

DELLA NECESSITÀ/VERITÀ/BELLEZZA DELL'ECOLOGIA

Francesco Donadio

«Siamo tutti farfalle. La Terra è la nostra crisalide»
(LeeAnn Taylor)

This essay is inspired by the recent papal encyclical *Be praised my Lord* and it reconstructs the incubation field – historical/philosophical/socio-cultural – of the present ecological concern. Specifically, through the figures of Pierre Teilhard de Chardin and Hans Jonas it will be carried out an analyse of the ethical-anthropological issue which under lies the debate on ecology. Within this framework, heiddegger's reflections on the the significance of living in the world are invoked and the figure of Saint Francis as a poetical/religious archetype of faithfulness to the earth.

Ci sono interpretazioni dell'uomo nel suo rapporto con il mondo che lo accompagnano come un'ombra costante e riescono in una formula semplice, ma efficace, a identificarne *d'emblée* il senso interno che le sorregge, quasi a racchiuderne nel loro stilema l'essenza, in cui tutti si riconoscono. Oggi una di queste parole in cui si esprime un'intera mitologia del mondo è: «ecologia», che alla lettera è discorso intorno all'*oikos*, alla cura della casa, all'abitare dell'uomo nella gran «casa» del mondo.

Con essa si allude in verità anche a un cattivo modo di amministrare una tale casa, il quale sta producendo gli effetti di una catastrofe generale che minaccia di travolgerci tutti, sollevando autorevoli/collettive/disperate voci di allarme e la necessità di ripensare criticamente alle conseguenze innescate dalla svolta copernicana/baconiana che ha dato inizio alla modernità.

Tra queste voci -certamente la più autorevole per lo spessore del personaggio e la forza simbolica che rappresenta- c'è quella di Papa

Francesco che è intervenuto di recente sulla questione con un atto ufficiale del suo magistero, quello rappresentato da una enciclica, un documento/appello che ci richiama a un rapporto diverso da quello meramente predatorio con il mondo, a un rapporto che già nel titolo «Laudato sii mi Signore», allude a una maniera di abitare poeticamente/religiosamente/saggiamente il mondo, che non significa affatto fuggirne, ma viverlo in tutta la ricchezza polifonica delle sue potenzialità espressive.

Si sa che un'enciclica è una riflessione teologica a tutto tondo su un problema e inclina ogni volta a richiamare la globalità della dottrina cattolica e a esibire la continuità delle enunciazioni papali, anche se talvolta, in materie non propriamente dogmatiche, non guasterebbe metterne a fuoco qualche discontinuità. In realtà, una diversità di toni il lettore non manca di avvertirla in questa enciclica, soprattutto nella critica esplicita all'uso capitalistico della scienza, ma poi il discorso sull'ecologia si dilata -certo per mostrarne le connessioni- in una ricapitolazione dell'intero dogma cattolico, dalla creazione all'apocalisse, dal mistero trinitario a quello dell'incarnazione, fino a tradursi in capillare deduzione/indicazione delle ricadute etiche/ operative/ comportamentali/ antropologiche/ politiche/ sociali/ ecumeniche/ interreligiose, etc., senza trascurare, *last, but not least*, il corollario «mariologico», a conferma di un riferimento diventato lo stereotipo cattolico con cui ogni rappresentante di culto usa chiudere la sua omelia. Tutto bello, verrebbe da dire, ma a rischio di usura da ripetizione e perciò verrebbe da suggerire -ma me ne guarderei dal farlo!- maggiore sobrietà e forse se ne potrebbe avere anche un qualche guadagno per immergersi nel cuore di ciò che veramente sta a cuore nella comunicazione di un messaggio religioso.

Naturalmente questi rilievi essenzialmente stilistici nulla tolgono all'opportunità, all'incidenza e al respiro globale del testo, ed è chiaro che il breve commento che qui se ne tenta non può che limitarsi a raccogliere solo qualche spunto tra i tanti che pure meriterebbero di essere oggetto di attenta riflessione.

Un breve amarcord dal «secolo breve»

Mi sia intanto consentita una premessa non esente da qualche riflesso di carattere autobiografico.

Chi ha vissuto per certi versi la fortuna/sfortuna degli anni '60 del secolo scorso, gli anni per noi, cattolici e non, del concilio ecumenico Vaticano II e del cosiddetto miracolo economico italiano, ma anche del disastro urbanistico e dell'industrializzazione selvaggia, quanto meno in riferimento alla situazione italiana, per non dire della diffusa ideologia del progresso plasticamente rappresentata dalla espansione dei mercati e dall'invadenza crescente della civiltà dei consumi, sa ben riconoscere nel «sentimento» generale di quell'epoca una sovraesposizione/eccedenza della storia sulla natura. Si era dentro l'onda, per quanto ormai già avviata a diventare oggetto di contestazione, di quelle magnifiche sorti e progressive, sia pure delle sue ultime propaggini, ereditate da una certa ragione illuministica e dai suoi interessi di dominio. Naturalmente non erano mancati in quegli anni voci critiche che denunciavano l'ingenuità/illusione di quella ideologia diventata tolleranza repressiva, assuefazione a modelli di pensiero e di comportamento asserviti alla logica del consumo senza che l'anima stessa ne avvertisse ormai il disagio, che è condizione per il peggiore degli asservimenti. Si pensi solo, per citare alcuni dei nomi più noti, ai rappresentanti della cosiddetta *Scuola di Francoforte*, Adorno/Horkheimer e Marcuse e su scala più ridotta, in quanto riferita soprattutto al contesto italiano, alla critica di Pasolini a quel tipo di società trasformata nella forma più subdola e sofisticata di omologazione/mercificazione dell'uomo, ottenuta con le armi di distrazione di massa fornite dalla tecnica mediatica. Se qui se ne fa cenno è solo per riconoscere che tuttavia, dietro la fenomenologia delle espressioni socio/economico/culturali di quell'epoca e oltre i loro limiti, non mancava di annunciarsi un diffuso ottimismo, che si percepisce, pur con i sottili distinguo che caratterizzano un documento teologico, persino nella Costituzione pastorale della *Chiesa nel mondo* del Vaticano II.

Devo qui aggiungere, scusandomene, un mio dato biografico. Nel 1969, vincitore di una borsa di studio nel contesto di uno

scambio italo-tedesco di ricercatori di varie discipline, sono partito per l'Università di Heidelberg, dove insegnava H.-G. Gadamer, in quel periodo al massimo della sua notorietà internazionale per l'autorevolezza dei suoi studi sull'ermeneutica. Quel luogo mi era stato suggerito dai miei maestri napoletani, Aldo Masullo e Pietro Piovani, che erano stati rispettivamente relatore e correlatore della mia dissertazione in filosofia sul problema della demitizzazione in Rudolph Bultmann, un esegeta/teologo luterano che, insieme con Karl Barth, ha rappresentato uno dei due cavalli di razza del novecento teologico. Uno dei risultati della mia indagine si riassumeva nella necessità di interpretare la demitizzazione come l'altra faccia di un problema essenzialmente ermeneutico. Quale migliore occasione, dunque, di studiare la svolta ermeneutica della filosofia contemporanea con uno dei suoi più prestigiosi rappresentanti, H.-G. Gadamer, a sua volta allievo di Heidegger e in qualche modo dello stesso Bultmann, nel periodo in cui questi due avevano tenuto insieme a Marburgo alla fine degli anni '20 seminari interdisciplinari sul Nuovo Testamento e su San Paolo, con un ampliamento/arricchimento reciproco dei loro orizzonti, documentato dalla loro collaborazione scientifica?

Ermeneutica è parola greca che rinvia al dio Ermes, il messaggero degli dei con il compito di trasmetterne/interpretarne i messaggi agli uomini, ma appunto in quanto legata al compito della traduzione/comunicazione dei testi normativi di una civiltà, soprattutto/eminentemente religiosi, nei quali si presuppone che si sia sedimentata la volontà degli dei, se ne è successivamente ripreso/esteso il compito anche all'interno della nuova religione cristiana. Non solo la letteratura cristiana antica, ma la successiva patristica e scolastica ne hanno fatto largo uso, arrivando perfino a codificarne le regole.

Con il rifiuto di un'autorità normativa esterna e con la rivendicazione che la Scrittura dovesse essere «sui ipsius interpres», con Lutero e, successivamente, con autori luterani, tra i quali devono essere ricordati quanto meno Schleiermacher e, a circa un secolo di distanza da lui, il suo biografo, Wilhelm Dilthey, si ebbe un risveglio filosofico di questa disciplina, peraltro ininterrottamente prati-

cata non solo in teologia, ma anche in giurisprudenza, comunque nelle discipline in cui comprendere non è mai puramente ricondurre il particolare all'universale, essendo il senso dell'universale inseparabile dalle sue applicazioni concrete. In ogni caso con Dilthey già si era avviata una trasformazione dell'ermeneutica, riferita/blocata ormai a comprensione di testi scritti e a funzione ovvero a organo metodologico delle cosiddette scienze dello spirito.

La svolta radicale in questo campo è stata operata da Heidegger. Con lui l'ermeneutica si libera di ogni residuo metodologico e finisce con il coincidere con il movimento stesso dell'esistenza, nel senso che ora c'è la presa d'atto che l'ermeneutica, in quanto struttura costitutiva dell'uomo (*esserci*), non è un comprendere che si attiva su commissione e a intermittenza, laddove se ne avverte la necessità/utilità, per poi lasciarlo in quiescenza, ma è la modalità originaria del suo essere-nel-mondo: l'uomo, insomma, non *ha* la comprensione, ma *è* comprensione, è *hermeneutikos* sin nelle sue midolla.

Qui non è possibile riassumere neppure per cenni i risvolti di questa nuova autocomprensione dell'uomo e del suo rapporto con il mondo, cioè con il suo passato e con il suo futuro. Neppure è possibile accennare alle plurime stratificazioni di senso dell'ermeneutica connesse alle categorie di storia/storicità nel contesto della filosofia europea tra otto/novecento. Basta qui solo osservare che, se con l'ermeneutica riemerge il profilo della costitutiva storicità dell'uomo e un tale profilo è appunto quello che dà configurazione a un'intera epoca culturale, al di là dell'ambiguo uso politico che se ne potrebbe fare e che se ne è fatto -se appunto intenderla come condizione/fattore di progresso o di regresso, un problema che Gadamer ha sempre rigettato come una questione mal posta-, è tuttavia indubbio che l'ermeneutica può essere vista come l'espressione di un modo di pensare, quello storico appunto, in cui il problema della natura e comunque quello dell'impatto della natura sull'uomo non rientra per lo più nella sua agenda tematica. Erano semmai i temi di una filosofia della storia quelli che catturavano l'interesse generale dell'epoca, della filosofia e della stessa teologia, sullo sfondo di quel gigantesco processo rivoluzionario

innescato/sognato/tentato dalla visione marxista della storia.

Si pensi soltanto al fascino esercitato in quel tempo dalle *Tesi di filosofia della storia* di un Benjamin e alla fortuna del testo *Principio speranza* di Ernst Bloch, entrambi suggestionati dalla cosiddetta *teologia dell'Esodo* come cifra di una religione che è grido di giustizia e rivolta contro la nuova schiavitù d'Egitto delle condizioni sociali di un mondo regolato dalla logica del profitto. Qui se ne fa cenno solo per ricavarne conferma della tesi generale che l'atmosfera culturale dell'epoca era come dominata dall'interesse primario della storia sulla natura.

Era come se tutte le antiche metafore dell'«eternità» si dissolvessero e ci si schiudesse davanti agli occhi che tutto, ma proprio tutto, è divenire e, dunque, ci si dovesse congedare da ogni forma di parmenidismo: era la consacrazione della vittoria della metafora della mobilità del mare su quella della terraferma, se dopo tutto anche le montagne che per abitudine pensiamo che siano esistite da sempre non sono alla fine che il prodotto di una lenta stabilizzazione. Irrompeva ora, nel cuore stesso della nostra identità collettiva, traducendosi anche in coscienza pubblica diffusa, l'instabilità cioè il divenire ovvero la vita stessa in quanto incessante processo di morte e risurrezione. Non più, dunque, un ordine già bello e definito *ab aeterno*, quasi inscritto nelle stesse strutture categoriali delle cose, ma un ordine da ricostituire *immer wieder*, sempre daccapo, attraverso il faticoso lavoro delle nostre intelligenze e delle nostre libertà, un'uscita dal mondo chiuso della natura e un ingresso nell'universo della storia. Anche la religione era chiamata a entrare in questo processo e a verificare se, quanto meno per la religione cristiana, questa svolta non costituisse per essa un ritorno all'originario.

Naturalmente non mancava, ed erano tanti, chi si opponesse a questa ubriacatura di storia, in parte per nobili ragioni, che vanno sempre rispettate, in parte per cecità intellettuale e senilità mentale, i cosiddetti «profeti di sventura» per vocazione, quando non per professione, dei quali non mette conto parlarne.

Qui vorrei invece citare ancora due personalità che mi è stato dato d'incrociare, tra le molte altre, nel mio soggiorno heidelber-

ghese, l'esegeta/teologo Gerard von Rad, l'autore della monumentale *Teologia dell'Antico Testamento* e dell'opera *La saggezza in Israele*, nelle quali si percepisce se non un congedo, quanto meno un allentamento dalla stretta della escatologizzazione/esodizzazione della teologia e un importante contributo a una svolta di tipo cosmologico/sapienziale, con un robusto richiamo/ritorno, quindi, della religione alle sue radici terrestri, ai rapporti di vita che si svolgono «al di qua del cielo», nello spazio appunto del «breve colloquio dell'uomo con i suoi accadimenti tra mattina e sera». Qui non è il luogo di entrare in una discussione analitica di queste posizioni e saggiarle nelle loro reciproche unilaterali, perché la strategia complessiva di questi lampi di memoria è solo quella di delineare un'atmosfera generale o quanto meno quella da me vissuta allora e da me ricostruibile ora, con tutti i limiti di un colpo d'occhio senza pretesa di esaustività scientifica.

Il secondo personaggio da me incontrato ad Heidelberg e con il quale si stabilì anche una certa frequentazione fu Karl Löwith, il primo allievo e anche il primo allievo/dissidente di Heidegger, diventato quasi una leggenda per la sua condizione di intellettuale ebreo costretto ad emigrare in varie parti del mondo, come molti altri d'altronde, richiamato con la fine del conflitto ad Heidelberg per volontà/decisione di H.-G. Gadamer. Ricordo vivamente la sua *Laudatio* per i 70. anni di Gadamer tenuta da lui con la presenza di Heidegger e del gotha della filosofia tedesca del tempo, ampiamente rappresentativo della originale temperie della prima metà del secolo. Tra questi Löwith appariva un *outsider*, perché a differenza della maggior parte, incarnava, come ha icasticamente osservato Jürgen Habermas nel profilo che gli ha dedicato, «il ritiro stoico dalla storia», che non è registrazione anodina di una classificazione storiografica, perché c'è in essa racchiuso tutto il potenziale critico/polemico della sua visione filosofica.

Con quella definizione è indicato, in effetti, non solo la necessità di un ritorno ai Greci, sull'indicazione peraltro dello stesso Nietzsche, a fronte del trionfo della storia celebrato dallo spirito tedesco e celebrativo della sua cultura a partire dall'idealismo classico, proseguito attraverso la grande filologia e storiografia della

seconda metà dell'ottocento, per finire con il gran fervore fenomenologico/ermeneutico/esistenziale del cosiddetto «secolo breve», ma si attribuivano anche all'antropologia giudaico-cristiana le conseguenze della visione moderna dello spazio/mondo e cioè l'oblio della natura. S'imponeva, dunque, di risalire alla svolta della concezione del mondo che si era determinata con il passaggio dall'antichità classica a quella ebraico-cristiana, cioè al dissolvimento dell'autonomia ontologica del mondo/cosmo, se appunto questo, privato della sua significatività interna, era pensato ormai a partire dal suo creatore, dall'operazione di averne forgiata la costruzione in vista dell'uomo e immettendolo così in una storia, ma anche determinando le premesse dell'antropocentrismo moderno.

A voler radicalizzare la posizione di Löwith se ne potrebbe concludere che la crisi ecologica del nostro tempo, con il consumo puramente distruttivo delle risorse, risalirebbe a queste radici lontane, ma è una tesi che, per quanto condivisa oggi anche da altri, ad esempio da Lynn White jr., è insostenibile nella sua unilateralità. Al riguardo potrebbe essere utile richiamarsi al gran lavoro culturale/apologetico, nel senso alto e nobile del termine, svolto da Pierre Teilhard de Chardin, altra figura dei miei innamoramenti giovanili, per mostrare con il suo sguardo profondo sulla realtà del fenomeno umano/cristiano, la compatibilità/convergenza di storia e natura all'interno di una visione evolutiva delle cose, ispirandosi ai testi paolini, ad esempio alla *Lettera ai Romani*, 8, 19-24, in cui la redenzione dell'uomo si associa/estende a quella del creato, nella condivisione di un unico destino di salvezza, che è quanto dire l'indicazione di un coinvolgimento dell'uomo con il creato, che ben si potrebbe riconoscere come nucleo generativo di un'ecologia responsabile.

Questo sguardo panoramico sui lineamenti di un'epoca e su alcuni autori che meglio la rappresentavano, autori intercettati nei miei anni di formazione, ci ha consentito in qualche modo di riconoscere che una visione del mondo si gioca in buona parte nel dosaggio che si riesce a determinare tra le due polarità fondamentali che la compongono, la natura e la storia, e che laddove si determina la preponderanza dell'una, ne consegue la messa in minoran-

za dell'altra. Si è visto però anche che, quanto meno negli ultimi 250. anni, il pendolo ha cominciato a oscillare insistentemente verso la storia.

A conferma di questa tesi mi sia consentito di addurre un altro autore, che è, per sua stessa rivendicazione, all'inizio della svolta copernicana in filosofia, Immanuel Kant. Devo confessare che il suo richiamo mi viene qui suggerito dalla lettura di questi giorni di un saggio di prossima pubblicazione del mio amico/collega prof. Antonio Carrano, che si è imbattuto nell'espressione kantiana di «vuoto della creazione», che è unica in tutto il suo *corpus* di scritti, come d'altronde è raro il termine «vuoto», adoperato in senso filosofico e non piuttosto associato, come per lo più avviene, a questioni di fisica.

In effetti Kant, nell'ultimo dei suoi grandi scritti, *La metafisica dei costumi* (1797), all'interno di un paragrafo (Parte I, Cap. II, §15), in cui si tratta della colonizzazione e del titolo giuridico per l'acquisto del suolo da parte dei colonizzatori, discute della giustificazione ipocrita che questi adducevano per una tale indebita operazione, quella del ricorso all'argomento dell'«orrore del vuoto» proprio della natura. Kant non manca di bollare un tale abuso, ma non può ritenerlo in assoluto destituito di senso, considerato il suo richiamo (seppure dettato da un interesse fraudolento) all'idea di uno «scopo della creazione» che egli stesso aveva dibattuto nell'*Appendice* della terza *Critica*. Se, in effetti, c'è un vuoto della creazione da colmare, questa si rivela fornita di uno scopo e gli uomini sono chiamati alla realizzazione di questo scopo. Il vuoto della creazione segna, dunque, in qualche modo il varco d'uscita dallo stato di natura e mette in moto il compito di riempire gli spazi della terra, che è poi quell'antropizzazione del territorio che in alcuni luoghi ha raggiunto livelli intollerabili di saturazione.

Configurandosi una tale operazione necessariamente in termini di conflittualità tra popolazioni indigene e popolazioni che provengono dall'esterno, si pone il problema di «come le due cose – il vuoto che gli uomini hanno da colmare idealmente mediante il proprio sviluppo come genere e quello riempito materialmente dagli insediamenti dei diversi popoli – possano stare davvero insie-

me». Nasce l'esigenza di un regime di obbligazioni reciproche stabilite da leggi entro cui garantire l'evoluzione del genere umano in vista di un «costante progresso verso il meglio».

Qui emerge con chiarezza come la riflessione kantiana muova dal distacco cosmologico verso uno schema di filosofia della storia, cioè la domanda sulla verità dell'uomo ormai non viene più ricercata in una sua corrispondenza con l'ordine cosmico, ma nel compito che investe gli uomini nel riempire il 'vuoto della creazione'. Ne è solenne attestazione la domanda che chiude l'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), il testo d'esordio della sua riflessione sulla storia: «A cosa serve, infatti, lodare la magnificenza e la saggezza della creazione nel regno naturale, privo di ragione, e raccomandarne lo studio, quando la parte del vasto teatro della suprema saggezza che contiene il fine di tutto questo – la storia del genere umano – deve restare una permanente obiezione in contrario, la cui vista ci costringe con disgusto a distogliere lo sguardo da essa e, poiché disperiamo di trovarvi mai un compiuto disegno razionale, ci induce a riporre la speranza di quest'ultimo solo in un altro mondo?»¹. Un tale clima spirituale ci ha accompagnato in maniera indiscussa fino all'ultimo quarto del secolo scorso, ma già andavano maturando germi di cambiamento.

Verso la fine dell'incantamento. Segnali della (necessità di una) svolta.

Ci sono due momenti che hanno segnato come un richiamo alla necessità di un'attenzione alla terra, ai legami che ci tengono uniti ad essa, a dispetto dell'ipertrofia storicistica che tende(va) a obliarli. Essi hanno suonato come il risveglio da un sonno dogmatico, quasi un campanello d'allarme per un'età del mondo proiettata verso conquiste spaziali e verso un modello di sviluppo indifferente ai suoi limiti di sostenibilità.

¹ I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, 2002, p. 42.

Paradossalmente il primo di questi momenti coincide con il punto più alto di dispiegamento della potenza tecnologica dell'uomo e lo si può riconoscere nel valore altamente simbolico del primo atterraggio lunare dell'uomo nel luglio del 1969. Il protagonista di quell'evento, Neil Armstrong, lo definì «un piccolo passo per un uomo, ma un balzo gigantesco per l'umanità!», ma è chiaro che con esso non si apriva solo una nuova frontiera dell'uomo verso lo spazio, ormai già avviato verso lo sbarco su Marte, ma anche una nuova prospettiva di guardare alla terra, di poterla osservare dall'alto e ammirarne tutta la bellezza a fronte di quel corpo lunare arido e desolato, senza acqua, pieno di crateri, altipiani e catene montuose, di distese pianeggianti di lava solidificata, a lungo sognato quasi come una fuga dalla terra e ora rivelatosi del tutto inospitale.

Appunto un tale contrasto, a ben riflettere, non poteva (non avrebbe potuto) mancare di un impatto sulla nostra irresistibile volontà di espansione e di conquista di nuovi spazi e renderci attenti, dopo quattro secoli di eliocentrismo, cioè di slittamento (metaforico) della terra verso una zona periferica d'interesse, «a quel mondo nel quale siamo nati, del quale siamo parte, nel quale siamo implicati attraverso i sensi e al quale lo spirito ci vincola nella pienezza della vitalità»² secondo la grande lezione che ci è stata trasmessa dalla religione della grecità, ma non meno presente in quella della religione cristiana, se appena riflettiamo sulla densità semantica racchiusa nel tema della «incarnazione divina», in cui Schleiermacher vedeva nel Cristo «lo *spirito della terra* (*Erdgeist*) trasformarsi originariamente nell'autocoscienza del singolo individuo»³, esperienze che ben si possono accostare a quella categoria del 'numinoso' di cui ci ha reso edotti Rudolph Otto con la sua fenomenologia del *Sacro*. Si tratta di riferimenti che non rinviano a una poetizzazione a buon mercato della terra, ma contribuiscono a intenderne a pieno la ricchezza e la profondità di spazio vitale senza alternative per noi e a custodirne il carattere di riserva insostituibile per la nostra stessa sopravvivenza.

² W. F. OTTO, *Gli dei della Grecia*, Milano 2004.

³ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *La festa di Natale*, a cura di G. Moretto, Brescia 1994, p. 138.

Il secondo momento che ha suonato come un risveglio dal nostro oblio della terra è stato il *Rapporto sui limiti dello sviluppo* commissionato al MIT dal Club di Roma e pubblicato nel 1972, con gli aggiornamenti del 1992, 2004, e successive verifiche sull'attendibilità delle previsioni fatte. Le conclusioni di quel rapporto ebbero l'effetto di un vero *shock* culturale sugli abituali paradigmi della crescita e dello sviluppo connessi all'industrializzazione del mondo, in quanto ora da una fonte scientifica autorevole e giudicata indipendente si poneva non solo l'accento sui guasti indotti dall'inquinamento, dai tassi di crescita della popolazione e dallo sfruttamento selvaggio delle risorse materiali/agricole/ambientali, ma se ne denunciava la loro *esauribilità* con grave danno per la stabilità dell'ecosistema in generale e dello stesso equilibrio economico globale. Fu un grido d'allarme che investiva innanzitutto la capacità progettuale della politica, sollecitandone implicitamente la programmazione di una linea di sviluppo, da connettere necessariamente a una inversione di rotta, compatibile con i limiti della capacità di carico del pianeta.

Nasceva una nuova sensibilità per l'ecologia che tentava di organizzarsi anche in forme politiche, con partiti, soprattutto, a livello europeo, capaci di guadagnare anche un notevole consenso elettorale, ma senza costituire una vera alternativa alle formazioni classiche della rappresentanza politica, anche per il fatto che queste ebbero modo di inglobare facilmente quelle istanze verdi nei loro programmi politici. Oggi, a distanza di oltre quarant'anni da quel rapporto, le cose sono fortemente precipitate e non se ne vede una prevedibile via d'uscita. Ben venuta, dunque, questa enciclica papale con tutta la forza di energia etica che trasmette, perché è chiaro che nessun programma politico e nessuna analisi scientifica, senza con questo volerne contestare la legittimità e l'opportunità, può da sola indurre a un capovolgimento delle cose. Per ogni rivolgimento di lunga durata c'è bisogno di un supporto spirituale: la rivoluzione, diceva Mounier, o sarà anche etica o non sarà rivoluzione e ormai per chi è intellettualmente onesto se ne ha facile conferma dalla storia.

Naturalmente resta tutta la complessità della sfida che ci sta di fronte, il suo intreccio etico con quello economico e politico, all'in-

terno di un quadro generale di rapporti tra Stati e tradizioni socio-culturali estremamente differenziate, di saperi e linguaggi eterogenei che investono, tra le tante competenze, il diritto, l'informazione, la religione e ne rendono difficile una ricomposizione complessiva di immediata applicazione. Si tratta di difficoltà – si pensi solo ai cosiddetti problemi della bioetica – che, emergendo da un campo inedito di esperienze, impongono l'elaborazione della stessa etica in termini nuovi, la necessità appunto di una sua risemantizzazione, al punto da spingere Hans Jonas, un altro autore ormai «canonico» per il nostro tema, già nel 1979, nel suo tentativo di costruire «un'etica per la civiltà tecnologica», a riformulare in questi termini il classico imperativo categorico kantiano: «agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»⁴.

A mio avviso nella riformulazione di questo imperativo kantiano non c'è solo una preoccupazione «ecologica» a bassa intensità, ma anche quella per una diversa/autentica qualità della vita, l'appello a viverla nell'unica maniera conforme al principio di responsabilità, quella di attingerla nella sua verità/profondità umana, senza cedere alle fallacie e alle manipolazioni di un vuoto consumismo.

Si tratta propriamente di riattivare una nuova solidarietà tra scienza, filosofia e vita, ma anche tra etica, religione e comunicazione, ben sapendo che da essa può derivarne una produttiva indicazione per una forma di umanità rinnovata nell'anima, prima e più

⁴ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 2002, p. 16. Variazioni su/di questa massima sono offerte dallo stesso Jonas. «Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e diretto al nuovo tipo di soggetto agente, scrive Jonas, potrebbe suonare così: “Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana” oppure, tradotto in negativo, “Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione non distruggano la possibilità futura di una vita siffatta”; oppure, semplicemente, “Non compromettere le condizioni di una permanenza illimitata dell'umanità sulla terra”; oppure, più in generale, “Nelle tue scelte attuali includi la futura integrità dell'Uomo tra gli oggetti della tua volontà”» (H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità*, in ID. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna 1991, p. 54). «La nostra tesi – scrive Jonas ne *Il principio responsabilità* – è che le nuove forme e le nuove dimensioni dell'agire esigono un'etica della previsione e della responsabilità in qualche modo proporzionale, altrettanto nuova quanto le eventualità con cui ha a che fare» (Ivi., p. 24).

che nelle sue condizioni esterne, come suggeriva l'Adriano della Yourcenar, con il suo senso di profonda fiducia nella qualità umana: «dato che l'odio, la malafede, il delirio hanno effetti durevoli non vedo perché non ne avrebbero avuti anche la franchezza, la giustizia, la benevolenza. A che valeva l'ordine alle frontiere se non riuscivo a convincere quel rigattiere ebreo e quel macellaio greco a vivere l'uno a fianco all'altro tranquillamente?»⁵.

Si apre in tal modo un nuovo, vastissimo campo di individuazione dello statuto specifico del soggetto di questa responsabilità morale, ben sapendo che non ci è più dato sostare negli anfratti di una cartografia tradizione di «soggetto» come terra d'approdo di una certezza di sé, conquistata dopo perigliosa navigazione, da cui muovere successivamente per la fondazione di un sapere investito del compito di costruire ponti con il mondo. La riflessione moderno/contemporanea ci ha abbondantemente liberati da questa favola cartesiana, ammesso che Cartesio sia riducibile ad essa.

Siamo ormai educati all'indistinzione di io e natura, soggetto/mondo, alla loro compenetrazione vivente e questa è la condizione base da cui ci si dischiude la regione in cui elaborare un'etica come modo di agire correlato alla nostra condizione di soggetti *incarnati*, non più di soggetti e basta. Qui il soggetto è inseparabile dall'ancoraggio naturale che lo sostiene e lo limita, prescrivendogli le coordinate di una condotta che oggi usiamo dire «ecologica», ma che si potrebbe definire anche a difesa di una civiltà tecnologica non autodistruttiva, la qual cosa apre un altro vastissimo fronte problematico, quello cioè di un'ecologia che non è da intendere come una fuga romantica dalla industrializzazione moderna, ma dal suo uso distorto e distruttivo, che è questione politica e amministrativa, sociale, antropologica ed estetica, con i rispettivi risvolti pratici e operativi.

Soprattutto qui l'etica è chiamata a rispondere ai bisogni delle generazioni future, alle quali siamo tenuti a trasmettere non una natura desertificata, ma viva, libera non solo dalla contaminazione catastrofica dell'oggi, ma persino dai germi di corruzione oggi solo

⁵ M. YOURCENAR, *Memorie di Adriano*, Torino 2005, p. 94.

virtualmente presenti. Solo alle condizioni di uno sguardo tenuto vigilmente aperto al futuro se ne potrebbe, in effetti, dedurre un'etica concreta e responsabile, ma questo impone una qualche riflessione anche sul quadro antropologico che ci sta di fronte e/o che si è profilato inevitabilmente all'orizzonte laddove il passato/presente è entrato in conflitto con nuove urgenze di vita, un'esperienza che tutti conosciamo a partire dal cosiddetto scontro generazionale, che è narrazione di ciò che in ogni epoca incombe prima di un cambiamento. «Ciò che è veramente inquietante, ha scritto Heidegger, non è che il mondo divenga un mondo completamente tecnico. Ben più inquietante è il fatto che l'uomo non è preparato a questa trasformazione del mondo. Ben più inquietante è che non siamo in grado di raggiungere, attraverso un pensiero meditativo, un confronto all'altezza di quel che sta per accadere alla nostra epoca»⁶.

Suol dirsi che il nostro tempo sia «uscito dai cardini» e ci si affanna, almeno da parte degli spiriti più consapevoli, su come riportarlo in asse, per farlo girare ancora, non solo per noi, ma anche per le generazioni venture. La questione ecologica è in tale senso una spia cruciale di questa preoccupazione collettiva, perché essa s'intreccia con le sfide della tecnologia e con le necessarie risposte da dare a questioni mai prima affrontate, ed è chiaro che essa impone un cambio di mentalità, perché prima e più che d'ogni altro essa è una sfida culturale, di cui nelle pagine precedenti si è tentato di descriverne il lungo processo d'incubazione e offrirne un qualche disegno storico a spettro necessariamente ridotto, compatibile cioè con le esigenze di questo breve saggio e con le competenze del suo autore, che sono in buona parte quelle di uno storico delle idee.

È ora tempo, però, di tentare un affondo più incisivo sul/nel quadro antropologico sotteso alla questione ecologica di cui stiamo discutendo e farne emergere il peso tremendo di cui l'uomo si è caricato dal momento di non limitarsi a essere un puro prodotto dell'evoluzione, ma di assumerne in qualche modo la direzione, con l'opzione –ahimé non solo teorica e non solo termonucleare– di un'apocalisse globale, a difesa dalla quale lo stesso Jonas non ha

⁶ M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, Genova 1983, p. 36.

mancato di disegnare una «euristica della paura» che dovrebbe spingerci alla «volontà di educare noi stessi alle possibilità delle peggiori conseguenze delle nostre azioni intenzionalmente migliori e di essere guidati dai timori che esse generano»⁷.

Si può ragionevolmente non condividere un tale approccio fondato sulla paura, anche se esso mi pare una efficace trascrizione laica del detto biblico «initium sapientiae timor Domini», ma è chiaro che soprattutto per l'uomo religioso un tale approccio non dovrebbe essere sufficiente, se appunto il rispetto del creato gli si dischiude innanzitutto come riconoscimento di una traccia divina e le creature tutte gli si manifestano come riempite di un unico afflato divino. In tale scarto tra la necessità della paura e l'esperienza di una trascendenza donata, che è scambio attuario e amoroso di libertà, si può misurare il gioco complesso della trama antropologica disegnata dall'enciclica.

L'etica della responsabilità come nuova sfida antropologica

Qui eviteremo di lasciarci coinvolgere nella *querelle* heideggeriana sulla tecnica e sulla sua connessione con la metafisica come luogo per lui della massima chiusura negli enti e nella loro sfera di organizzazione, né ci attarderemo a discutere della sua interpretazione della tecnica come l'unico/autentico soggetto della nostra epoca a cui tutti restiamo asserviti senza alcuna via di scampo, che è tesi fortemente riduttiva di ogni velleità antropologica in senso tradizionale. Di questa diagnosi heideggeriana della disfatta dell'uomo nell'epoca della tecnica se ne può condividere il richiamo a non cullarsi nell'illusione di poterne evadere con un uso accorto della tecnica stessa, quasi che sia facile governarla e così ricondurla a funzione di una progettualità umana. Accanto però alla presa d'atto

⁷ Sono da tenere presente di Hans Jonas almeno i volumi *Il principio di responsabilità*. Un'etica per la civiltà tecnologica, Einaudi, Torino 1990 e *Tecnica, medicina ed etica*. Prassi del principio di responsabilità, Einaudi, Torino 1997. Su Jonas e la sua etica si veda Paolo Becchi, *Hans Jonas e l'etica applicata*. Una visione d'insieme, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLI (2011) 419-434.

della disfatta del Prometeo moderno, cioè accanto a una critica legittima e benefica di un certo antropocentrismo che è stato la nostra cifra identificativa sin dal rinascimento, il tratto moderno del trasumanar dell'uomo, con la sua tendenza a trasformarsi da *homo faber* in *homo creator*, l'enciclica è al contempo responsabilmente preoccupata di smentire ogni facile disfattismo, che sarebbe paralizzante e inconcludente, giustiziero/ingiusto delle conquiste pur esaltanti e meritorie che sono state raggiunte con la tecnica. Si tratta di intraprendere la difficile via della responsabilità, che è condizione dell'agire etico.

Sin da Max Weber⁸ abbiamo familiarizzato con la distinzione tra *etica dei principi ovvero dell'intenzione*, che è «assoluta», regolata dall'unico imperativo di seguire principi ritenuti giusti in sé, a prescindere dai loro effetti o rimettendone l'esito nelle mani di Dio ed *etica della responsabilità*, da cui è governato l'agire di chi ne mette in conto/ne prevede le relative conseguenze innescate da una determinata decisione, senza timore di andare fino al cuore dei problemi e di assumersi i rischi teorici, ma anche pratici, associati alle conseguenze di un discorso calato sul piano dell'azione. *Etica dei santi* o delle anime belle in senso hegeliano ed *etica politica*, intessuta dell'arte della mediazione, esercitata a commisurare l'uso dei mezzi per il raggiungimento di un fine, sul presupposto che non sempre dal bene deriva il bene e che in molti casi, come nella vita in generale, s'impongono compromessi, naturalmente nel senso alto del termine, disponibilità, quindi, a prendersi le proprie responsabilità ovvero a trasformarsi in «navigatori costretti a riparare la barca mentre stanno in mare» (O. Neurath). In tale contesto si comprende anche la critica svolta da Jonas alla cosiddetta «utopia tecnicistica» che – sulla scia del sogno baconiano di dominio della natura e di trasformazione dell'uomo – rischia di ignorare la portata dei suoi effetti a catena, tra i quali quello di ridurre l'uomo a «materiale umano», come ci s'inventò a dire nell'epoca di pieno oscuramento dello spirito della nostra recente storia europea, assumendo appunto l'uomo come oggetto di manipolazione/sperimentazione/modificazione.

⁸ M. WEBER, *La politica come professione*, a cura di W. Schluchter, Torino 2004.

Qui emerge/s'impone la centralità della questione antropologica, ma anche l'ambiguità in cui è costretta a muoversi la richiesta di un'etica adeguata alle mutate condizioni dei tempi. A quale immagine dell'uomo, in effetti, deve corrispondere la nuova etica? Se ne deve dedurre che la nuova etica non è che l'altra faccia di un'antropologia storicistica, cioè di un'immagine dell'uomo in movimento/mutamento, al di là del permanere della condizione umana? «Se dunque la nuova natura del nostro agire esige una nuova etica della responsabilità – una responsabilità ampia, che arriva fin dove arrivano le nostre capacità – essa esige anche, in nome di quella stessa responsabilità, un nuovo genere di umiltà – un'umiltà che, a differenza di quella precedente, non è dovuta alla limitatezza, ma all'ampiezza eccessiva delle nostre capacità, cioè alla preminenza della nostra capacità di agire su quella di prevedere, valutare e giudicare»⁹.

All'«euforia del sogno faustiano della modernità» non resta da opporre che il valore assoluto dell'essere umano come fine in sé, l'unica riserva dagli sbandamenti del nostro potere tecnologico a difesa della vita stessa, del suo carattere sacrale e inviolabile, ma anche il riconoscimento di una propria finitudine liberamente vissuta. Paradossalmente solo un tale riconoscimento potrebbe preservare incondizionatamente l'umano come «apertura al nuovo». «Al pari di Hannah Arendt, ha scritto Luisella Battaglia, Jonas conferisce un senso ontologico al concetto di natalità: è il venire imprevedibile al mondo di nuovi individui a garantire, infatti, questa “apertura”. Ogni tentativo di determinare il patrimonio genetico dell'uomo è dunque condannabile perché mette fine all'ambivalenza propria di ogni essere. Per tale via si giunge, quindi, a rivalutare il caso – capace del meglio, come del peggio – come fonte di libertà, riaffermando, insieme, quale diritto umano fondamentale, il diritto all'ignoranza, intesa come ignoranza relativa a chi si è, che sola rende possibile l'esistenza come autoscoperta, esperienza di sé»¹⁰.

⁹ H. JONAS, *Tecnologia e responsabilità*, cit., p. 61.

¹⁰ L. BATTAGLIA, *L'euristica della paura di Hans Jonas dinanzi alle sfide dell'ingegneria genetica*, in «Lo sguardo»-Rivista di filosofia, 8 (2012) 54.

La categoria del «sacro», comunque, è un utile criterio a salvaguardia della intangibilità della vita, ma da sola non è un collante che mette tutti d'accordo, perché non è sufficientemente fornita di una forza dimostrativa universale. Soprattutto, essendo essa il portato più di un'intuizione che di un argomento, rischia di offrirsi in una percezione bloccata in un passato arcaico piuttosto che proiettata in un futuro utopico, senza dire della questione cruciale collegata a ogni scelta responsabile, quella di un potere e di una ragione che non possono consentirsi di prescindere dalle forme proprie di una democrazia rappresentativa e pluralistica, se si vogliono evitare abusi e intolleranze.

Una ragione discorsiva e un potere rappresentativo non si danno, però, che nel loro rapporto con l'idea-limite di una comunicazione universale da costruire mediante il lungo, faticoso e paziente lavoro della storia e appunto dentro un tale circuito virtuoso noi ritroviamo l'ineludibilità della dimensione utopica forse affrettatamente cacciata dalla porta e ora ritornata dalla finestra. Senza una riappropriazione di questa dimensione, liberata certo dagli astratti velleitarismi e dalle vuote fumisterie, non c'è etica responsabile e non c'è compiutezza antropologica, ma per offrire un supporto argomentativo a questa tesi mi sia consentito richiamarmi a uno scienziato/poeta, di cui si è fatto cenno sopra, a Pierre Teilhard de Chardin.

All'interno di una prospettiva che, per quanto ricavata, come lui stesso dice, da una rigorosa analisi fenomenologica della vita, non sarebbe azzardato definire visionaria, l'unica dopo tutto adeguata a quella cristiana, Teilhard ci offre un bel quadro sinottico di un'antropologia ripensata in termini dinamici, cioè nel contesto di una scienza evolutiva della vita, ma soprattutto adduce, a mio avviso, buone ragioni per una energetica dell'azione umana collegandola con l'ebbrezza/bellezza di contribuire a prolungare in noi il movimento evolutivo della vita. Questo processo, in effetti, con l'ominizzazione e con la conseguente possibilità/necessità per l'uomo di assumerne la direzione, sarebbe destinato ad arrestarsi senza l'integrazione di una meta finale verso cui dirigersi.

La questione dell'uomo che qui entra in gioco si può tradurre anche in termini semplici: ogni uomo aspira alla felicità, ma nell'uomo una tale ricerca si complica per la percezione, unicamente/eminentemente sua tra tutti gli esseri viventi, del possibile e dell'avvenire che s'intrecciano con il presente e ne rendono non solo complicata la realizzazione, ma persino impossibile la definizione. Piuttosto che inseguire questo oggetto polimorfo e perciò in sé introvabile, definito «felicità», conviene, suggerisce Teilhard, distinguere tre atteggiamenti idealtipici che di fatto gli uomini adottano verso la vita, atteggiamenti che egli introduce/riassume con un paragone: «Immaginiamo degli alpinisti, partiti per scalare una cima difficile, e consideriamo il gruppo qualche ora prima della partenza. A questo punto si può immaginare la squadra divisa in tre categorie. Alcuni rimpiangono di aver lasciato l'albergo. La fatica, i pericoli sembrano loro sproporzionati all'interesse per il successo. Decidono di tornare indietro. Altri non sono irritati per la partenza. Il sole brilla, la vista è bella. Ma perché salire più in alto? Non è meglio godersi la montagna dove ci si trova, in mezzo ai prati o nel bosco? E si sdraiano sull'erba o esplorano i dintorni, aspettando l'ora del pic-nic. Gli ultimi, infine, i veri scalatori, non staccano gli occhi dalle cime che hanno deciso di raggiungere. E ripartono in avanti. Degli stanchi, dei buontemponi, degli ardenti. Tre tipi di Uomo, che ciascuno di noi porta in germe nel profondo di se stesso, e fra i quali, da sempre, si divide l'Umanità che ci circonda».

Noi non indugeremo sulla fenomenologia di questi atteggiamenti, a ciascuno dei quali si potrebbero far corrispondere personaggi e visioni del mondo che li hanno rappresentati, ma anche tre forme contrastanti di felicità: felicità di tranquillità, felicità di piacere e felicità di crescita, tre linee di marcia nelle quali si divide la corrente della vita umana, ma non tre linee da scegliere indifferentemente, senza che se ne possa addurre una ragione che ci aiuti a decidere per la migliore.

Per trovare una risposta efficace alle ragioni di questa scelta in quanto la migliore per la quale vale decidersi, conviene ancora una volta immerterci nella dinamica evolutiva della vita e ricerca-

re se essa possa intendersi come un puro vortice circolare chiuso oppure se nella sua frazione animata si diriga verso un Punto-Omega, cioè verso un punto sempre più alto di complessità/coscienza. Non ci è dato, in effetti, stare fermi, né indietreggiare; ci rimane solo il passaggio in avanti, allo stesso modo che l'unica felicità non può essere che una felicità di crescita/di movimento.

Queste sono le coordinate generali della marcia della vita verso l'unità più alta, ma proviamo ora a vederne la trasposizione alla condizione specifica dell'uomo e individuarne i livelli attraverso i quali egli giunge alla pienezza di se stesso. Teilhard li riassume nella formula di una trilogia in cui si può facilmente riconoscere lo schema di un'antropologia teologica.

Si tratta per l'uomo innanzitutto di *centrarsi su se stesso*, che è in effetti il processo di formazione continua attraverso il quale egli porta a faticoso compimento in sé l'unità di vita e pensiero, intelletto, volontà e sentire, interno ed esterno, riprendendosi dalla sua dispersione nelle cose e convergendo verso un centro spirituale. È chiaro, però, che l'uomo non coincide con un imbozzolamento narcisistico e che non potrebbe sfuggirne senza aprirsi agli altri, senza riscoprirsi in un'esperienza di vivente solidarietà con gli altri ovvero senza *decentrarsi da se stesso*, che è quanto dire che la costituzione della sua unità personale ha necessariamente un carattere dinamico e plurale, che è poi il senso profondo della nostra fame di comunità, cioè di un legame intersoggettivo regolato da quella corrente vitale che si usa definire «amore», cioè da una potenza/volontà di unione/unificazione con gli altri. Si tratta ora di estendere/trasformare questa esperienza dalla dimensione orizzontale, in cui ci è stato dato finora di leggerla, a quella verticale, che Teilhard definisce *surcentrazione*.

A ben vedere il processo evolutivo della vita rischierebbe di arrestarsi, ripiegandosi su se stesso, se fosse privo della spinta a proiettarsi in un centro d'attrazione superiore. Solo in esso l'unità delle monadi spirituali, quale già da oggi ci è dato intravedere nella nostra esperienza di una umanità globalizzata, con le sue forme di

interconnessione sempre più accentuate¹¹, potrebbe continuare a svilupparsi e trovare sufficiente energia per farlo. È chiaro che in questa sintesi visionaria un tale centro sarebbe di ordine superiore, non semplicemente più grande di noi, ma altro e al di là di noi, un centro degno di «adorazione» e perciò supremamente Personale/personalizzante, l'unico capace di garantire non solo una felicità di crescita e di amore, ma una felicità di adorazione. Non solo felicità connessa a una ricerca d'immortalità, che è aspirazione a neutralizzare «ciò che generalmente minaccia e avvelena la nostra felicità, quel sentire così vicino il fondo di tutto quel che ci attira: sofferenza delle separazioni e del logoramento, angoscia del tempo che passa, paura di fronte alla fragilità dei beni posseduti, delusione di arrivare così presto a quel che noi siamo e che noi amiamo», ma immissione nella forma più alta e densa di felicità, dono di vita partecipata, «slancio terrestre» che «richiede, dunque, per sostenersi, di sintonizzarsi e di sintetizzarsi nello slancio cristiano». Non la pura fede in un avvenire umano radioso, in cui «nessuna cima precisa e, cosa più grave, nessun oggetto amabile si presenta alla nostra adorazione», ma fede in un Dio personale, creatore e fuoco di energia d'amore verso il quale convergono le tensioni spirituali del mondo e dal quale esse ci ritornano, metamorfosate e personalizza-

¹¹ Si tratta, in effetti, di un processo che inizia nell'età dell'umanesimo/rinascimento, la fase della prima globalizzazione, fino a dispiegarsi in tutta la sua vastità/radicalità negli orizzonti planetari dei nostri giorni, la fase della seconda globalizzazione. Un intervallo di tempo che coincide con l'età moderna, con il suo inizio caratterizzato dal popolamento umano della Terra e dall'instaurazione di nuovi legami tra i vari frammenti del pianeta, che si sono via via determinati con il progressivo crollo delle barriere agricole e culturali del mondo, con l'avvio di un sistema economico/industriale mondiale, con la scoperta della diversità antropologica, biologica e ambientale, condizioni che, insieme a molti altri fattori, hanno favorito l'interconnessione dei continenti e una rete di comunicazioni che hanno trasformato il mondo in un villaggio globale e in un destino comune. Questo processo, che non è stato esente da rapporti di dominio e di violenza, è quello che noi abbiamo conosciuto come occidentalizzazione del mondo e insieme come il suo tramonto, in quanto forma culturale/economica/politica non più egemone, scalzato via ormai dall'attuale forma di globalizzazione del mondo. Dentro un tale quadro, con le sue luci e le sue ombre che qui non ci è possibile discutere, irrompe e ne emerge, con un impatto anche fortemente simbolico sulla necessità di una riorganizzazione dei nostri saperi e dei nostri stili di vita, nonché sulle forme politico/organizzative di difesa dell'ambiente, il problema «ecologico».

te, come d'altronde ci è dato apprendere dalla mistica cristiana¹².

Ho trovato opportuno riprendere brevemente questo abbozzo teilhardiano di un'antropologia teologica, non certo per ricercarvi l'indicazione di una risposta al disagio dell'ecologia, di cui qui si discute, ma per l'offerta di uno sguardo lungo su cui proiettare il cammino della coscienza religiosa, restituendole il respiro vitale di essere immersione piena nel mondo senza lasciarsene catturare e appiattirsi in una clausura terrestre. Ne consegue con ciò anche, come si è visto, una dinamizzazione dell'antropologia, una iniezione di passione e slancio in tutto ciò che minaccia di essere fredda voglia di vivere, ma di riflesso anche un recupero della religione come parte della soluzione dell'ecologia, non il suo problema. E, in effetti, il buon uso della religione è un ricostituente della vita stessa, la terapia adatta per uno sguardo sul mondo libero dalle pastoie ingombranti che non menano da nessuna parte, e perciò condizione spirituale per poterlo «abitare» in pienezza. Abitare il mondo è però non solo una questione essenzialmente antropologica, ma è inscrivibile pienamente nella nostra agenda ecologica, se appunto, come si rileva nella stessa enciclica, uno degli impatti devastanti prodotti dalla mancanza di rispetto del nostro ambiente naturale lo si può riscontrare in quel misto di brutture/miserie ovvero squallore che ci è dato osservare nelle periferie urbane del mondo, laddove non c'è più percezione dell'equilibrio tra uomo e ambiente né accordo tra ritmo della propria vita e ritmo del mondo.

Dell'abitare umano nel mondo

C'è una dimensione squisitamente antropologica dell'abitare, perché nelle stesse modalità di costruire un'abitazione, nell'uso dei materiali scelti, nella spaziosità/ristrettezza delle sue dimensioni, nel

¹² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Réflexions sur la bonheur*, testo di una conferenza tenuta a Pechino il 28 dicembre 1943, tradotta con il titolo *L'uomo, la filosofia e la marcia del mondo*, in G. Vigorelli, *Il gesuita proibito*. Vita e opere di P. Teilhard de Chardin., Milano 1964, pp. 195-209.

rapporto che s'istituisce con l'ambiente circostante, se ne deducono i rispettivi modi fondamentali di interpretarne la forma di organizzazione sociale, di dare rappresentazione e senso a una tipica costellazione di umanità, a stili di vita in cui, quasi riflesso delle azioni e delle storie che vi s'intrecciano, si è sedimentato lo sguardo dei gusti artistici che sempre, attraverso la rappresentazione di prodotti umani e/o della stessa natura, vi si rivela. Ci si può anche richiamare allo scavo etimologico del termine «abitazione», in cui è facile registrare la sua vicinanza/assonanza con *habitus*, con abitudine/abito, che racchiude l'idea di una iterazione/frequentazione, l'idea di un'interruzione della mobilità tipica del nomadismo e dell'instaurazione di un dimorare statico, ancorato a un territorio/terreno con una sua specifica funzione protettiva. *Habitus*/abito, però, è anche ciò con cui rivestiamo il nostro corpo, non semplicemente coprendolo, ma commisurandolo ad esso, foggiandolo certo a sua misura, in maniera da metterne in risalto l'espressività, lasciandone tralucere il suo intimo ovvero il suo doppio.

A partire da questa ambiguità semantica John Dewey sosteneva che «noi 'abitiamo' il mondo» attraverso le abitudini che innervano la nostra esperienza e appunto attraverso queste operazioni il mondo «diventa una casa, un luogo di abitazione». Se ne deduce che l'abitazione può assolvere alla doppia funzione di chiusura/apertura, alla funzione di definire un confine, spesso non solo fisico, ma mentale/sociale, a difesa/rifugio del gruppo parentale e di una certa identità culturale, ma anche a quella di oltrepassarlo, non solo in senso fisico, ma appunto mentale/sociale, che è movimento di apertura/libertà, quanto ci è dato apprendere dall'esperienza del carattere sacro dell'ospitalità che caratterizzava le antiche civiltà con la loro disponibilità all'accoglimento dello «straniero».

A queste puntualizzazioni se ne può aggiungere un'altra, quella di distinguere l'«abitare» in un senso propriamente comune, cioè il puro radicamento in un luogo e il riconoscersi in uno spazio delimitato, di cui si ha un possesso provvisorio, ciò che sopra si è definito il puro proteggersi dalle insidie dell'aperto, dall'«abitare» che se ne può ricavare attraverso un'analisi filosofica. Per collocarci su

questa distinta rampa di lancio, proviamo a riflettere sulla risposta che Heidegger ha dato alla questione su che cosa sia propriamente «abitare» in un saggio degli anni '50 del secolo scorso, che già nel titolo indica la direzione della ricerca, quella che ha da mettere in relazione gli elementi di una complessa relazione triadica: *Costruire, abitare e pensare*¹³.

Questo saggio, che utilizzeremo solo in parte, ma che naturalmente ha ispirato anche molti architetti, senza aggiungere che è riconosciuto come un documento pervaso di sensibilità ecologica, mostra tutta la sua armatura portante a partire dalla rivendicazione della differenza tra il *semplice/abituale abitare*, secondo il quale l'abitare consegue alla costruzione di una casa, e *l'essenza dell'abitare*, che precede la costruzione, in quanto questa non potrebbe sorgere che sulla base di uno spazio che già abitiamo, una differenza riconducibile a quella tra costruire/stare in una casa e abitarla, tra occupare uno spazio e abitarlo. Naturalmente la tesi heideggeriana muove dal fatto che lo spazio non è *originariamente* un qualcosa di contrapposto all'uomo, un dato neutro che egli andrebbe appunto a occupare, ma un «esistenziale», cioè ciò che inerisce alla proiezione del suo vissuto e perciò l'abitare, studiato nella sua essenza, è aver cura del proprio spazio. Si tratta della rivendicazione fenomenologica di una coappartenenza originaria di uomo e spazio, ma anche della presa d'atto che essa, nella maniera tutta moderna di soggiornare nel mondo, regolata dalla separazione tra uomo e spazio, si è del tutto volatilizzata.

Heidegger ci riporta, in effetti, a quanto segna la discontinuità del mondo moderno rispetto all'evo antico/medioevale, da lui indicata anche come «l'epoca dell'immagine del mondo», cioè del mondo ricondotto a immagine, ovvero a rappresentatività, un'operazione resa possibile dalla separazione netta tra soggetto e oggetto, etc. categorie che per lo più usiamo con disinvoltura, ignorando che esse simboleggiano una mutazione genetica nel nostro rapporto con il mondo, quella appunto che ci viene offerta dalla presa scien-

¹³ M. HEIDEGGER, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1976, pp. 96-108.

tifico/razionalistica, in cui il mondo è *ridotto* a oggetto e l'uomo a soggetto¹⁴.

Si tratta, dunque, di risalire a questa radice lontana per capire la crisi presente e avviarsi a *imparare ad abitare*, perché la vera crisi dell'abitare non consiste nella mancanza di alloggi, ma nel fatto che i mortali si sono sempre più distaccati dall'autentico soggiornare presso le cose. Il senso dell'abitare si traduce in tal modo in una interrogazione sul senso del nostro esistere/agire dentro le strutture materiali di un mondo: «il costruire è soltanto mezzo e via per l'abitare».

Si è visto che gli uomini per lo più non si accorgono nemmeno di non saper abitare, che abitare è ben diverso dall'occupare uno spazio e/o dal frequentare un luogo in cui svolgere le nostre attività professionali/industriali, l'edificio in cui esse sono regolate dalla moderna organizzazione razionale del lavoro, cioè da un rapporto meccanizzato/esteriorizzato con esso, che l'abitare, in quanto un esistenziale dell'uomo, è il viverci in un rapporto con le persone e con le cose governato dall'aver-cura, che è investimento di attenzione e premura, di custodia e coltivazione (*colere*) di relazioni e spazi di libertà, di un legame liberante con il nostro mondo/ambiente (*Umwelt*) che è generatore di pace e di una diversa qualità della vita, di un esistere «autentico».

Naturalmente sorge spontaneo e legittimo a questo punto chie-

¹⁴ Cfr. su questo, M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1968. L'epoca dell'immagine del mondo è, in effetti, l'epoca della sua quantificazione/calcolabilità, l'epoca da un lato della chiusura totale negli enti e nella loro trascrizione scientifico/naturalistica, dall'altro –correlativamente– quella dell'antropocentrismo, cioè dell'uomo non più inteso come «creato, caduto e redento», ma come misura di tutto: l'ebbrezza umanistica tradotta nella «dottrina filosofica dell'uomo che spieghi e valuti l'ente nel suo insieme a partire dall'uomo e in vista dell'uomo» (Op. cit., p. 98). E tuttavia su questo incantamento generale non manca di proiettarsi l'ombra dell'«incalcolabile», traccia del luore dell'«essere» che, esercitando una lenta, ma radicale funzione maieutica, mette a soqquadro l'ovvietà dell'immagine moderna del mondo e ci aiuta – quanto meno lo si spera! – a fare un «passo indietro» verso l'originario: «il modo di pensare quotidiano vede nell'ombra la semplice assenza di luce, se non addirittura la sua negazione. Ma, in realtà, l'ombra è la manifesta, anche se misteriosa, testimonianza dell'illuminazione nascosta. Muovendo da questa concezione dell'ombra, intendiamo l'incalcolabile come ciò che, sottratto alla rappresentazione, si fa tuttavia innanzi nell'ente, attestando così l'essere nel suo nascondimento» (Op. cit., p. 100, nota).

dersi se tutto questo non costituisca il residuo arcaico di un piccolo mondo antico, quasi il sogno romantico di una regressione a condizioni preindustriali di vita. L'esempio addotto dallo stesso Heidegger, quello di una casa contadina della Foresta Nera di due secoli addietro, ne sembrerebbe una conferma, ma la statura del personaggio è tale da non cadere in questa ingenuità e perciò, come si può osservare dalla nota qui a piè di pagina, se ne esclude ogni trasposizione meccanica nell'oggi¹⁵.

Il richiamo a quell'esperienza passata mostra una sua efficacia per il fatto che ci illumina non tanto sul rispetto ambientale di quella costruzione, come si evince dalla bella descrizione riportata, ma ci illumina su una condizione generale del nostro esistere, quella di tenersi nell'unità delle quattro coordinate fondamentali su cui esso deve reggersi, cioè dentro un sistema di relazioni che Heidegger definisce *Quadratura (Geviert)*, l'orizzonte appunto che ci consente di arginare l'oblio dell'«essere» e di immetterci nel gioco tra salvezza e abisso.

«L'abitare ci appare in tutta la sua ampiezza quando pensiamo che nell'abitare risiede l'essere dell'uomo, inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra. Ma 'sulla terra' significa già 'sotto il cielo'. Entrambi significano insieme 'rimanere davanti ai divini' (*die Göttlichen*) e implicano una 'appartenenza alla comunità degli uomini'.

¹⁵ «Pensiamo per un momento a una casa contadina della Foresta Nera che due secoli fa un abitare rustico ancora costruiva. Qui, ciò che ha edificato la casa è stata la persistente capacità di far entrare nelle cose terra e cielo, i divini e i mortali *nella loro semplicità (einfältig)*. Essa ha posto la casa sul versante riparato dal vento, volto a mezzogiorno, tra i prati e nella vicinanza della sorgente. Essa gli ha dato il suo tetto di legno che sporge a grondaia per un largo tratto, inclinato in modo conveniente per reggere il peso della neve, e che scendendo molto in basso protegge le stanze contro le tempeste delle lunghe notti invernali. Essa non ha dimenticato l'angolo del Signore (*Herrgottswinkel*) dietro la tavola comune, ha fatto posto nelle stanze ai luoghi sacri del letto del parto e dell'«albero dei morti», come si chiama là la bara, prefigurando così alle varie età della vita sotto un unico tetto l'impronta del loro cammino attraverso il tempo. Ciò che ha costruito questa dimora è un mestiere che, nato esso stesso dall'abitare, usa ancora dei suoi strumenti e delle sue impalcature come di cose. Solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire. Il richiamo alla casa contadina della Foresta Nera non vuol dire affatto che noi dovremmo e potremmo tornare a costruire case come quella, ma intende illustrare, con l'esempio di un abitare *del passato*, in che senso *esso* fosse capace di costruire» (M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, cit., p. 107)

C'è una unità *originaria* entro la quale i Quattro: terra e cielo, i divini e i mortali, sono una cosa sola.

La terra è quella che servendo sorregge, che fiorendo dà frutti, che si distende inerte nelle rocce e nelle acque e vive nelle piante e negli animali. Quando diciamo 'terra', pensiamo già insieme anche gli altri Tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità (*Einfalt*) dei Quattro.

Il cielo è il cammino arcuato del sole, il vario apparire della luna nelle sue diverse fasi, il luminoso corso delle stelle, le stagioni dell'anno e il loro volgere, la luce e il declino del giorno, il buio e il chiarore della notte, la clemenza e l'inclemenza del tempo, l'addensarsi delle nuvole e l'azzurra profondità dell'etere. Quando diciamo cielo, pensiamo già insieme anche gli altri Tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei Quattro.

I divini sono i messaggeri che ci indicano la divinità. Nel sacro dispiegarsi della loro potenza, il dio appare nella sua presenza o si ritira nel suo nascondimento. Quando nominiamo i divini, pensiamo già anche insieme gli altri Tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei Quattro.

I mortali sono gli uomini. Si chiamano mortali perché possono morire. Morire significa esser capace della morte *in quanto* morte. Solo l'uomo muore, e muore continuamente, fino a che rimane sulla terra, sotto il cielo, di fronte ai divini. Quando nominiamo i mortali, pensiamo già anche insieme gli altri tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei Quattro. Questa loro semplicità noi la chiamiamo il *Geviert*, la *Quadratura*¹⁶.

Dobbiamo interrompere qui questo nostro *excursus/recursus* ad Heidegger. L'ampia citazione appena riportata ci illumina a sufficienza, al di là del problema dell'abitare, sulla condizione del nostro presente caratterizzato dalla fuga degli dei e dalla nostalgia del loro ritorno, che è poi la condizione dell'epoca del cosiddetto oblio dell'essere, cioè di un mondo senza rimandatività, chiuso nella logica della pura utilizzabilità degli enti. Heidegger sembrerebbe suggerire che per sfuggire a questa condizione senza via d'uscita e recupe-

¹⁶ Op. cit., p. 99.

rare una possibile libertà d'agire, è necessario ritrovare l'*Aperto*, riconoscersi nel rapporto con l'*essere*, l'orizzonte dentro il quale il nostro stesso soggiornare nel mondo si rende significativo.

Riattivarsi nella relazione con la *Quadratura* non è, in effetti, che l'altra faccia dello stare nell'*Aperto* dell'*essere*, è es-porsi all'irruzione del *Sacro* con cui per Heidegger si costituisce l'accadere di un mondo, perché non c'è mondo se non nel rapporto con l'*essere* ovvero con il *Sacro*, e la *Quadratura* è questo stesso rapporto in atto. L'uomo stesso, come si è visto, è da pensarsi nel suo rapporto con la *Quadratura* e ha da immettersi nella relazione di significati da essa aperta e custodita, se non deve appiattirsi a puro segno senza significato, a segno ripiegato su se stesso, terribilmente/noiosamente uguale a se stesso, segno senza trascendenza, come ripeteva/lamentava Hölderlin, il poeta/profeta del tempo della povertà: «Un segno noi siamo, che nulla indica». Così anche l'abitare dell'uomo, pensato dentro il suo rapporto con la *Quadratura*, si carica di una forza simbolica che nella civiltà del puro consumo rischia di andare del tutto perduta e con essa anche l'aura di quella relazione armonica dell'abitare con il suo tessuto d'implementazione, che la rendeva traccia di un crocevia tra terra e cielo, mortali e celesti.

Poeticamente/religiosamente abiti l'uomo sulla terra

Da quanto si è fin qui detto dovrebbe risulterne la verità/bellezza di uno sguardo semplice e profondo, filtrato/vivificato dalla convergenza sinergica dei nostri sensi, con cui riappropriarci della grazia delle cose, del loro potere evocativo che solo una *mitologia della ragione* saprebbe ben far risuonare, trascrivendolo nel suo appropriato linguaggio simbolico, nel gioco raffinato e seducente di una metaforica che riesce a dire l'indicibile, a vedere l'invisibile, a scorgere nella presenza la traccia di un'assenza non meno presente. Si tratta di riapprendere/promuovere, dunque, una nuova alfabetizzazione dello spirito che aiuti alla comprensione dell'unità del tutto, a esercitarsi nella riscoperta di una solidarietà cosmoantropologica, dei legami/legature che ci vincolano al nostro radicamento

terrestre, ma con ciò noi non facciamo altro che riaffermare il senso persino letterale della «re-ligio», del legame a doppia mandata che unisce terra e cielo, mortali e celesti. Nella sua radice etimologica religione è capacità di un tale sguardo «quasi-sacramentale» sul mondo, ben lontano e ben diverso, dunque, dalla esorcizzazione che ne ha fatto la cosiddetta teologia dialettica, ma è chiaro che nella ripresa offertane da una teologia classica della creazione quello sguardo non può che riceverne un potenziamento, tradursi in linguaggio performativo, in capacità di percepire/rivivere nel segno il suo significato, nella promessa la sua attuazione, nell'inizio il suo compimento e appunto in una tale grammatica della creazione, ampiamente praticata d'altronde nelle narrazioni del testo biblico, in particolare nel *Libro dei salmi*, noi scopriamo che il creato è ben più che un semplice apparato scenico che fa da sfondo alle storie degli uomini, ma è linguaggio corporeo divino, realtà donata e perciò interpellazione divina, non solo linguaggio di celesti armonie, ma di universali fratellanze, «communicatio idiomatum», ciò che mette ali al nostro pellegrinaggio sulla terra sollevandolo ad altezze impensabili e a un grazie senza fine: *Cantico delle creature!*¹⁷

¹⁷ Meritano di essere qui richiamate alcune osservazioni di Max Scheler che ha sottolineato l'unicità/originalità della posizione di San Francesco nell'intera storia dell'occidente precedente e successiva a lui. In effetti, il suo richiamo all'amore per tutte le creature, anche per quelle «subumane», a differenza degli stessi passi evangelici in cui si fa riferimento ad esse, non ha un carattere puramente «allegorico», quasi che esse rinvino a rapporti che propriamente sussistono solo tra uomo e Dio o tra uomo e uomo: «ciò che piuttosto è nuovo, 'insolito', nel rapporto emozionale di Francesco verso le la natura, è il fatto che le opere e i processi della natura ottengano un proprio senso espressivo [...], che anche sole, luna, vento e così via, che non hanno affatto bisogno dell'amore soccorrevole e misericordioso, vengano salutati e vissuti dall'anima quali fratelli e sorelle; che le creature, anche nel loro metafisico esser le une accanto alle altre (semplicemente con l'inclusione dell'uomo) vengano rapportate immediatamente al loro creatore e 'Padre' quali essenti per sé e (in rapporto all'uomo) anche quali esseri del tutto dotati di valore in sé». Ne consegue che la natura creata è pienezza *simbolica*, non rimandatività *allegorica* da cogliere mediante l'interpretazione e che, a differenza della strutturazione in forme gerarchico-aristocratiche offertane dalla scolastica, essa è intesa come una «totalità vivente» riempita di un unico palpito divino. Soprattutto, però, con Francesco salta la separazione tra il Dio creatore, che tiene in essere tutte le creature e il Dio redentore, dal quale sarebbe esclusa la natura «sub-umana», essendo l'atto redentivo, con il quale s'instaura un rapporto di figliolanza/fratellanza, un'operazione riservata alle creature «umane». Naturalmente è legittimo chiedersi su quale presupposto «dogmatico» – per quanto vissuto, più che «teo-

In tale contesto emerge la figura topica di San Francesco, con la sua ricca teologia poetica resa celebre dal suo inno alla creazione, che è insieme uno dei documenti più antichi della nostra lingua volgare, ripreso e valorizzato all'interno della nostra enciclica papale. San Francesco vi è richiamato come «un esempio bello e motivante», come «guida e ispirazione» ben riconoscibile nella stessa scelta del nome del nuovo Francesco, vescovo di Roma, d'altrone unico nella storia bimillennaria del papato. San Francesco è, dunque, una figura idealtipica di una «ecologia integrale», un esempio che cattura universalmente, al di là delle stesse fedi religiose, ma nel suo messaggio resta ben riconoscibile l'impronta della mistica cristiana, brama d'unione con Dio, pur senza ossessioni penitenziali, perché umilmente, gioiosamente attesa dall'alto, percezione, dunque, estatica del divino che si riflette in ogni ordine di bellezza del creato e si trasmette per osmosi a chi lo contempla con attenzione accogliente. Si tratta in fondo della pratica di un cristianesimo radicale, di una lettura *sine glossa* della verità basilare dell'«incarnazione» sin nei suoi prolungamenti cosmici, ma anche sin nei particolari della semplice vita quotidiana e della scelta preferenziale per ciò che è povero e debole agli occhi degli uomini. E qui ben si coglie la radice delle beatitudini evangeliche, la verità profonda del loro messaggio paradossale, fonte ispirativa e formativa di condotte autentiche di vita cristia-

rizzato» – San Francesco abbia potuto mettere in atto un tale allargamento redentivo che gli consente di riconoscere la paternità universale di Dio e di conseguenza la fratellanza/sorellanza di tutte le cose. Per risalire alla radice vivente di questo atteggiamento conviene richiamare questo passo di Tommaso da Celano, il suo biografo: «Tutte le creature egli chiamava suoi fratelli e, in modo inusitato, del tutto nascosto agli altri, con la perspicacia del cuore egli penetrava fin nel più intimo di ogni creatura, proprio come se fosse già entrato nella libertà della gloria di Dio». A mio avviso è appunto in questa capacità dell'uomo religioso di congiungere inizio e fine delle cose, di leggere il presente alla luce della sua «gloria» futura e di percepirne già «virtualmente» presente, sia pure nella condizione di chi la sospira con gemiti, la trasfigurazione finale (Rm. 8, 19-25), che ci diventa in qualche modo «comprensibile» lo slancio di San Francesco verso tutte le creature. A ben vedere si tratta appunto di uno slancio «mistico» con tutto il potenziale esplosivo per gli stessi assetti sociali che esso racchiude, una vera sintesi di *eros* e *agape*, secondo Scheler: «il più grande e il più sublime esempio di 'spiritualizzazione della vita' e di 'vitalizzazione dello spirito'» (M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Milano 2010), pp. 110-115).

na: non volontà di possesso, ma di accoglienza, non titanismo di dominio, ma volontà di servizio, contemplazione attiva e amorevole, una disposizione d'animo che è cura fattiva piena d'amore verso ogni creatura, come ci viene rappresentata dal ciclo pittorico di Giotto e dai versi di Dante. Nessuna acquiescenza alle cose e nessun sovraccarico di pura edificazione, ma riscoperta/rinascita di una religione del cuore, ben lontana da quella di un Dio relegato nella rigidità della visione bizantina del *Pantocrator* e perciò anche dal punto di vista iconografico la figura di Francesco segna una discontinuità radicale rispetto al passato, l'inizio appunto di una riscoperta dell'umanità del Cristo, con la rappresentazione della sua nascita, sofferenza e morte.

Questa esperienza della religione come tenerezza e vicinanza divina all'uomo rivive e si rinnova per il credente nella solidarietà per gli umili e i poveri, che non è solo rinuncia a ogni egemonia, ma apertura/accolgienza delle differenze, creazione/promozione di scambi e relazioni virtuose, attivazione operosa di pace come sigillo di un amore universale che non conosce confini. Sollevarsi a una tale visione ardita e appassionata non è solo attingere alla profondità delle cose e istituire un rapporto di rispetto/levità/libertà con esse, ma un esercizio a forte impatto etico/sociale, il marchio di un'autentica civiltà. Francesco, si osserva nell'enciclica, «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».

Tutti questi motivi confluiscono nel cosiddetto *Cantico delle creature*, che è invito a una lode corale a Dio, probabilmente fatta all'interno di un'azione liturgica e probabilmente musicata/cantata, un invito in cui sono coinvolti gli astri, il sole e la luna, e i quattro elementi fondamentali della natura: il vento, l'acqua, il fuoco e la terra, descritti nella dinamica della loro funzione vitale per l'esistenza -il sistema enciclopedico della realtà cosmica nella figurazione che se ne aveva all'epoca- per poi passare all'uomo e alla sua condizione di «mortale» ovvero di mortale immortale, se appunto

anche la morte è «sorella», quasi levatrice provvida che ci aiuta a rigenerarci a nuova vita.

La poeticità del *Cantico* si avverte nella sua capacità di rendere tutto questo cioè ogni cosa preghiera e appunto in tale forza trasfigurante la sentiamo rivivere nel percorso carsico di ogni religiosità, di ieri e di oggi. San Francesco può ben essere riconosciuto come un'icona della fratellanza universale, ma può con questo essere riconosciuto anche come un'icona dell'ecologia moderna? Certo, non chiederemo alla sua visionarietà poetica una ricetta per la soluzione tecnica del problema ecologico, ma sarebbe anche miope non riconoscere che lasciarsi contagiare dalla sua utopia religiosa non produce un profondo mutamento nell'anima e una ristrutturazione profonda nel nostro approccio alla stessa natura, a condizione che la sua lezione d'amore universale venga percepita in tutta la radicalità di un messaggio che non si esaurisce in un semplice stato d'animo o in un vago sentimento di bontà, ma attivi una benefica conversione e un complesso piano di relazioni generatrici di una concreta azione politica e di una coerente risposta alla sfida «ecologica».