia integrale, con il connesso concetto di uso dei beni meta-individuali, assurge a diritto inviolabile dell’uomo, in armonia con le numerose convenzioni internazionali. L’articolo 2 della Costituzione, inoltre consente di coniugare l’ecologia integrale con il principio di personalità, in base al quale all’apice dell’ordinamento giuridico si colloca la persona umana, nella sua dimensione individuale e sociale. L’ambiente è un bene collettivo, patrimonio di tutta l’umanità e responsabilità di tutti. Chi ne possiede una parte è solo per amministrarla a beneficio di tutti (Cf. LS 95). In tale proiezione, allora, il

---

<sup>67</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo Rei Socialis* (30 dicembre 1987), 33, in AAS 80 (1988), 557.

concetto di ambiente si declina con il concetto di riequilibrio sociale e di aiuto vero per gli esclusi. Tale elaborazione trova anche sostegno e vigore nell'analisi del principio di uguaglianza formale e sostanziale declinato nell'articolo 3 della Costituzione. In tale sentiero argomentativo, la tutela della pari dignità sociale, insieme con la dignità del singolo di cui all'articolo 2, rappresenta una manifestazione del più generale principio dell'inviolabilità della dignità umana.<sup>68</sup>

Nel dettaglio, l'isonomia, formale e sostanziale, è il cuore dell'ecologia integrale, nonché bussola di orientamento per il pieno sviluppo dell'uomo e per l'effettiva partecipazione di tutti all'organizzazione politica, economica e sociale. Sulla scorta di tale riflessione si puntella l'ambiente come bene collettivo, patrimonio di tutta l'umanità e responsabilità di tutti (*isonomia formale*). Chi ne possiede una parte è solo per amministrarla a beneficio di tutti (*isonomia sostanziale*), nella consapevolezza che tutti gli esseri dell'universo sono uniti da legami invisibili e formano una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che spinge ad un rispetto sacro, amorevole e umile (Cf. LS 89). Il potenziamento della tutela giuridica interdisciplinare legata al concetto di ambiente integrale affonda la sua radice anche nell'articolo 9 della Costituzione che, aprendo la porta all'aspetto culturale ed educativo, attira nell'orbita giuridica dell'argomento trattato la cultura come attività intellettuale tra scienza ed arte. Specificamente, in tale ambito è possibile costruire la base tecnica per la tutela di beni e valori costituzionalmente rilevanti che interessano e definiscono il rapporto tra uomo e natura. In tale sentiero di indagine, la Corte Costituzionale in numerosa giurisprudenza ha tentato di elevare il valore costituzionale dell'ambiente, da intendersi come valore primario ed assoluto dell'individuo, cui si ricollegano non solo interessi naturalistici e sanitari ma anche legati allo sviluppo della cultura e della personalità.<sup>69</sup> Tale giurisprudenza consente di creare una lettura uni-

---

<sup>68</sup> La tutela e il rispetto di tale diritto è sancito anche nella *Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea*, art. 1.

<sup>69</sup> V. CAIANIELLO, *La tutela degli interessi individuali e delle formazioni sociali nella materia ambientale*, in *Foro amm.*, 1987, 1318 ss.; A. BALDASSARRE, *Diritti sociali*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XI, Roma, 1989, p. 26. La tutela dell'ambiente trova esplicito riconoscimento nell'articolo 37 della *Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea* che dispone altresì il miglioramento della sua qualità deve essere

taria e integrata di diritto dell'ambiente nel senso che "sviluppo, ricerca, cultura, patrimonio formano un tutto inscindibile"<sup>70</sup>. Inoltre, la lettura costituzionalmente orientata dell'ambiente inteso come locus giuridico, porta anche alla considerazione della tutela dell'ambiente salubre e bello. L'ambiente bello fa l'uomo buono, e la salubrità dello stesso è *condicio sine qua non* della corretta crescita psicofisica di ogni individuo. In tale ambito si ricollega lo sforzo di dottrina e giurisprudenza costituzionale ad argomentare intorno all'articolo 32, comma 1, per l'affermazione giuridica della cosiddetta salubrità. L'abbandono della prospettiva dell'ambiente come situazione giuridica meramente soggettiva e il riconoscimento della sua natura di valore costituzionale costituiscono punti di riferimento per la giurisprudenza della Corte degli ultimi anni. Specificamente, la tutela dell'ambiente non può ritenersi propriamente "una materia", essendo invece l'ambiente da considerarsi come "un valore" costituzionalmente protetto.<sup>71</sup> Uno sviluppo dell'attuale costruzione giuridica capace di elevare l'ecologia integrale a valore costituzionale capovolge una regola che disciplinava in passato gli interventi sull'ambiente, secondo la quale l'uomo era titolare di un diritto ad intervenire, che poteva subire limitazioni in presenza della prova del danneggiamento o del pericolo per l'ambiente deviante dall'opera intrapresa; oggi, chi interviene sull'ambiente deve fornire un'adeguata giustificazione della sua azione<sup>72</sup>. Tuttavia ciò è ancora insufficiente. Nel merito, il primo grave vulnus riguarda la posizione del singolo individuo che non ha consapevolezza del suo diritto di cittadinanza ecologica. Infatti, affinché la norma giuridica produca effetti rilevanti e duraturi è necessario che la maggior parte dei membri della società l'abbia accettata a partire da motivazioni adeguate, e reagisca secondo una trasformazione personale (Cf. LS 211). Inoltre, l'attuale mancanza di consapevolezza riguarda anche il legislatore e il diritto

---

integrato nelle politiche dell'UE e garantito conformemente al principio dello sviluppo sostenibile.

<sup>70</sup> Discorso del Presidente della Repubblica Ciampi del 5 maggio 2003. Il Presidente della Repubblica Ciampi in occasione della consegna delle medaglie d'oro ai benemeriti della cultura e dell'arte aveva tenuto un bellissimo e profondo discorso a proposito dell'art. 9 della Costituzione.

<sup>71</sup> Cfr. CORTE COSTITUZIONALE, Sentenza del 20 dicembre 2002, n. 536.

<sup>72</sup> F. CARINGELLA, *Studi di diritto civile*. Giuffrè, 2005, p. 421.

positivo. Ogni persona è titolare di un diritto all'ambiente che deve avere completa tutela giuridica e risarcitoria. Una rilettura costituzionalmente orientata al valore sociale dell'ecologia integrale eleva il diritto del singolo abitante della nostra casa comune a diritto garantito, tutelabile anche in via giudiziaria. La piattaforma dell'ambiente integrale dove prevale l'approccio eucratice, apre le porte ad una nuova forma di tutela diretta della casa comune, un diritto alla tutela immediata del bene di tutti gli uomini e di tutto l'uomo nel sentiero della coesistenza tra diritto soggettivo ed interesse legittimo. L'ambiente integrale fa contemporaneamente capo al singolo e all'intera collettività, e quindi la tutela dell'interesse individuale e dell'interesse collettivo coincidono<sup>73</sup>.

Conseguentemente, l'ambiente appartiene all'individuo "singolarmente e collettivamente"; la connessione tra interesse del singolo e interesse della collettività è inscindibile e la tutela è diretta perché l'ambiente integrale è protetto come interesse singolo, individuale e collettivo allo stesso tempo<sup>74</sup>.

#### D. Conclusione

Le prospettive, gli spunti, le tematiche e gli approcci toccati nelle pagine precedenti mostrano, già di per sé, la ricchezza e l'importanza della sfida posta dalla *Laudato si'*; una sfida che può trovare nella figura di San Francesco d'Assisi e, più in generale, nel pensiero e nello "stile" francescano, importanti suggestioni. Ciò che vorremmo sottolineare in conclusione è che inclusività e integralità – concetti che intitolano questo contributo e che lo tagliano trasversalmente – non riguardano solamente il merito delle questioni in gioco – si tratti di ecologia e antropologia o di tutte le discipline coinvolte – ma anche, e forse soprattutto, il metodo. Infatti, la sfida ecologica riguarda tutto l'uomo e tutti gli uomini. In particolare, nessuna delle dimensioni umane ne risulta indifferente: dalle più sofisticate riflessioni teologiche e filosofiche al comportamento sociale e quotidiano, dalla ricerca scientifica di punta alle forme

---

<sup>73</sup> E. LECCESE, *Danno all'ambiente e danno alla persona*. FrancoAngeli, Milano 2011, p. 152.

<sup>74</sup> CORTE COST., 28 maggio 1987, n. 210.

artistiche d'ogni genere, dalle scienze sociali, economiche e giuridiche alla religione come luoghi in cui si estrinsecano e sviluppano i rapporti umani. Come l'Enciclica *Laudato si'* ripete a più riprese (LS 6, 16, 117, 138), "tutto è connesso"!

**GIUSEPPE BUFFON, OFM**

**PAOLO CANCELLI**

**ANTONINO CLEMENZA, OFM**

**IVAN COLAGÈ**

**MARCO GUIDA, OFM**

**STÉPHANE OPPES, OFM**

**FRANCISCO JOSÉ REGORDÁN, OFM**

**NICOLA RICCARDI, OFM**

**CARLOS SALTO SOLÁ, OFM**

Pontificia Università Antonianum