



EDITORIALE / EDITORIAL

Ecologia ed etica?
Francesco Compagnoni p. 2

STUDI / CONTRIBUTIONS

Questione ambientale e responsabilità civile
Giannino Piana p. 3

Ecologia e Bibbia
Bernardo Gianluigi Boschi p. 6

Riflessioni intorno a una possibile interpretazione
ecologista del concetto spinoziano di natura
Michele Sciotti p. 9

Antonio Stoppani:
Scienze della Terra, Società ed Etica
Stefania Lucchesi p. 14

Antropocene: l'assenza di pensiero strategico
Carlo Boschetti p. 17

Dentro e fuori:
La Demenza: I Personaggi, la Scena
Simone Pomati p. 21

Introducing Catholic Social Teaching into
the Debate on «Just Transition»
Elena Šiaudvytienė p. 23

SPAZIO APERTO / OPEN SPACE

«Reduction of Food Loss and Waste»
Joseph Alford p. 26

RECENSIONI / REVIEWS

François Ndzana, *Théologie et développement:
pour une dynamique autopropulsive
du développement en Afrique*
Valentin Adjrokoe p. 27

UNA PAGINA CLASSICA / A CLASSICAL TEXT

L'uomo, fine dello sviluppo e del generare di tutto
l'universo
Tommaso d'Aquino p. 30

COLLABORATORI / CONTRIBUTORS p. 31

EDITORIALE

EDITORIAL

QUANDO nella vita individuale o sociale si attraversa una grande crisi, quando certi avvenimenti sono riconosciuti come rotture profonde di un equilibrio esistenziale, si cerca di analizzare cosa sta accadendo, perché sta accadendo, e soprattutto come fare a rimettersi in carreggiata.

Allora parliamo di Covid? No!

Parliamo di un'altra crisi, meno mortale nell'immediato, ma non meno letale nel medio termine.

Parliamo di disastro ecologico e dei possibili mezzi per superarlo.

Nei paesi in via di sviluppo (ai più diversi livelli, da quelli africani alla Cina stessa) questa catastrofe è socialmente meno sentita perché ci sono altre priorità, sociali ed individuali, sentite come più immediate. In alcuni paesi si è concentrati sullo start up del benessere collettivo, in altri sul mantenimento dei livelli di benessere raggiunti. Ma in entrambi i casi, lo sappiamo, tutti i paesi in via di sviluppo sono toccati, sia per la mortalità elevata e la relativa bassa attesa di vita

(in Africa), che per la qualità di vita della prossima generazione cinese.

Ma anche per l'Europa, preoccupata solo di mantenere l'alto livello di qualità della vita, le cose non si mettono bene, soprattutto a causa del legame acclarato tra problema ecologico e problema energetico.

Quello che unisce tutti — pare chiaro — non sono le modalità di percepire il problema ecologico, quanto piuttosto l'evidenza che si tratta di un problema politico, cioè che dipende dalle comunità umane e dai dirigenti di tali comunità. Non è un problema «tecnico», come guarire il Covid per es., ma dipendente dalla volontà collettiva di accettare politiche adeguate e i sacrifici relativi.

E — si badi bene — questo non è dipendente dai capi soltanto, perché oggi praticamente in tutti i paesi, anche se ad a livello diverso, i capi devono tener conto della volontà dei loro governati. Siano essi democraticamente partecipi al

Ecologia ed etica?

Francesco Compagnoni

governo, come nell'Unione Europea, sia meno democraticamente come per Putin e Xi Jinping. Anche i regimi autoritari non possono ridurre il livello di benessere collettivo impunemente. Almeno sul medio periodo. Le rivolte si possono domare con i soldati, ma i soldati non obbediscono all'infinito...

Nel caso della crisi ecologica è stato raggiunto dal punto di vista tecnico, un consenso mondiale nel COP26 del 2021 che va dall'esclusione dei combustibili fossili, all'economia circolare... Ma quali e quando i governi potranno mettere in atto le relative misure realistiche?

Questo fascicolo di OIKONOMIA vuole contribuire al cosiddetto «cambiamento radicale di mentalità», basandosi anche sui risultati di un corso «Etica dell'ambiente» tenuto (in presenza ed in streaming) nel primo semestre 2021/2022 dallo Studio filosofico domenicano di Bologna e dalla Facoltà di Scienze Sociali dell'Angelicum di Roma.

Diversi studiosi impegnati nelle lezioni del corso hanno contribuito anche al fascicolo.

Nel corso di questa ricerca è risultato chiaro che diversi modelli per il superamento della crisi ecologica sono ben strutturali, ma che siamo bloccati davanti al nucleo del problema: come rendere coscienti (e consenzienti) le popolazioni del fatto assodato che siamo sull'orlo dell'abisso collettivo?

Questi è il filo rosso che unisce gli studi presentati. Essi vanno da quelli storici, concetto di Natura in Spinoza (XVII sec.) e la presentazione dello studioso Antonio Stoppani (XIX sec.) a quelli filosofico-propositivi (C. Boschetti e G. Piana). Da quello politico di Šiaudvytienė a quello globale del neurologo Pomati.

Il testo di Boschi sulla Bibbia e quello del filosofo-teologo Tommaso d'Aquino presentano a loro volta un orizzonte di valori che dovrebbero aiutarci alla comprensione e all'azione del problema. Appunto, al cambiamento culturale collettivo.

Contributi, i nostri, modesti nella loro estensione, ma le idee — si sa — cominciano sempre da una persona e poi si diffondono, si diffondono... fino ad influenzare la realtà umana.



STUDI
CONTRIBUTIONS

SONO molti i segnali (talora drammatici) che denunciano oggi l'aggravarsi, con un ritmo incalzante, del dissesto ecologico. Si va dall'accentuarsi di fenomeni devastanti come quelli provocati dal cambiamento climatico (uragani, mareggiate, piogge torrenziali che distruggono paesi e determinano la morte di non poche persone) al buco di ozono e allo scioglimento dei ghiacciai con il conseguente innalzamento degli oceani e dei mari, fino alla consistente consumazione delle risorse naturali (alcune delle quali non rinnovabili), che mette a serio repentaglio le possibilità di sopravvivenza delle generazioni future. Una situazione, dunque, devastante che esige interventi drastici (e immediati) che rendano possibile una vera e propria inversione di rotta.

Le ragioni di questo stato di cose sono molte. Ad essere avanzate dalla maggioranza degli scienziati e degli opinionisti sono in primo luogo le ragioni di natura tecnica legate a un processo di innovazione accelerato e incontrollato, che ha avuto (e ha tuttora) un peso determinante. I diversi interventi manipolativi messi in atto, soprattutto negli ultimi decenni, grazie anche alla disponibilità di strumenti sempre più sofisticati e pervasivi, hanno senza dubbio concorso a dare ai fenomeni ricordati una grande accelerazione. Ma questo non basta. Occorre risalire più a monte e interrogarsi sulle ragioni antropologiche (e teologiche) di tali processi; ragioni, che affondano le loro radici in un *ethos* culturale che chiama in causa la visione del rapporto uomo-ambiente in particolare nell'ambito della società occidentale.

1. Alla ricerca delle ragioni della crisi attuale

1.1 Un'antropologia dualista riduttiva

A questo aspetto di primaria importanza è dedicato questo breve saggio, che intende fornire elementi di riflessione, che vadano al di là di un semplice approccio fenomenologico per scavare in profondità nella mentalità e nel costume, che hanno costituito la base dell'utilizzo che si è fatto (e si fa) della tecnologia. Alcuni dei fattori, infatti, che hanno avuto (ed hanno) una considerevole rilevanza risal-

Questione ambientale e responsabilità civile

Giannino Piana

gono a molto indietro nel tempo, alle origini stesse del pensiero occidentale.

Il *primo* di questi fattori va senz'altro assegnato al *dualismo antropologico e cosmico*, che ha segnato di sé, in maniera trasversale, l'intera cultura europea, non esclusa quella dell'epoca moderna. A dare inizio a questo processo è stata anzitutto la filosofia platonica, con una radicale svalutazione della materia, e dunque del corpo, che appartenendo all'ambito materiale, viene considerato come "carcere" da cui occorre evadere se si vuole recuperare la vera identità umana. Corpo e anima non sono qui soltanto separati, ma tra loro contrapposti. Il che si riflette anche sul mondo materiale, concepito come del tutto esteriore rispetto alla realtà più profonda della soggettività umana, e dunque relegabile al campo della oggettività con un carattere puramente strumentale.

La linea platonica si ripropone successivamente in un filone consistente della Patristica, dove si traduce in una rimozione della sessualità, e persino in una demonizzazione di alcune sue espressioni, fatto salvo il suo uso per esclusiva finalità procreativa. La grande Scolastica, con il contributo in particolare di Tommaso d'Aquino che sostituisce il platonismo con l'aristotelismo, supera (anche se non del tutto) la visione dualista, che riemerge tuttavia nella cultura moderna con Cartesio, il quale distingue nettamente la *res cogitans* dalla *res extensa*, mettendole tra loro in un rapporto puramente estrinseco; d'altronde, a sua volta, lo stesso Kant non esita a proporre la separazione tra «coscienza» e «mondo della vita», restituendo, sia pure sotto forme diverse, centralità alla prospettiva dualista.

1.2 Il mercato come «pensiero unico»

Questa concezione, che riduce di fatto il corpo umano ad oggetto (il corpo che abbiamo e non quello che siamo) e, a maggior ragione, considera il mondo come semplice contenitore di risorse da sfruttare, si intreccia con l'affermarsi di una *cultura economicistica* — quella attuale — che fa della logica della produttività e del consumo il criterio di valutazione delle scelte umane, sia a livello indivi-

duale che collettivo e sociale. Il «mercato» senza regole, espressione di un neoliberalismo selvaggio, acquisisce carattere rigidamente ideologico divenendo «pensiero unico» e permeando di sé tutti gli aspetti della vita. Gli ospedali che si trasformano in «aziende» e la scuola concepita in funzione esclusiva dell'inserimento nel mondo del lavoro, anziché conservare la dimensione di gratuità della cultura, sono gli indici più evidenti di un processo nel quale a contare è il «fare» e l'«avere» di più, e non l'«essere» di più.

Tutto questo si riflette, ovviamente, sul rapporto con la natura, ridotta a puro mezzo per conseguire un costante incremento produttivo, senza la dovuta attenzione alle ricadute negative, quali la crescita esponenziale dell'inquinamento e il consumo esorbitante di risorse limitate. L'allarme già segnalato per quanto sta avvenendo rende trasparente la gravità della situazione. D'altra parte, la crisi economica, iniziata nel 2007–2008 con la messa sotto processo della dell'economia finanziaria per il suo prevalere su quella produttiva, rende manifesto come il sistema in atto non sia soltanto economicamente ingiusto ma anche economicamente improduttivo — accanto alla crisi ecologica si assiste infatti all'aumento delle disuguaglianze sociali (tra nazioni, classi sociali, generazioni e genere) — e come si imponga di conseguenza l'esigenza di dare vita a un sistema alternativo.

1.3 L'ambivalenza dell'idea di «progresso»

Il concetto di «natura» come mero oggetto e la concezione economicistica dell'attività umana convergono nella concezione neoilluminista di «progresso» che, rifacendosi soprattutto alle enormi conquiste della scienza e della tecnica guarda con grande ottimismo a tutto ciò che costituisce una crescita delle possibilità dell'uomo di conoscere e dominare il mondo. In realtà, già il primo illuminismo aveva imboccato questa strada, conducendo tutto alla ragione, cui venivano assegnati connotati onnicomprensivi e totalizzanti, sconfessando come magica e/o superstiziosa ogni forma di «mito» e la stessa religione, laddove non si lasciava ricondurre entro i li-

miti della ragione. La novità del neoilluminismo rispetto a questa interpretazione sta nel passaggio dal livello della pura conoscenza a quello della prassi, dal piano gnoseologico a quello etico. La ragione diviene in questo modo «ragione strumentale», per la quale «conoscere è potere», cioè intervenire, in maniera illimitata, sulla realtà per modificarla, con la convinzione che questo sia sempre positivo.

Il grave dissesto ecologico in corso e la pandemia da *Covid-19*, non ancora del tutto sconfitta, hanno assestato un duro colpo a questa forma di prometeismo, mettendo l'uomo di fronte alla propria fragilità e rendendolo edotto della strutturale ambivalenza degli interventi manipolativi da lui innescati. Ma questo, nonostante la ripetuta denuncia della tragicità di ciò che sta avvenendo da parte degli uomini di scienza, non sembra avere scosso finora le coscienze, spingendo operatori economici e politici ad imprimere un corso diverso al sistema e sollecitando il cambiamento degli stili di vita della popolazione. La società dei consumi o dell'«usa e getta» continua a produrre inquinamento ambientale e a sperperare risorse, considerando la natura come semplice «materiale» da usare senza riserve per la soddisfazione di bisogni spesso del tutto aleatori, talora persino alienanti, indotti dalla pressione sociale.

2. I contributi della tradizione ebraico-cristiana

2.1 Nell'orizzonte della rivelazione

La cultura europea (e più in generale occidentale) non è tuttavia espressione esclusiva del pensiero greco-romano, è anche (e a partire da un certo periodo soprattutto) frutto della tradizione ebraico-cristiana; o è, più precisamente, la risultante di una reciproca contaminazione delle due visioni dell'uomo e del mondo. Anche a proposito della questione ecologica la tradizione ebraico-cristiana ha offerto un contributo determinante alla interpretazione del rapporto uomo-natura con una chiave di lettura del tutto originale legata al contesto proprio della rivelazione.

Non sono mancati in passato (e tuttora non mancano) filosofi ed ecologisti che hanno attribuito a tale tradizione la colpa dell'attuale situazione di prevaricazione dell'uomo nei confronti della natura. L'aver introdotto nella cultura

occidentale una visione evolutiva e dinamica della storia con una prospettiva finalista avrebbe per costoro dato il via a un processo di dominio dell'uomo sulla natura, che è sfociato poi, grazie all'innovazione tecnologica, nell'attuale dissesto ambientale. In realtà non è difficile rispondere a questa obiezione, risalendo — come si vedrà — ai testi biblici.

Merita di essere, a tale riguardo, ricordato (e non è cosa di poco conto) che non si trovano nella rivelazione termini come «natura» e «cosmo», e che il termine con cui si designa il rapporto dell'uomo con la natura è quello di «creazione», grazie al quale essa risulta in stretto rapporto con il Dio creatore. La realtà acquisisce a partire da qui il carattere di un tessuto relazionale, in cui la relazione fondamentale con il Signore conferisce fondamento alla relazione umana, facendo della realtà creata non un semplice oggetto esteriore (e dunque estraneo) all'uomo, ma concedendola come fattore costitutivo della soggettività umana, e perciò come *habitat* dal quale può ricavare non solo elementi destinati a soddisfare i propri bisogni materiali, ma anche elementi che arricchiscono la sua identità spirituale. Il fenomeno della secolarizzazione rappresenterebbe, di conseguenza, a seguito della separazione della «natura» dal «divino», uno dei motivi della sua oggettivazione, la quale è alla radice del suo sfruttamento incondizionato.

2.2 Dal mistero della creazione la definizione di un equilibrio

L'idea di creazione, che è al centro della rivelazione veterotestamentaria, definisce poi, in maniera puntuale, il rapporto dell'uomo con la natura, evitando tanto il rischio di un naturalismo fissista quanto quello di un radicale riduzionismo culturale. L'ordine impresso da Dio nella creazione non consiste in un'armonia prestabilita e statica; ha un carattere dinamico, aperto all'intervento dell'uomo. Creazionale è infatti anzitutto l'atto originario divino che trasforma il *caos* in *cosmos*; ma creazionale è anche il processo successivo con il quale l'uomo agisce sulla realtà trasformandola secondo il disegno finalistico impresso fin dall'inizio in essa. Uscito dalle mani di Dio il creato è rimesso alle mani dell'uomo perché dia ulteriore forma a quel capolavoro incompiuto che va continuamente aggiornato e arricchito.

La conferma di questo rapporto dialettico viene poi dall'uso dei «verbi» con

i quali i racconti della creazione descrivono la relazione che l'uomo deve intrattenere con la natura. Se il racconto sacerdotale usa il verbo «dominare» (Gen 1,26 e 28), sottolineando il primato dell'uomo, quello dello jahvista, dove la natura è il giardino di Eden, introduce due verbi significativi «coltivare» e «custodire» (Gen 2,15). L'immagine del giardino è illuminante, perché allude a una realtà che ha una configurazione precisa scaturente direttamente dal soffio divino, ma che ha bisogno di essere mantenuta in vita e migliorata dall'intervento umano. In quanto «custode del giardino» l'uomo è dunque all'apice della creazione, ma la sua centralità non implica l'esercizio di un'egemonia assoluta, bensì il riconoscimento di una particolare responsabilità da esercitare nei confronti dell'intera realtà creata, recando il proprio contributo all'edificazione della «comunione», che è il cuore del progetto divino.

2.3 Dall'incarnazione all'escatologia

Il Nuovo Testamento non si discosta da questa visione; anzi la ripropone e la rafforza con il riferimento all'evento-persona di Gesù di Nazaret. La discesa di Dio nel mondo attraverso l'ingresso in esso del Figlio, che assume su di sé in maniera integrale la condizione umana, non esclusi gli aspetti di debolezza e di limitazione, non è soltanto un «sì» alla storia, che diviene, grazie all'avvento del Regno, «storia salvata»; è anche un «sì» alla natura, che viene liberata dalla soggezione al male, di cui «geme e soffre come sotto le doglie del parto» (Rom 8,22) a causa del peccato dell'uomo. Il «farsi carne» del Figlio di Dio («E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi», Gv 1,14) significa pieno inserimento nel «tempo» e nello «spazio», che divengono rispettivamente *kairos* («tempo opportuno») e *habitat* («spazio opportuno») entro i quali si compie l'azione redentrice di Dio. Purtroppo la teologia occidentale, accentuando la dimensione storica del mistero dell'Incarnazione, ha dimenticato o quanto meno sottovalutato, quella spaziale, non prendendo fino in fondo in considerazione il *qui* e *ora* della discesa del Verbo, il fatto cioè che Egli sia entrato nel mondo in un contesto storico-sociale determinato ma anche in un ambito geografico circoscritto.

La teologia di Paolo si muove nella medesima direzione. Il tema della reden-

zione, che ha luogo attraverso il mistero della morte e della risurrezione di Cristo, viene interpretato da lui come una forma di liberazione da ogni schiavitù contratta dall'uomo — dal peccato alla legge fino alla morte (Rom 5–7) —; liberazione che si estende dall'umanità alla natura senza soluzione di continuità. Dio che ha riconciliato a sé il mondo in Cristo (2 Cor 5,19) ci ha dato infatti la speranza «che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rom 8,21). Si tratta dunque per Paolo di liberazione umana e cosmica, che ha inizio fin da quaggiù e che raggiungerà la pienezza nell'al di là. La naturale coniugazione con la «teologia del Regno» presente nei Sinottici e con il concetto giovanneo di «vita eterna» rende ulteriormente trasparente la verità di queste affermazioni. Il «già» e il «non ancora» del Regno dice di una trasformazione della realtà in atto nel presente, che avrà lo sbocco definitivo nella realizzazione dei «cieli nuovi» e nella «nuova terra» che ci attendono. Mentre, a sua volta, la «vita eterna» di cui parla l'apostolo Giovanni, già inaugurata dalla venuta di Cristo (Gv 5,22), riceverà il suo compimento alla fine dei tempi.

La salvezza ha dunque un carattere universale e cosmico; coinvolge il nostro mondo soggetto fin d'ora ad un processo di trasformazione, che ha la sua radice nell'azione divina, ma che spetta all'uomo continuare mediante l'esercizio di una autentica responsabilità. Di qui l'invito a dare vita a una forma di missionarietà, che ha come oggetto l'annuncio della salvezza e la creazione delle condizioni perché essa si estenda «fino alla fine dei tempi» e «fino a i confini della terra». L'escatologia cristiana è dunque incentrata su una concezione del tutto positiva del corpo dell'uomo — si pensi soltanto al dogma della risurrezione della carne — e del mondo materiale, derivanti dal soffio divino e destinati a partecipare alla pienezza della vita nel futuro del Regno.

3. La dimensione etica

3.1 Tra lavoro e contemplazione

Il ricupero della dimensione etica, i cui significati e le cui prospettive risultano già evidenti da quanto si è fin qui detto, deve partire dalla ricerca di un atteggiamento di equilibrio tra le due istanze che devono presiedere al rapporto uomo-na-

tura e che vanno tra loro composte, sia pure in modo dinamico: il lavoro e la contemplazione. Il racconto della creazione di tradizione sacerdotale mette bene in evidenza l'intreccio della «teologia dei sei giorni» con quella del «settimo giorno» in un processo evolutivo che culmina nel riposo del sabato, in quanto momento nel quale l'intera realtà «molto bella/buona» da lui creata diviene oggetto di rendimento di grazie. La natura non ci è data soltanto perché la trasformiamo attraverso il lavoro, ma anche (e soprattutto) perché la facciamo oggetto di crescita interiore.

La gioia della festa conduce alla scoperta delle ragioni ultime del nostro esistere; ci rende capaci di vivere con maggiore intensità il rapporto con gli altri e con le cose. In questo contesto non è difficile cogliere il respiro della bellezza che tutto avvolge: la meraviglia dei cieli, i quali narrano la magnificenza di Dio (Sal 8,2–4) e la grandezza di cui l'uomo è stato rivestito, acquisendo il potere sull'intero universo (Sal 8,5–10). La natura appare così in tutto il suo splendore in quanto opera divina e frutto del lavoro dell'uomo che, quando si sviluppa nel segno del disegno originario, la trasfigura rendendola più armoniosa e più accogliente.

3.2 La proposta della «ecologia integrale»

La possibilità di uscire dall'attuale stato di crisi, recuperando un rapporto equilibrato con l'ambiente come quello descritto passa attraverso — come ci insegna l'enciclica *Laudato si* — la messa in atto di una forma «ecologia integrale», la quale esige di ripensare il rapporto tra ordine naturale e ordine sociale. Il presupposto di partenza è il superamento dell'attuale forma di «ragione», quella strumentale già ricordato, per fare appello a una razionalità aperta e dinamica, la razionalità simbolica, in cui l'accesso alla realtà non avviene nel segno del dominio e del possesso, ma dell'accoglienza e della comunione. In questa ottica (e solo in questa) è possibile scoprire la natura in ciò che ha di più profondo, mai del tutto realizzabile, ma soprattutto in ciò che ad essa ci lega in quanto partecipi di un comune destino.

Questo orizzonte culturale ed etico che, che sta a fondamento di quella che papa Francesco non esita a denominare come «conversione ecologica» comporta l'adozione di una serie di iniziative di ca-

rattere sia strutturale che personale. In gioco vi è infatti, da un lato, il sistema economico dominante e, più radicalmente, il modello di sviluppo cui si è finora dato corso; dall'altro, lo stile di vita consumistico che ha caratterizzato (e caratterizza tuttora) la parte più ricca della popolazione mondiale.

Sul primo versante — quello strutturale — il concetto di «ecologia integrale» ci porta a considerare lo stretto rapporto esistente tra l'attuale dissesto ecologico e la situazione di disagio economico-sociale diffuso — le disegualianze sono enormemente cresciute coinvolgendo una parte consistente del ceto medio — e rende trasparente il cattivo funzionamento di un sistema che va radicalmente cambiato, poiché la crisi che viviamo — lo ha messo in luce una volta di più la pandemia — non è soltanto congiunturale ma strutturale e impone l'adozione di misure alternative.

Altrettanta importanza riveste il secondo versante, quello della scelta degli stili di vita personali e collettivi. La cultura consumistica cui si è già accennato, contrassegnata dal prevalere della logica quantitativa, implica, per essere bandita, una drastica inversione della direzione di marcia, riducendo i bisogni, evitando gli sprechi e ricuperando la virtù della sobrietà come via per cambiare la qualità della vita, nonché restituendo centralità alle relazioni umane e riscoprendo un rapporto armonico e pacificato con la natura e con il tempo.

Perché tutto questo si verifichi è necessario dare vita a un profondo cambio di mentalità e di costume — la conversione cui si è fatto riferimento — e poter contare su una classe di operatori economici e di politici capaci di guardare con lucidità in avanti e di avviare serie riforme in grado di modificare radicalmente il sistema attuale e di umanizzare, di conseguenza, gli assetti della convivenza civile.



La cura o il «pensiero sulla casa» — dal greco *oikologia* — intesa come casa comune del mondo abitato è un aspetto fondamentale del mondo biblico, che spazia dalla creazione divina fino alla salvezza dell'umanità, intesa nel suo complesso di vita e sviluppo.

Oggi il problema si è acuito, con il rischio dell'inquinamento e addirittura del disfacimento del cosmo per opera dell'uomo, tanto da fare risuonare la frase inquietante di A. Schweitzer: «Andrà a finire che l'uomo distruggerà la terra», pronunciata nel 1952.

La Bibbia mostra il modo con cui, grazie all'opera divina, si è formato il mondo e come Dio stesso continua a prendersi cura delle proprie creature.

Nei due racconti o modi della creazione di Dio in Genesi 1,1-2.4a e 2,4b-3,24¹ si possono cogliere le modalità con le quali si è originato il cosmo.

Nel racconto più antico di Gen. 2-3, Dio è presentato come un vasaio che plasma l'uomo con la terra e soffia nelle sue narici un alito di vita, così come gli animali sono prodotti dalla terra. Ma la terra era senza vita, poiché Dio non aveva fatto piovere e non c'era ancora l'uomo per lavorare la terra: per essere feconda la terra aveva bisogno dell'azione di Dio e del lavoro dell'uomo. Allora Dio pianta un giardino in Eden² e pone l'uomo in questo giardino perché lo coltivi e lo custodisca, e quindi l'uomo diventa amministratore dell'opera divina della creazione.

Tuttavia è posto da Dio un limite all'azione della coppia umana: possono usufruire di tutti gli agi del giardino, ma non possono nutrirsi dei frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male³. Il fatto che poi Adamo ed Eva — per istigazione del serpente malefico — mangino da tale albero provoca la rivolta umana e la conseguente proliferazione del male sull'umanità⁴.

Il racconto posteriore della creazione non accenna al dramma del male — peccato d'origine, ma parla della creazione come opera mirabile di Dio, che si è svolta in una settimana — tempo liturgico con l'inserimento sacro del riposo sabbatico — con una creazione progressiva che va dalle realtà inferiori, inanimate e animate, fino al culmine⁵, rappresentato dalla formazione della coppia umana, uomo e donna, i quali poi sono chiamati a prolungare — per così dire — la creazione con la procreazione del genere umano.

Il diverso modo di descrivere la creazione si fonda su una prospettiva differente.

Ecologia e Bibbia

Bernardo Gianluigi Boschi

Il primo racconto pone l'azione divina dal punto di vista umano, in un mondo che poi cade nel dramma del male, e implica quindi la prospettiva dell'azione umana con il dramma del male.

Il secondo è visto in un ambito liturgico, dal punto di vista di Dio che crea solo cose buone⁶ e meravigliose, senza prendere in considerazione l'azione umana nella sua ambiguità.

Per il tema ecologico è interessante il racconto di due fratelli, Caino e Abele, e l'uccisione di Abele da parte del fratello: l'aspetto si presta a varie interpretazioni, tra le quali si proietta il dilagare del male, dopo la colpa dei progenitori, la preferenza divina per il minore, le passioni quindi della gelosia e dell'invidia. Ma noi intendiamo mettere in rilievo un aspetto sociologico, come abbiamo rilevato nel nostro citato *Genesis*: «È indubbio che ci sia un richiamo del poema mesopotamico di Ghilgamesh, l'eroe — tiranno della città di Uruk, e del suo amico Enkidu, il pastore della steppa, attirato dalla vita cittadina, anche per le seduzioni della dea — cortigiana Siduru, ma soprattutto c'è una riflessione d'Israele sulle proprie origini, di origine nomade, poi seminomade ed infine sedentaria e urbana, non distinta da una riflessione critica ed amara sul passaggio di queste fasi di civiltà, generalmente definite come progresso. Caino infatti è il prototipo degli artigiani dei mestieri e dei fondatori di città, mentre Abele rappresenta ancora lo stadio nomade della civiltà israelitica, prima dell'insediamento in Canaan. Nel fondo del racconto riecheggia un richiamo nostalgico alla purezza dello Jahvismo, riflesso variamente nel taglio profetico dei libri biblici dell'Antico Testamento ed alla conseguente purezza incontaminata delle origini mosaiche del deserto.

Come pure si intravede un severo monito al cosiddetto progresso, che, oltre ad aspetti evolutivi di civiltà, è anche portatore di conflitti e misfatti di ogni genere. E tutto questo rientra nello schema generale dello Jahvista, che vi vede non tanto un effetto della creazione o dell'opera divina, quanto piuttosto un frutto dell'intervento malvagio dell'umanità⁷.

Successivamente nella sequenza del male

sulla terra fino alla torre di Babele (Gen 11), c'è l'episodio del diluvio universale, che, mentre la scienza fa risalire a una de glaciazione di 12.000 anni, che avrebbe scatenato piogge torrenziali e inondazioni catastrofiche, la Bibbia dà una spiegazione morale di corruzione dell'umanità:

Jahve vide che sulla terra c'era molto male dell'uomo e che ogni occupazione di pensiero del suo cuore era solo male ogni giorno. E Jahve si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e ne fu afflitto nel suo cuore. Jahve disse: «Distruggerò l'uomo che ho creato sulla faccia del suolo, dall'uomo alla bestia, al rettile, all'uccello del cielo, perché mi sono pentito di averli fatto». Ma Noè trovò grazia agli occhi di Jahve» (Gen 6,5-8).

Con l'ingresso di Abramo nella storia biblica (Gen 12), la narrazione si sposta sui rapporti intensi tra Dio e il suo popolo, mediato dal concetto di «Alleanza».

L'alleanza tra Dio e il suo popolo riguarda anzitutto la «terra», verso la quale si è progressivamente installato, una terra che tende ad espandersi tra i due grandi fiumi, l'Eufrate e il Nilo (Gen 15,18; Es 6,4-5; 19,5), perché «di Jahve è la terra e quanto contiene» (Sal 23, 1), una terra bella e benedetta di Dio (Sal 88; 103; 134; 148). E sull'onda di questa provvidente benedizione divina tutta la terra addirittura è rivolta al creatore che dona la vita (Dan 3,52-90).

Come appare dalla letteratura profetica il possesso di questa terra è ambivalente: è un dono di Dio che tuttavia è minacciato dalla corruzione umana. L'azione profetica quindi tende a portare il popolo alla «conversione» verso Dio e la giustizia (Is 40,12-13; 44,24-25; Am 4,13; 5,8-9).

La Bibbia sottolinea soprattutto l'impegno morale, ma questo tuttavia non è disgiunto dall'impegno di coltivare e custodire anche materialmente questa terra, dono di Dio. Come appare sulle leggi sul riposo sabbatico o anche l'anno giubilare, che tende a non sfruttare la terra stessa, della quale peraltro l'uomo non è padrone assoluto.

In due nostri contributi ci siamo occupati della vegetazione e degli animali nelle Bibbia⁸, in quanto queste forme di vita contribuiscono alla tutela della terra e alla vita agevole o meno dell'uomo.

1 – Nell'Introduzione sulla vegetazione nella Bibbia affermiamo:

«La vegetazione – in tutte le sue varie forme – è un'espressione della vita, che deriva a sua volta dal concetto biblico di creazione, proprio alla Bibbia. Le piante infatti sono organiche e viventi e quindi nel testo sacro appaiono come immagini della forza vitale del cosmo. Nel Salmo 1, nella dialettica vita-morte, si scelgono immagini di piante per descrivere la qualità del vivente. Il Salmista dice: l'uomo pio è come un albero che su rivi d'acqua è piantato, che dà i suoi frutti ad ogni stagione, le cui foglie non appassiscono»⁹. E il profeta Geremia soggiunge: «L'uomo che confida in Jahve» è «come un albero piantato presso l'acqua, verso il ruscello spinge le sue radici; non se ne accorge quando giunge il calore e permane verde il suo fogliame»¹⁰.

In territori privi d'acqua e aridi, le piante non solo sono immagine di vita, ma anche metafora della crescita, contrapposta alla stagnazione. Il profeta Isaia, per esempio, paragona Jahve, che semina «la giustizia e la lode» al modo in cui «la terra produce i suoi germi e il giardino fa germogliare i suoi semi»¹¹. Il Cantico dei Cantici, inno alla primavera, descrive il quadro di come «riappaiono i fiori sulla

terra...il fico emette le sue gemme e le viti in fiore esalano profumo»¹². E il profeta Osea parla di piante che sbocciano, germogliano e fioriscono¹³.

Le piante inoltre significano «abbondanza», è quanto descrive il profeta Ezechiele: «Sul torrente, sulle sue sponde, cresce di qua e di là ogni albero da frutto, le sue foglie non avvizziscono mai né si esauriscono i suoi frutti; essi maturano ogni mese», in armonia di quanto si afferma in Deuteronomio: «Poiché Jahve, tuo Dio, sta per introdurti in una terra di frumento, orzo, viti, fichi e melograni, terra di olivetiv»¹⁴.

Le metafore delle piante infine si proiettano nelle similitudini della vita umana.

Per la prosperità dell'uomo, Sal 103,15 dice: «Come il fiore del campo, così egli fiorisce». La moglie, nella famiglia, è «come vite feconda» e i suoi figli sono «come virgulti d'olivo» (Sal 128,3). I figli sono «come piante ben cresciute» (Sal 144,12).

Le piante, anche se raramente, raffigurano anche l'aspetto caduco della vita, se non la stessa soppressione, come la morte. Si parla allora del «fiore cauco» (Is 28,4), dell'erba che avvizzisce (Sal 102,5.12: I Pt 1,24). La Lettera di Giacomo (1,11)

esprime un clima di terrore: «Sorge infatti il sole con tutto il suo ardore e fa inaridire l'erba, il suo fiore reclina e la bellezza del suo aspetto perisce».

Nel Nuovo Testamento, e precisamente nel Vangelo di Matteo (15, 13), Gesù avverte che «tutto ciò che non piantò il Padre mio celeste, sarà sradicato», alzando il livello della metafora su un piano più alto e spirituale.

Tuttavia la vegetazione nella Bibbia si presta anche a descrivere l'aspetto del male nel mondo.

Così le erbacce ostacolano la crescita delle messi¹⁵. O come il giudizio dei rinnegati «fruttifica come erba velenosa nei solchi dei campi»¹⁶. Queste piante sono da bruciare, come gli apostati¹⁷ e gli empì¹⁸. I rovi sono «sulla strada del perverso»¹⁹. «Una spina cresce nella mano dell'ubriacone: il proverbio nella bocca degli stolti»²⁰.

Anche se rovi e spine sono segno della devastazione, tuttavia Dio si rivela a Mosè da un rovetto ardente che non si consuma (Es 3,2-4). E il deserto, nonostante la sua aridità, fornisce anche di vegetazioni utili, compreso l'episodio miracoloso della manna (Nm 11,7).

Infine alcune piante assumono un particolare simbolismo biblico.



La vite e la vigna rappresentano il popolo d'Israele²¹.

Geremia vede i nemici come vendemmiatori che spogliano Israele dei suoi beni²².

La vite è simbolo di sicurezza (I Re 5,5) e di visioni (Gen 40,9).

Lo stesso Gesù ha detto: «Io sono la vera vite» (Gv 15,1).

2 – Dopo l'esame sulla vegetazione, passiamo ora a quello sugli animali.

La Bibbia tratta degli animali dal libro della Genesi fino all'Apocalisse, e non hanno certamente un posto marginale nel piano divino della Creazione, ma anzi possono rivestire un ruolo simbolico di una speciale pedagogia di natura positiva e anche negativa.

Nei cosiddetti due racconti della creazione emergono tre punti fondamentali:

- 1 L'uomo fa parte del mondo animale;
- 2 Secondo la parola di Dio l'uomo è comunque del tutto distinto dagli animali;
- 3 Solo l'uomo e la donna sono un'immagine di Dio.

Nella Bibbia esiste un'armonia, ma anche un ordine gerarchico, in quanto tutti gli esseri viventi, animali e uomini²³, provengono dall'opera creatrice di Dio, nell'ambito tuttavia di una trilogia ascendente: animali–uomo–Dio.

La classificazione degli animali nell'Antico Testamento prevede quattro categorie, in base al loro modo di «muoversi»:

- 1 quadrupedi: sono gli animali terrestri, compreso il coccodrillo e la lucertola, che strisciano e non camminano;
- 2 uccelli: gli animali con ali, compresi gli insetti;
- 3 pesci: gli animali che nuotano in acqua, compresi i cetacei con pinne e coda;
- 4 rettili: gli animali che strisciano sulla terra.

Nella lingua ebraica esistono 150 termini per gli animali, ai quali si possono aggiungere 2 nell'Antico Testamento in greco e 4 nel Nuovo Testamento. Le specie conosciute dalla Bibbia sono 128, mentre ricorrono 90 termini che si riferiscono a particolari animali, dalle api alle vipere. Ricorrono inoltre particolari animali favolosi o mitologici, immaginari o inesistenti.

Una caratteristica dell'Antico Testamento è la distinzione fra animali puri e impuri, con particolari segni esterni, come gli arti e simili: i puri in genere sono commestibili, mentre gli impuri sono da escludere dalla tavola²⁴.

Come appare da queste considerazioni, gli animali nella Bibbia ricoprono funzioni multiformi.

Possono essere semplici compagni dell'uomo, ricoprire ruoli utilitaristi di aiuto nel lavoro. Essere impiegati come cibo o come protezione da ospiti sgraditi.

L'impiego poi può estendersi al campo bellico o all'esercizio della cacciagione.

Infine l'animale ricopre anche un lato «ostile», in quanto può rappresentare un pericolo, anche mortale, per l'uomo ed anche per i suoi animali domestici: un'aggressività dovuta alla ricerca del cibo o ad una sua difesa istintiva da un vero o presunto pericolo.

L'animale è dunque amico dell'uomo?

Lo è nella misura con la quale l'uomo si pone nei confronti dello stesso animale. Sta quindi in definitiva alla libertà ed alla responsabilità umana stabilire un rapporto corretto uomo–animale. È quanto, del resto, che propone la Bibbia nel quadro originario della creazione (Gen 1,28–31).

In conclusione, il tema dell'ecologia nel mondo biblico si presenta con un ordine distribuito in natura tra i vari ordini vitali e non, come riflesso dell'ordine stabilito da Dio nel formare il cosmo. Sta all'uomo difendere e custodire tale ordine o demolirlo per una sua insipienza o incauta prevaricazione d'ordine egoistico–economico.

NOTE

1. Il modo non contrasta con la teoria dell'evoluzione dell'universo, che è tipicamente scientifica e oggetto di investigazione, ma riguarda l'insieme dell'opera creativa. Dei due racconti della creazione, il secondo è anteriore, e in qualche modo laicale (scritto a Gerusalemme tra il IX e VI sec. a.C.), mentre il primo è posteriore, addirittura del VI–V sec. a. C., dopo l'esilio babilonese, e opera dei sacerdoti del II tempio di Gerusalemme, con una nota sacrale più accentuata. Per questi dati rinvio al mio commento a *Genesi*, ESD, Bologna 2007.

2. Il termine Eden significa *delizia*, come i giardini mesopotamici, detti *Adinu*.

3. Conoscere il bene e il male corrisponde alla conoscenza totale, preclusa all'uomo, in quanto appartiene solo a Dio. Nel mito mesopotamico di Ghilgamesh si parla solo dell'albero

della vita, che peraltro sarà sottratto all'uomo, per intervento di una divinità (*Siduru*), che pone lo stesso Ghilgamesh nella disperazione, in quanto la vita eterna è riservata così solo alla divinità.

4. È il tema di Gen 3–11. La Bibbia poi intravede con la chiamata di Abramo in Gen 12 la ripresa complessa della salvezza fino alla venuta del Messia.

5. Creati addirittura «a immagine di Dio» (Gen 1,27).

6. Ad ogni elemento creato il testo precisa «era cosa buona» (Gen 1,4.9.12.8.20.24), e addirittura «era cosa molto buona» (Gen 1,31).

7. B.G. Boschi, *Genesi*, cit., pp. 91–92.

8. In corso di pubblicazione presso Angelicum University Press, Roma.

9. Sal 1,3.

10. Ger 17,7–8.

11. Is 61,11.

12. Cant 2,12–13.

13. Os 14,5–7.

14. Dt 8,7–8.

15. Mt 13,24–30.36.

16. Os 10,4.

17. Ebr 6,6–8; Is 33,12.

18. II Sam 23,6–7.

19. Prv 22,5.

20. Prv 26,9.

21. Is 5,7; Os 10,1; Sal 80,9.

22. Ger 6,9.

23. Escludiamo i vegetali.

24. La distinzione non è di natura scientifica, ma puramente empirica e primitiva, e poi è passata nel linguaggio, per così dire religioso e sacro. Erano tuttavia indicazioni utili per una società ancora in evoluzione. Norme seguite tuttora dagli Ebrei ortodossi.



Riflessioni intorno a una possibile interpretazione ecologista del concetto spinoziano di natura

Michele Sciotti

Il presente contributo intende operare una disamina del concetto di natura all'interno della riflessione filosofica di una delle menti più universali e feconde e dei temperamenti più controversi e variamente etichettati che filosofia occidentale annoveri all'interno del proprio sviluppo storico e speculativo: vale a dire, la figura del filosofo ebreo olandese Baruch De Spinoza (1632–1677).

Il punto di vista secondo cui questo studio cercherà di sviluppare la riflessione non ha certamente alcuna pretesa di esaustività; ciò, infatti, richiederebbe ben altre sedi di discussione e approfondimento e, inoltre, esula dal topic e dai propositi immediati del corrente numero della rivista.

Si cercherà, piuttosto, di offrire uno sguardo panoramico (sintetico, critico e di ricapitolazione) di quanto il filosofo olandese ha elaborato e propone intorno al concetto di *natura*, mantenendo sullo sfondo la questione eco-ambientale quale problema anche filosofico nonché alveo di discussione immediato nel quale questo studio, di fatto, si inserisce.

1. La lettura e l'interpretazione di Spinoza in chiave ecologista: il contributo di Arne Næss

Il quadro tematico complessivo in cui l'analisi proposta viene a collocarsi potrebbe suscitare, nel lettore particolarmente avveduto e attento ai particolari, qualche interrogativo di fondo: quale attinenza può mai avere la trattazione spinoziana sulla natura e, in ultima analisi, l'intera proposta filosofica di Spinoza con la problematica ecologica e il relativo dibattito intorno alla crisi ambientale e alla salvaguardia dell'ecosistema?

La legittimità della domanda è rilevabile, oltre che dalla sua oggettiva pertinenza relativamente al contesto della trattazione, anche dal fatto che essa, in definitiva, soggiace a e muove la ricognizione, qui proposta; ragion per cui, esige una previa delucidazione.

Orbene, la spinta propulsiva alla presente analisi si situa nel collegamento fra la questione eco-ambientale e il pensiero spinoziano suggerito da un autore contemporaneo, il filosofo (e alpinista) norvegese Arne Dekke Eine Næss (1912–2009).

Autore ancora poco conosciuto e frequentato nel panorama filosofico italiano, inizialmente si muove nell'orizzonte del neoempirismo logico. Successivamente, sotto l'influsso del pragmatismo e del

l'esperienza del secondo conflitto mondiale, assume posizioni di natura maggiormente possibilista, sposando un pluralismo radicale che, benché lontano dagli esiti estremi dello scetticismo, sarà caratterizzato da una spiccata vena antimetafisica¹.

Intorno al 1970, il filosofo norvegese matura la propria svolta in chiave ecologista²: dapprima dà vita al movimento detto della *Deep Ecology* (*ecologia profonda*) e successivamente, precisando meglio i contenuti e i contorni specifici della propria ecofilosofia (anche rispetto alla stessa *Deep Ecology*), giunge all'elaborazione della cosiddetta *Ecosofia T*³.

Al cuore della proposta ecofilosofica/ecosofica di Næss (sulla quale, per ovvie ragioni, non è possibile soffermarsi in maniera organica) sta la convinzione della necessità di una radicale conversione *eco-ontologica*: in altre parole, è doveroso elaborare una nuova ontologia che il filosofo, significativamente, ribattezza nei termini di *ontologia della Gestalt*, mutuando evidentemente quest'ultimo termine dalla scuola della *Gestaltpsychologie* e operandone una parziale, ma significativa risemantizzazione, maggiormente adeguata alle finalità della propria proposta⁴.

Næss elabora, dunque, la propria ontologia gestaltica nei termini di un'ontologia della totalità complessiva e inclusiva delle relazioni che collegano intimamente tra loro i vari elementi costituenti la realtà; così che essi possano essere percepiti come parti integranti e interconnesse di un'unità superiore e più ampia, non riconducibile alla semplice associazione o giustapposizione degli stessi, considerati isolatamente o separatamente gli uni dagli altri⁵.

Tale proposta ontologica dovrebbe condurre, nei desiderata dell'autore, a una rinnovata visione della natura e del mondo (meno antropocentrica e antropomorfa), in grado di avere un impatto positivo su molte questioni concernenti da vicino il futuro dell'umanità: salvaguardia dell'ecosistema, riduzione della crisi

e del disastro ambientali, felicità delle generazioni future sulla Terra, etc.

All'interno della svolta ecologista operata dal nostro, un ruolo-chiave è da egli attribuito all'influsso esercitato dalla riflessione filosofica di Spinoza e, in particolare, dalla sua concezione della natura. A titolo puramente esemplificativo si consideri, in proposito, il seguente passaggio:

Finché ci si attiene al concetto di natura oggi dominante invece di ispirarsi al concetto di Natura di Spinoza o ad altri concetti più ampi e profondi, il fatto di collocare l'ecologia tra le scienze naturali favorisce il movimento ecologico superficiale. Forse l'ecologia abbraccia molte cose, ma non dovrebbe mai essere considerata una scienza universale. [...] L'ecologismo è un'eccessiva universalizzazione o generalizzazione dei concetti e delle teorie ecologiche. [...] Il movimento dell'ecologia profonda è globale, e l'ecologismo pertanto costituisce sempre una minaccia [...], forse non nella ricerca filosofica consapevole, ma nelle generalizzazioni avanzate imprudentemente nella foga di un dibattito⁶.

Senza entrare nel merito di tutti i tecnicismi adoperati (ad es., la distinzione fra ecologia superficiale e profonda, fra ecologia e ecologismo), è sufficiente qui rilevare che il filosofo norvegese affermi di considerarsi esplicitamente debitore, per l'elaborazione della propria proposta ecofilosofica/ecosofica, della riflessione spinoziana e, in particolare, dell'apporto decisivo della concezione di natura propria del filosofo olandese; alla quale è ora possibile volgere adeguata attenzione, avendola previamente riconnessa alla generale tematica eco-ambientale di riferimento.

2. La natura secondo Spinoza

2.1 Qualche chiarificazione preliminare

Comprendere adeguatamente la dottrina di Spinoza sulla natura significa, anzi-

tutto, aver presenti alcuni presupposti che aiutano a contestualizzarla nell'economia generale della sua riflessione.

Anzitutto, il retroterra cartesiano nella quale essa affonda le sue radici: non a caso, l'unica opera che, in vita, Spinoza pubblica col proprio nome è un opuscolo intitolato: *Principi della filosofia di Cartesio* (1663)⁷, corredato da un'appendice di *Riflessioni metafisiche* (i cosiddetti *Cogitata metaphysica*). Già in queste due opere Spinoza, intendendo esporre la filosofia cartesiana secondo il metodo geometrico (a lui particolarmente caro) al fine di «ridurre l'intera esistenza umana allo stesso ordine necessario che Cartesio aveva riconosciuto soltanto nel mondo della natura»⁸, opera una prima e interessante ricognizione dei concetti metafisici fondamentali della sua riflessione, fra cui quelli di natura, essenza e Dio.

In secondo luogo, il contesto metafisico in cui la riflessione sulla natura è inquadrata. Infatti, il termine natura si inserisce all'interno una costellazione concettuale costituita da tre termini: *sostanza/natura/Dio*, con i quali viene trasversalmente articolato. Per questa ragione, è imprescindibile il riferimento al capolavoro di Spinoza, l'*Ethica ordine geometrico demonstrata* (terminata tra il

1670 e il 1674/75, ma pubblicata postuma nel 1677)⁹ nella quale, all'interno della parte prima, si assiste alla delimitazione della teoria sulla *sostanza*, all'illustrazione dei concetti di *natura* e *Dio* e alla chiarificazione rapporti esistenti fra i tre termini in esame.

Infine, è bene sin da subito evidenziare che, operando una «provvisoria» estrema sintesi della riflessione spinoziana complessivamente considerata, il concetto di natura assume almeno due accezioni principali¹⁰; parafrasando Næss, si può parlare di natura con la *n* minuscola e natura con la *N* maiuscola¹¹. Secondo il primo significato (natura con la *n* minuscola), la natura indica l'*essenza particolare* di qualcosa e cioè una *certa particolare natura*, ciò che costituisce qualcosa nella sua specificità, identificandola precisamente e distinguendola da tutto il resto. Come tale, la *natura* è contenuto del concetto di qualcosa ed è espressa dalla sua definizione¹². Nella seconda accezione, invece (la Natura con la *N* maiuscola) essa si identifica con la sostanza in quanto tale, presa nelle sue unità e totalità.

Operate queste precisazioni, è possibile guardare più da vicino la modalità secondo cui Spinoza articola la propria

riflessione intorno al concetto di natura.

2.2 Sostanza, natura, Dio

Punto di riferimento fondamentale è, come detto, la I parte dell'*Etica*. Essa è intitolata: *Su Dio (De Deo)* e si apre 8 *definizioni* e 7 *assiomi*, sulla base dei quali Spinoza dimostra 36 proposizioni (suddivisibili in due gruppi tra essi successivi); si conclude, infine, con un'*Appendice*, nella quale il nostro intende mostrare l'infondatezza della visione finalistica dell'esistente (il cosiddetto *pregiudizio teleologico*)¹³.

Spinoza apre la trattazione facendo riferimento alla causalità: infatti, la prima definizione è quella della «causa di sé» (*causa sui*)¹⁴ che, sulla scia delle *Meditationes cartesiane*¹⁵, è definita come ciò la cui natura/essenza consiste nel realizzare in modo necessario la propria esistenza attuale; in altre parole, ciò la cui natura (*essentia*) deve necessariamente concepirsi come esistente, ovvero implicare l'esistenza¹⁶.

Seguono, poi, tre definizioni nelle quali l'autore chiarisce i significati dei termini *sostanza*, *attributo* e *modo*¹⁷. La sostanza è un *assoluto*, sia sul piano dell'essere che della conoscenza: infatti,



possiede il proprio essere in sé stessa e a partire da sé stessa, non riceve da alcuna altra cosa la causa o il fondamento del proprio essere e, di conseguenza, può essere conosciuta unicamente a partire da sé stessa, senza il concorso o l'ausilio di qualsivoglia altro concetto che sia *altro* o esterno rispetto a essa.

Strettamente legate a quella di sostanza sono le definizioni di *attributo* e *modo*. Il primo è inteso come qualcosa che appartiene alla natura stessa della sostanza, ovvero come «quella certa natura di un qualcosa rispetto alla quale tutte le singole proprietà di esso altro non sono se non sue determinate manifestazioni»¹⁸. Il *modo*, invece, è definito in forma oppositiva alla sostanza: ossia, ciò che esiste *in altro* e *in dipendenza da altro*, ossia dalla sostanza¹⁹. In definitiva, i modi (tra i quali figurano anche le stesse cose esistenti), altro non sono che manifestazioni, modificazioni o differenti modalità di essere dell'unica sostanza.

Viene, poi, introdotta la definizione di Dio²⁰: definizione non immediata, giacché ne suppone altre precedenti (*sostanza*, *infinito*, *attributo*), nonché le rispettive opposte. Dio è identificato con la sostanza e definito in termini di un'*assoluta positività* (priva, cioè, di ogni potenziale negatività), declinata su un triplice livello²¹: 1) dell'esistenza, poiché sostanza infinita priva di qualsivoglia delimitazione/negazione esterna da parte di una realtà *altra*; 2) della definizione, essendo dotata di infiniti attributi, senza esclusione alcuna; 3) della costituzione interna, poiché i suoi infiniti attributi non possono delimitarsi/negarsi reciprocamente.

Riconnettendo, poi, l'identificazione fra Dio e la sostanza (e le implicazioni relative all'esistenza delle cose a partire dalla stessa, quali sue modificazioni) con la questione della *causa sui*, Spinoza coniuga entrambi gli aspetti attraverso le nozioni di *natura naturante* (*naturans*) e *natura naturata* (*naturata*)²². I due termini accostati a *natura* ne esprimono, rispettivamente, l'aspetto attivo e quello passivo; andrebbero, perciò, meglio tradotti come *causante* (*naturans*) e *causata* (*naturata*)²³.

Dio, dunque, va identificato non con la natura genericamente intesa, ma con la *natura naturans*, cioè con l'unità e la totalità dei propri attributi sostanziali, che lo rendono causa efficiente, prima, attiva e libera²⁴.

È necessaria, ora, una doverosa puntualizzazione. Spesso, giunti a questo punto, gran parte dei commentatori evoca la celebre formula: *Dio ossia la Natura*

(*Deus sive natura*), presentata quale «assioma» gravido di una serie di conseguenze: a) la *naturalizzazione* di Dio, identificato con e ridotto alla natura concreta e materialmente esperibile dall'uomo²⁵; b) l'uso convenzionale del termine *Dio*, da sopprimere e sostituire con *natura/sostanza*; c) una visione più o meno larvatamente atea²⁶.

Questa interpretazione, benché consolidata nella comunità scientifica, non è, a ben guardare, la sola possibile. La formula in questione, infatti, costituisce un *hapax* incidentale di un unico testo spinoziano²⁷. Muovendo da esso e tenendo conto dell'insieme delle riflessioni del filosofo olandese, è altrettanto legittimo vedere nella formula sia l'espressione di una sinonimia concettuale con la sostanza, sia l'identità tra la necessità della natura divina e la necessità della causalità divina senza che, peraltro, Dio debba identificarsi con gli effetti della propria azione (appunto, la natura e le cose concretamente esistenti)²⁸.

Considerazioni finali

Al termine dell'esposizione qui proposta, è bene effettuare un bilancio conclusivo di quanto emerso. Esso potrà essere condensato attorno a tre nuclei argomentativi fondamentali.

In primo luogo, il carattere strutturalmente *aperto* dell'interpretazione della filosofia spinoziana, sia relativamente al topic in esame che globalmente considerata. Ragion per cui, se non mancano i rilievi critici in prospettiva aristotelicotomista²⁹, va anche evidenziata un'oggettiva continuità con la grande tradizione scolastica, grazie anche all'apporto decisivo della filosofia averroista³⁰.

In secondo luogo, la problematicità del riferimento di Næss alla filosofia spinoziana e, specificamente, al concetto di natura. Esso, infatti, sembra connotati dall'assunzione acritica di alcuni presupposti interpretativi tutt'altro che pacifici.

Anzitutto, un approccio manualistico e a tratti «mosaicale», non sufficientemente attento alla complessità e alle varie sfumature dei testi del filosofo olandese. Næss, cioè, sembra affidarsi eccessivamente alle tradizionali vulgate interpretative della riflessione spinoziana assunte dalla manualistica e, sulla base di esse, elabora e illustra i probabili prodromi della sua proposta ecosofica nella riflessione di Spinoza³¹. Parimenti, attingendo a luoghi eterogenei dell'*Etica*, mescola fra loro tematiche di diversa natura che, benché nell'opera in questione siano re-

ciprocamente collegate e interconnesse, restano tuttavia ben distinte nell'arco della trattazione ivi operata.

Inoltre, si assiste a una non adeguata considerazione dell'humus metafisico in cui si radica il concetto spinoziano di *natura* e a una sorta di applicazione retrospettiva (quindi, a posteriori) dei principi-chiave della teoria ecosofica al pensiero del filosofo seicentesco, onde rinvenirne in esso conferma o, almeno, una remota anticipazione.

Nel complesso, dunque, l'operazione di Næss, pur giustificabile dal suo particolare punto di vista – che, chiaramente, non coincide con quello di un purista del pensiero spinoziano – rischia, tuttavia, di elaborare indebite parabole argomentative e/o infelici ricadute della riflessione di Spinoza, indebolendo considerevolmente il legame fondativo da egli stesso istituito fra quest'ultima e la sua *Ecosofia T*³².

In compenso, al filosofo norvegese si deve riconoscere almeno il merito di aver indicato un'ulteriore e stimolante frontiera, verso cui la filosofia di Spinoza potrebbe orientare il dibattito odierno, apportando un significativo contributo a una tematica (quella ambientale) fra le più urgenti e scottanti. Tutto ciò a riprova dell'oggettiva fecondità speculativa del filosofo seicentesco, il cui pensiero non cessa di porre interpellanze assai rilevanti e che, forse, proprio in quanto gli viene imputato di più speculativamente debole e ambiguo trova, paradossalmente, il suo autentico punto di forza³³.

Bibliografia

- ABBAGNANO, N., «Natura», in *Dizionario di Filosofia*, Torino 1971², pp. 605–608.
- *Storia della filosofia*, vol. 1: *La filosofia antica, la Patristica e la Scolastica*; vol. 2: *La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*; vol. 3: *La filosofia moderna e contemporanea: dal Romanticismo all'esistenzialismo*; vol. 4/1: *La filosofia contemporanea* (a cura di G. Fornero); vol. 4/2: *La filosofia contemporanea* (a cura di G. Fornero, F. Restaino e D. Antiseri), Torino 1946, 1993–1994⁴.
- BASTIANONI, G., «Næss, Arne Dekke Eine», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 8, Milano 2006, p. 7706.
- CASATI, R., «Gestaltpsychologie», in *Enciclopedia filosofica Garzanti*, Milano 1981, 1999⁴, pp. 4430–4431.
- CASILLOS, R., *Spinoza et l'athéisme*, in E.

- GIANCOTTI (ed.), *Spinoza nel 350° anniversario dalla nascita*, Atti del Congresso di Urbino, 4-8 ottobre 1982, Napoli 1985, pp. 3-33.
- D'AGOSTINO, S., *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, Pisa 2013.
- DELEUZE, G., *Spinoza. Filosofia pratica*, Salerno 2016.
- DESCARTES, R., *Meditazioni di filosofia prima*, *BOP*, vol. 1, pp. 679-799.
- *Prime Obiezioni*, *BOP*, vol. 1, pp. 801-813.
- *Risposte alle Prime Obiezioni*, *BOP*, vol. 1, pp. 814-839.
- *I principi della filosofia*, *BOP*, vol. 1, pp. 1695-2237.
- GUZZO, A. – MATHIEU, V. – MELCHIORRE, V., «Natura», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 8, Milano 2006, pp. 7729-7747.
- MIGNINI, F., «Spinoza, Bento (Baruch, Benedictus) De», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 11, Milano 2006, pp. 10980-10994.
- *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, 1995, 2002².
- NADLER, S., *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge 2006.
- NÆSS, A., *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, «Inquiry» 16 (1973), pp. 95-100.
- *Freedom, Emotion and Subsistence*, Oslo 1975.
- *Spinoza and Ecology*, «Philosophia» 7 (1977), pp. 45-54.
- *Ecosofia, ecologia, società e stili di vita*, Como 1994.
- «Ecosofia e Ontologia della Gestalt», in *Introduzione all'ecologia*, Pisa 2015.
- PERILLO, G., *La natura e Dio secondo Spinoza. Alcuni rilievi critici da un punto di vista tomistico*, «Espiritu» 20 (2021), pp. 129-146.
- PRÀ, F., *Crisi ambientale: un problema filosofico*, Venezia, Università Ca' Foscari, A.A. 2017-2018, <http://dspac.e.unive.it/handle/10579/14653> (tesi di laurea magistrale in scienze filosofiche).
- RENAULT, L., «Baruch Spinoza», in G. BELGIOIOSO (ed.), *Storia della filosofia moderna*, Milano 2018, pp. 235-253.
- SPINOZA, B., *Principi della filosofia di Cartesio*, *MOp*, pp. 205-340.
- *Riflessioni metafisiche*, *MOp*, pp. 341-399.
- *Etica dimostrata con ordine geometrico*, *MOp*, pp. 785-1086.
- *Lettere*, *SOP*, pp. 1793-2209.

Abbreviazioni

- AT = C. Adam – P. Tannery, ed., *Œuvres de Descartes* (edizione critica completa delle opere di Descartes, in 12 voll.).
- BOP* I = G. Belgioioso, ed., *René Descartes. Opere 1637-1649*.
- Etica* = B. Spinoza, *Etica dimostrata con ordine geometrico*.
- G = C. Gebhardt, *Spinoza. Opera*, Heidelberg 1925 (edizione critica completa delle opere di Spinoza, in 4 voll.).
- Meditazioni*, R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*.
- MOp* = F. Mignini, ed., *Spinoza. Opere. Obiezioni/Risposte* = R. Descartes, *Serie delle Obiezioni e Risposte alle Meditazioni di filosofia prima*.
- Principi della filosofia* = R. Descartes, *I principi della filosofia*.
- SOP* = A. Sangiacomo, ed., *Baruch Spinoza. Tutte le opere*.
- d = definizione.
- dim = dimostrazione.
- p = proposizione.
- s = scolio.

NOTE

1. Cfr. G. BASTIANONI, «Næss, Arne Dekke Eine», p. 7706.
2. Decisivo è, in tal senso, l'articolo del 1973 intitolato: «The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary», nel quale, per la prima volta, il filosofo norvegese illustra i principi-cardine della *Deep Ecology*.
3. Esiste una significativa differenza di significato e di approccio fra *Deep Ecology* e *Ecosofia T*. La prima, infatti, propone una prospettiva ecosistemica di carattere maggiormente scientifico e epistemologico, con la riformulazione *ab imis* dei principi basilari che devono caratterizzare il rapporto fra l'uomo e l'ambiente e che sono riconducibili, essenzialmente, a tre: 1) ridimensionamento radicale dell'antropocentrismo nel mondo; 2) riconoscimento del valore della totalità delle realtà naturali, a prescindere da un eventuale utilità che possa derivarne per l'uomo; 3) minima interferenza dell'uomo nelle realtà naturali (cfr. M. TALLACCHINI, «Ecologismo», 3200). La seconda, invece, propugna un orientamento di carattere maggiormente «sapienziale» che, attingendo ai principi epistemologici della *Deep Ecology*, si concentra successivamente sulla sinergia fra conoscenza e azione e, quindi, sull'applicazione pratica di detti principi, sia nella rilevazione della gravità della situazione ambientale esistente, sia nella pianificazione delle scelte e delle decisioni da assumere per porvi rimedio, tutelare l'ecosistema e migliorare, al suo interno, la stessa condizione dell'uomo e il suo rapporto con l'ambiente (cfr. A. NÆSS,

Ecosofia, pp. 41-42; F. PRÀ, *Crisi ambientale: un problema filosofico*, pp. 74-78). Circa, poi, il significato della lettera *T* affiancata al termine ecosofia, si veda: F. PRÀ, *Crisi ambientale: un problema filosofico*, 73, nota 162.

4. È noto che, in ambito psicologico, il termine *Gestalt* (traducibile come *forma* o anche *rappresentazione*) e il suo utilizzo tecnico da parte della relativa scuola psicologica vertono sulla tesi secondo cui gli oggetti complessi (costituiti, cioè, da un insieme di molteplici forme/rappresentazioni) non sono puramente riducibili né ai loro singoli elementi costitutivi né alla loro semplice somma; sono qualcosa di differente e, perciò, presentano una radicale alterità da non intendersi, tuttavia, come una sorta di «valore aggiunto» di natura quantitativa o qualitativa (Cfr. R. CASATI, «Gestaltpsychologie», p. 430).

5. Cfr. A. NÆSS, «Ecosofia e Ontologia della Gestalt», p. 166; F. PRÀ, *Crisi ambientale: un problema filosofico*, p. 85.

6. Cfr. A. NÆSS, *Ecosofia*, pp. 44-45.

7. Il titolo originale suona in questo modo: *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae*, *SOP*, p. 363.

8. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. 2, p. 280.

9. Cfr. F. MIGNINI, «Spinoza, Bento (Baruch, Benedictus) De», p. 10988; ID., *L'Etica di Spinoza*, pp. 21-24.

10. Cfr. G. PERILLO, *La natura*, p. 134.

11. Cfr. A. NÆSS, *Spinoza and Ecology*, pp. 46-47.

12. Si vedano, ad esempio, i seguenti passaggi: B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*, vol. 1, dim. 5, *MOp*, p. 264; *ibid.*, s., *MOp*, p. 264; *ibid.*, vol. 2, p. i, 293; *ibid.*, vol. 2, p. ii, *MOp*, 293; ID., *Riflessioni metafisiche*, vol. 1, *MOp*, pp. 343-347.

13. Cfr. S. D'AGOSTINO, *Sistemi filosofici moderni*, p. 99

14. Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, vol. 1, d 1, *MOp*, p. 787.

15. Si veda, in particolare, il dibattito fra Caterus e Descartes a proposito del problema della causalità riferita all'*ego* e a Dio e, di riflesso, l'attribuzione di un senso *positivo* alla nozione di *causa sui*, che sovverte radicalmente uno dei punti-chiave della tradizione filosofica scolastica e apre, di fatto, la strada ai successivi sviluppi spinoziani: R. DESCARTES, *Meditazioni*, III, *BOP*, vol. 1, pp. 743.745.747 (AT VII, pp. 48-49); *Obiezioni*, I, *BOP*, vol. 1, pp. 805.807 (AT VII, p. 95); *Risposte*, I, *BOP*, pp. 823.825 (AT VII, p. 109).

16. Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, 2, p. 282; S. D'AGOSTINO, *Sistemi filosofici moderni*, p. 100; L. RENAULT, «Baruch Spinoza», p. 238.

17. Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, I, d 3-5, *MOp*, p. 787.

18. S. D'AGOSTINO, *Sistemi filosofici mo-*

dermi, p. 103. Si comprende, dunque, che l'attributo, definito nella maniera ora illustrata, non può esistere se non al di fuori dell'intelletto; il quale, a sua volta, lo coglie unicamente e necessariamente in quanto costitutivo dell'essenza stessa della sostanza. Anche per quanto attiene la dottrina sugli attributi, è evidente la matrice cartesiana della dottrina spinoziana: cfr. in particolare R. DESCARTES, *Principi della filosofia*, *BOp*, vol. 1, p. 1747 (AT VIII, p. 25).

19. Cfr. F. MIGNINI, «Spinoza, Bento (Baruch, Benedictus) De», p. 10990.

20. Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, I, d 6, *MOp*, p. 787.

21. Cfr. S. D'AGOSTINO, *Sistemi filosofici moderni*, p. 104.

22. Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, I, p 29s, *MOp*, p. 818.

23. Cfr. S. D'AGOSTINO, *Sistemi filosofici moderni*, pp. 113–114.

24. In questa prospettiva, è alquanto evidente la differenza con la *natura naturata* che, invece, coglie la sostanza nella varietà e molteplicità di ciò che consegue dai suoi attributi, ossia i *modi* (e, quindi, anche le stesse cose esistenti); essi non si possono rigorosamente identificare con Dio, sebbene non ne siano affatto indipendenti in ragione della relazione di causalità (Cfr. in proposito S. NADLER, *Spinoza's Ethics*, p. 82). Sembra, perciò, non del tutto condivisibile l'interpretazione di G. Deleuze (cfr. *Spinoza. Filosofia pratica*, p. 84), secondo il quale esisterebbe un legame di reciproca immanenza fra natura *naturante* e natura *naturata*, in base al quale è possibile intendere la natura spinoziana come la totalità che racchiude necessariamente in sé tutto l'ordine del reale, secondo una triplice univocità (della causa, dell'attributo e del modo) corrispondente alla triplice distinzione interna del sistema filosofico di Spinoza, così come elaborato e illustrato soprattutto nell'*Etica*.

25. In questo senso, nella recezione critica si è parlato comunemente di *panteismo* (Dio è in tutto) e di *panenteismo* (tutto è in Dio, benché Dio trascenda comunque il tutto e non si identifichi materialmente con esso) come due differenti aspetti di un unico rigoroso naturalismo, ripensato alla luce della rappresentazione scientifica moderna della realtà, che a Spinoza non è estranea, anche se «il suo concetto di natura rimane genuinamente metafisico, e viene elaborato in vista di scopi diversi da quelli, teorici e pratici, che si proponeva la nuova scienza» (A. GUZZO – V. MATHIEU – V. MELCHIORRE, «Natura», p. 7740). Anche su questo aspetto, tuttavia, la discussione è ben lontana da esiti interpretativi pacifici. Stando ai testi spinoziani, infatti, il panteismo e il panenteismo (almeno, come tradizionalmente intesi) non sarebbero condivisi da Spinoza, poiché la natura intesa come *universo* o realtà naturale concretamente esistente non è né infinita né eterna, a differenza della natura/essenza della sostanza, con la quale, a rigore, Dio è identificato. Dunque, a meo che non si vogliono attribuire ai termini *natura* e *universo* significati differenti da quelli correnti, la loro identificazione

tout-court con Dio risulta, quanto meno, non priva di una certa problematicità (circa queste ultime precisazioni, si rimanda alle preziose osservazioni di S. D'AGOSTINO, *Sistemi filosofici moderni*, p. 106).

26. Anche la questione dell'ateismo spinoziano, comunemente considerato un dato acclarato della sua riflessione, oggi è oggetto di una certa riconsiderazione interpretativa. A questo proposito, la posizione tradizionale su questo punto è bene espressa da Mignini [«Spinoza, Bento (Baruch, Benedictus), De», p. 10994], secondo cui «lo spinozismo si pone come una delle critiche più rigorose dell'antropomorfismo teologico, in particolare delle forme assunte nelle religioni storiche dell'Occidente». Tuttavia, anche questo aspetto è oggi oggetto di riconsiderazione interpretativa, anche alla luce del fatto che, a prescindere dal modo in cui si voglia intenderlo, resta il fatto che Spinoza ha sempre rigettato, durante la sua vita, l'accusa di ateismo (cfr. B. SPINOZA, *Lettera 43, OS*, pp. 2049–2057 [G IV, pp. 216–219]). Per ulteriori approfondimenti circa questa differente linea interpretativa dell'ateismo spinoziano, si vedano: R. CASILLOS, *Spinoza et l'athéisme*; S. NADLER, *Spinoza's Ethics*, pp. 112–121; S. D'AGOSTINO, *Sistemi filosofici moderni*, pp. 106–107.

27. Ecco il passaggio spinoziano in questione: «Abbiamo infatti mostrato nell'Appendice della I parte che la natura non agisce in vista di un fine; e che quell'ente eterno e infinito, che chiamiamo Dio o natura (*aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus*), agisce per la stessa necessità per la quale esiste. La ragione o causa per la quale Dio o la natura agisce, e per la quale esiste, è una e medesima (*Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est*)» (B. SPINOZA, *Etica*, IV, *Prefazione*, *MOp*, p. 972).

28. Cfr. S. D'AGOSTINO, *Sistemi filosofici moderni*, p. 107.

29. Per un ragguaglio sintetico dei quali, cfr. G. PERILLO, «La natura», pp. 140–145.

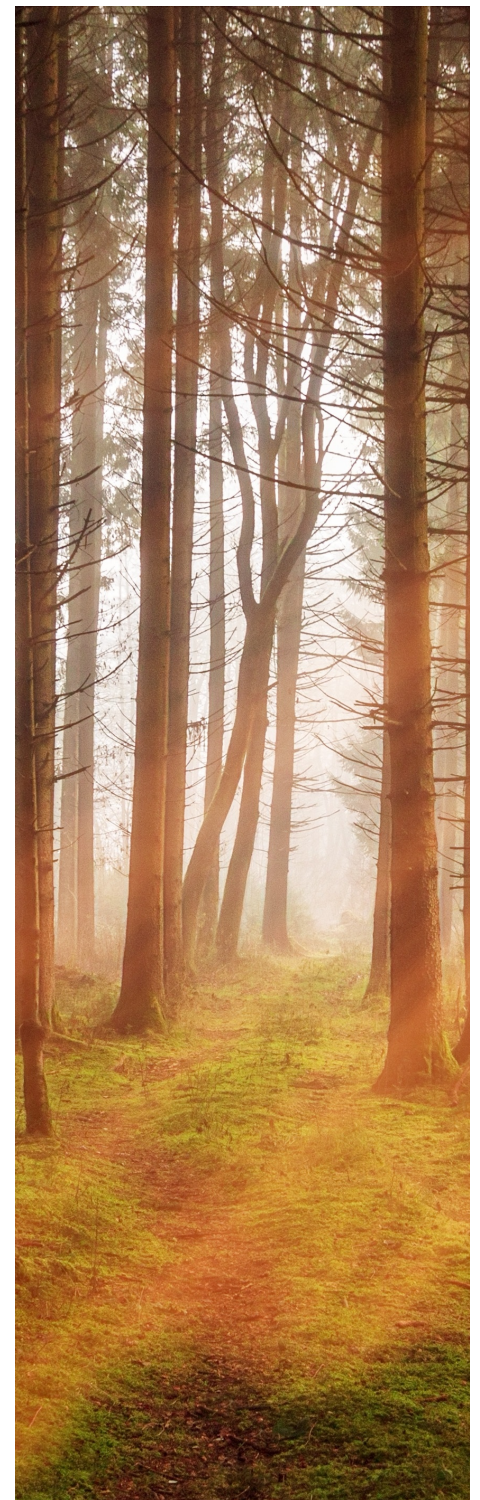
30. Cfr. N. ABBAGNANO, «Natura», p. 606; F. MIGNINI, «Spinoza, Bento (Baruch, Benedictus) De», p. 10944; G. PERILLO, *La natura*, pp. 130–131.

31. Si vedano, in proposito: A. NÆSS, *Spinoza and Ecology*, pp. 46–47.50; ID., *Freedom, Emotion and Subsistence*.

32. D'altro canto, è anche vero che la «mo-saicalità» metodologica testé rilevata non sembra creare particolari problematiche al filosofo norvegese; il quale, per parte propria, non esita ad affermare che egli non cerca di provare nulla, ma solo di invitare il suo lettore a considerare un insieme di ipotetiche connessioni (*a set of hypothetic connections*) fra il pensiero spinoziano e quello ecologista (cfr. A. NÆSS, *Spinoza and Ecology*, p. 45).

33. Ecco, in proposito, le entusiastiche parole di Næss (*Spinoza and Ecology*, p. 54), con le quali ci si «congeda» simbolicamente dal presente studio: «Ecological thought typical of active

field ecologists is not entirely homogeneous. And Spinoza's texts are of course open to various interpretations. In spite of this my conclusion is positive: No great philosopher has so much to offer in the way of clarification and articulation of basic ecological attitudes as Baruch Spinoza».



Antonio Stoppani è un uomo eclettico che sa coniugare con grande impegno e passione molteplici interessi: scienza, letteratura, educazione, impegno sociale e politico, fede. Pur essendo sacerdote dedica gran parte della sua vita alle scienze della Terra, passione che coltiva fin da giovane e che cerca di trasmettere ai suoi studenti e amici, non da accademico, ma da «umile cercatore della verità» (Stoppani, 1894,16) che vuole rendere partecipe delle sue scoperte e riflessioni un auditorio variegato.

Il contesto storico-scientifico di metà Ottocento, in cui vive l'Autore, inizia ad essere segnato dal progresso scientifico, dalla meccanizzazione del lavoro e dall'utilizzo delle risorse naturali necessarie per lo sviluppo industriale. La crisi ecologica ai tempi di Stoppani non ha ancora raggiunto livelli preoccupanti come gli attuali, tuttavia egli mette già in evidenza come l'essere umano, a partire dal periodo industriale, sia diventato un «nuovo agente geologico». Introduce infatti nel suo «Corso di geologia» (1871-1873) il termine «era Antropozoica» per indicare l'era geologica dominata dall'azione antropica nella trasformazione della superficie terrestre.

Seppure Stoppani sia vissuto quasi due secoli fa, il suo approccio allo studio e all'esplorazione della Terra ha molto da insegnare alla nostra generazione, non tanto per avere proposto rimedi e soluzioni tecniche su come affrontare le crisi ambientali, ma piuttosto per avere indicato quegli atteggiamenti e valori che egli riteneva fondamentali nella relazione tra ambiente naturale e società. Il suo approccio all'ecosistema, alle scienze positive e al progresso non è dicotomico, ma piuttosto dialogico e relazionale, «armonico» come lo avrebbe definito lui stesso.

L'Autore nei suoi scritti mette in particolare evidenza la necessità di un'educazione e di una formazione culturale e scientifica sui temi ambientali per potere crescere maggiormente in un senso di appartenenza e di responsabilità nei confronti della nostra Terra, in un dialogo interdisciplinare tra scienza, filosofia, etica per acquisire una visione olistica dell'essere umano e del sistema socio-ambientale, in una partecipazione attiva ai processi di trasformazione socio-politici a livello individuale e comunitario per una migliore cooperazione al bene comune.

In sintesi egli definisce, con grande lungimiranza, quei principi e valori che stanno alla base di un approccio geo-etico (cfr. Peppoloni e Di Capua 2021) nei con-

fronti del sistema socio-ambientale e quanto mai attuali, considerando il contesto di crisi socio-ambientale che stiamo vivendo.

1. Cenni biografici

La vita di Antonio Stoppani si colloca in un momento storico caratterizzato da forti tensioni politiche e sociali in riferimento alla costituzione dell'unità d'Italia.

Nasce a Lecco nel 1824 in una modesta famiglia patriarcale; dopo gli studi di filosofia e teologia e l'ordinazione sacerdotale nel 1848, inizia la sua attività di insegnante di latino, lettere e musica presso il Seminario di San Pietro Martire.

Antonio fin dalla giovinezza manifesta apertamente le sue idee liberali e partecipa attivamente alle insurrezioni del suo tempo schierandosi dalla parte dei patrioti: posizione che gli causerà non pochi ostacoli anche per la sua carriera ecclesiastica e professionale. Nonostante le difficoltà sul piano politico si fa presto conoscere come insigne studioso delle scienze della Terra, tanto da essere titolato come «fondatore della geologia italiana» da parte dei suoi contemporanei.

Nel 1860 ottiene dal Governo di Torino l'abilitazione all'insegnamento liceale della storia naturale per le sue evidenti doti e capacità nel campo delle scienze naturali, nonostante non avesse conseguito nessuna laurea. Successivamente diventerà «docente straordinario» di geologia presso varie università italiane (Pavia, Milano, Firenze).

Dal 1865 al 1868 gli viene conferito l'incarico di conservatore del Museo Civico di Storia Naturale di Milano e nel 1875 è eletto membro onorario dell'Accademia pontificia dei Nuovi Lincei. Nel 1882 assume la direzione del Museo Civico di Scienze e Filosofia Naturali di Milano che svolgerà fino alla sua morte, nel 1891.

2. La Terra come patrimonio da custodire nella sua sacralità, unicità e geodiversità

Il grande valore attribuito da Stoppani alla scienza della natura è connesso alla

Antonio Stoppani:

Scienze della Terra, Società ed Etica

Stefania Lucchesi

sua concezione del pianeta Terra percepita come una realtà che ha in sé una sua sacralità e che pertanto, per la sua preziosità e unicità, rappresenta un patrimonio da custodire: «è l'universo un tempio in cui si respira un'aura sacra, piena del mistero di Dio; un tempio illuminato da tutte le luci dei cieli, incensato da tutti i profumi della terra, ove i cieli, i mari, le terre si accordano nella inalterabile armonia d'un eterno inno d'amore» (Stoppani, 1881,44).

Egli sottolinea come, dal «sentimento della natura» nasca, spesso inconsapevolmente e naturalmente, il «sentimento di Dio», e come lo studio della natura e la conoscenza della creazione possano aiutare a meglio comprendere le verità soprannaturali, permettendo quindi di avvicinarsi a Dio. In lui c'è quindi una naturale tendenza ad un approccio non solo scientifico, ma anche mistico e contemplativo della natura. In particolare il suo noto testo *Il Bel Paese* (1876) è un continuo esempio di espressioni volte ad appassionare e a suscitare meraviglia e stupore nel lettore nei confronti delle bellezze naturali dell'Italia e non solo.

Stoppani nell'evidenziare il valore della bellezza, dell'armonia e della sacralità insita nella natura, sembra avere gettato le premesse verso quell'aspetto delle scienze della Terra che oggi va sotto il nome di geoconservazione e promozione della geodiversità: temi attuali e dibattuti non solo a livello scientifico dalla geoetica, ma anche nell'ambito delle politiche ambientali. In particolare egli sottolinea come la natura e le risorse della Terra siano un patrimonio da conoscere, custodire e valorizzare. Allo stesso tempo, attraverso il progresso scientifico e nel rispetto dell'ambiente circostante, l'uomo avrebbe la responsabilità di contribuire al miglioramento delle condizioni di vita della società. In questo si avvicina molto, seppure in un contesto storico differente, a quanto si afferma in «Geoetica. Manifesto per un'etica della responsabilità verso la Terra» (Peppoloni e Di Capua 2021): «non stiamo assistendo ad un disastro "naturale", bensì un disastro integralmente umano [...] un disastro etico» (p. xiii).

3. L'uomo come agente geologico, ragionevole e responsabile

L'essere umano è definito da Stoppani come «un agente, forse nuovo per natura, certamente ancora inesperto della sua potenza, [...] chiamato a dare l'ultima mano al lavoro dei secoli» (Stoppani 1871-73), ovvero come l'ultimo degli agenti che intervengono nella modificazione della superficie terrestre e degli ecosistemi.

In particolare Egli ha intuito l'importanza dell'uomo come capace di «imporsi alla natura» e di modificarla con la sua azione e le sue attività. La significatività riconosciuta da Stoppani all'impatto dell'uomo sulla natura lo ha portato ad introdurre il termine «era Antropozoica» (Stoppani 1871–1873) per definire un'epoca in cui l'azione antropica sulla Terra ha iniziato ad essere determinante. Questa intuizione in qualche modo anticipa il concetto moderno di Antropocene (cfr. Cruzen 2002).

In relazione alla consapevolezza che l'uomo ha del suo agire e della sua capacità di alterare gli equilibri naturali deriva la responsabilità che lo stesso ha nei confronti della Terra, sia a livello individuale che comunitario. Proprio tale «responsabilità ecologica» nel gestire l'interazione

tra la Terra, l'essere umano e la società è il principale ambito d'indagine della geoetica (cfr. Peppoloni e Di Capua 2021,51). Anche il recente testo che esprime il «giuramento» per l'«impegno geoetico del geologo» è basato sul senso di responsabilità nei confronti della Terra, della società e delle generazioni future (Matteucci et al., 2014).

4. Il valore educativo delle scienze della Terra e l'educazione ambientale

Stoppani è inoltre uno tra i primi scienziati ad avere appreso, approfondito e comunicato il valore educativo delle scienze naturali, e in particolare delle scienze della Terra, non solo a livello formativo personale, ma anche in vista di una crescita culturale e umana della società. Egli, attraverso la conoscenza delle bellezze naturali dell'Italia, descritte con stile narrativo nel *Bel Paese* (1876), vuole educare il popolo italiano neo-costituito del suo tempo, attraverso un «percorso formativo» di consapevolezza e di crescita verso un'identità comune, al riconoscimento di valori e potenzialità condivise per il raggiungimento di una maggiore armonia, anche a livello nazionale.

Tale senso di appartenenza e identità comune assume un significato estremamente importante ai nostri giorni in un contesto in cui i confini geografici tra popoli e culture diversi diventano sempre più labili e i fenomeni migratori sono sempre più in crescita, per cui il senso di appartenenza ad una patria o ad un territorio viene spesso meno.

Forse l'ideale di Stoppani di formare un popolo che si riconosca a partire dalla sua origine comune, dal rapporto con la propria terra che va quindi valorizzata e custodita, non è così lontano dall'ideale di «cittadinanza ecologica» proposto da Papa Francesco attraverso un'adeguata educazione ambientale, particolarmente importante nella formazione delle nuove generazioni (cfr. Francesco 2015,2011). Tali elementi sono anche i cardini su cui si sviluppa la geoetica, essa infatti ha come obiettivo quello di «costruire nuovi percorsi di sviluppo umano, in grado di riportare alla luce il senso dei luoghi e di rafforzare il sentimento di appartenenza ai propri spazi di esistenza» (Peppoloni e Di Capua 2021,98).



5. La visione unitaria del sapere e l'umanesimo ecologico

Per Stoppani la scienza è sempre a servizio dell'uomo e pertanto anche il progresso scientifico, in quanto fa parte del progresso umano, viene da lui incoraggiato, purché sia rispettoso di ogni persona e dei beni della Terra.

Tuttavia egli vede come un punto critico la separazione tra sapere scientifico e scienze umane affermando, invece, la necessità di una visione unitaria del sapere, come ne è testimonianza la sua figura di uomo e studioso eclettico. Sostiene come tale settorialità delle scienze porti ad una frammentazione del sapere, spesso causa di errore, che conduce ad un approccio parziale della verità impedendo l'unità interiore della persona e della comprensione dei sistemi complessi come quello dell'ecosistema. Per l'Autore è pertanto fondamentale una visione unitaria del sapere che consideri la complessità del sistema-Terra e degli equilibri che ne regolano il funzionamento, una conoscenza olistica delle questioni inerenti al pianeta e gli esseri viventi che lo abitano. Da tale approccio può derivare una crescita più integrata della persona umana sotto i diversi aspetti che la caratterizzano, più in armonia con l'ecosistema e con la società in cui vive.

Oggi più che mai, di fronte ad una forte frammentarietà del sapere che spesso non permette di avere una visione integrata dell'uomo, si afferma la necessità di crescere nel dialogo interdisciplinare, fatto di unità e di distinzione, tra ricerca scientifica e scienze umane, tra scienze fisiche e metafisica, tra scienza ed etica, per la ricerca del bene integrale dell'uomo nelle varie dimensioni che lo caratterizzano, per la crescita del bene comune e per lo sviluppo dei popoli.

Anche la geoetica si propone come obiettivo quello di compiere una sintesi tra le varie posizioni antropocentriche, biocentriche ed ecocentriche definendo una nuova visione, quella dell'«umanesimo ecologico» (Peppoloni e Di Capua 2021,173). Solo grazie a tale approccio olistico si può tentare di fare fronte alla complessità della crisi socio-ambientale.

6. La visione sistemica della Terra e la crisi globale

Uno degli aspetti più innovativi e anche moderni del pensiero di Stoppani è la sua visione della Terra concepita come una «macchina grandiosa [...] regolata da un Supremo Principio» che attraverso un

continuo e simultaneo concorso e antagonismo di forze fisiche, chimiche e meccaniche definisce «quel nobile equilibrio, per cui si verifica l'unità colla varietà» (Stoppani, 1871–1873). Per lui sarebbe quindi il continuo antagonismo degli agenti della natura a mantenere l'equilibrio del mondo e l'armonia tra esseri viventi e non-viventi. Con tali espressioni egli mette in evidenza, da un lato, la complessità che caratterizza l'Universo e il sistema relazionale che esiste tra le diverse forze in gioco e, dall'altro, il grande equilibrio che regola il funzionamento del sistema-Terra.

Stoppani, seppur nella semplicità del suo linguaggio e limitatamente alle conoscenze del suo tempo, ha quindi lanciato le premesse per un approccio moderno allo studio del sistema-Terra secondo una prospettiva di relazioni dinamiche tra le varie componenti dell'ecosistema.

Il concetto di relazione o di «connessione» (utilizzando un termine ricorrente nell'enciclica *Laudato si'*) tra l'uomo, gli altri esseri viventi e l'ambiente è certamente un punto d'incontro tra il suo pensiero e i più recenti approcci alla tutela dell'ambiente. Tale visione sistemica è oggi indispensabile nel tentativo di affrontare i «problemi ambientali globali e le sfide complesse che non conoscono, nei fatti confini nazionali, culturali e religiosi» (Peppoloni e Di Capua 2021,13).

Conclusioni

Stoppani è stato un appassionato studioso delle scienze della Terra che ha saputo fare della sua conoscenza e della sua professionalità uno strumento di formazione, educazione e promozione della società del suo tempo. È uno tra i primi scienziati ad avere appreso, approfondito e comunicato quanto sia fondamentale una formazione culturale e scientifica per crescere in una maggiore consapevolezza della relazione uomo-ambiente, perché le scienze e il progresso scientifico siano sempre più a servizio della bene della società e perché, attraverso un dialogo interdisciplinare, si possa progredire nella ricerca del bene comune socio-ambientale.

Egli ha in qualche modo anticipato, con grande attualità e lungimiranza, le premesse del pensiero geoetico e il suo contributo è ancora oggi di grande significato nella definizione dei criteri che devono guidare ricercatori e professionisti nelle loro attività nell'ambito dell'ecosistema, ma anche decisori politici, educatori e semplici cittadini per una crescita

verso una responsabilità condivisa (cfr. Lazzarini 2006 e Peppoloni e Di Capua 2021,177).

Infatti se da un lato sembra ormai inarrestabile il processo tecnologico-culturale avviato da secoli, la sfida attuale rimane quella di sapere introdurre e attuare in tale dinamica, quella dimensione etica e morale che possa fare da guida per le scelte future verso un mondo più umano e vivibile, verso un «umanesimo ecologico» (Peppoloni e Di Capua 2021,177–178).

Senza un'etica condivisa, una geoetica, non è possibile strutturare traiettorie di sviluppo umano plasmate su un'armonia con l'essere che permea gli ambienti naturali, sull'apprezzamento e il godimento estetico ed emozionale della varietà della natura, sul riconoscimento della sua necessità nel quadro generale dell'esistenza umana, sul rispetto coerente e totalizzante per se stessi e per ogni elemento che è altro da sé» (Peppoloni e Di Capua 2021,172).

In conclusione Antonio Stoppani, seppur appartenente ad un altro contesto storico, può essere a tutti gli effetti riconosciuto come promotore, testimone e maestro di quell'interconnessione tra ambiente, società ed etica oggi tanto cercata.

Bibliografia

- LAZZARINI, G. (2006), *Etica e scenari di responsabilità sociale*, Franco Angeli, Milano.
- MATTEUCCI, R. – GOSSO, G. – PEPPOLONI, S. et al. (2014), *The Geoethical Promise: A Proposal*, «*Episodes, Journal of International Geoscience*», 37/3, pp. 190–191.
- PEPPOLONI, S. – DI CAPUA, G. (2021), *Geoetica. Manifesto per un'etica della responsabilità verso la Terra*, Donzelli, Pomezia (Roma).
- STOPPANI, A. (1871–1873), *Corso di geologia*, 3 voll., Bernardoni, Milano.
- (1876), *Il Bel Paese. Conversazioni sulle bellezze naturali la geologia e la geografia fisica d'Italia*, Aragno, Torino. Ristampa a cura di Clerici, Luca 2009.
- (1881), *I trovanti. Il sentimento della natura e la Divina Commedia. Discorsi accademici*. Necrologie, Agnelli, Milano.



Il riscaldamento globale riguarda tutta la comunità mondiale, quest'anno tutti gli Stati si sono riuniti a Glasgow (COP26) per affrontare il problema che è molto grave per tutti e soprattutto per le nuove generazioni. Spesso è utilizzato il termine geologico *Antropocene* per indicare l'impatto dell'azione umana sulla Terra. È necessario capire:

- 1 come si può inquadrare questa sfida per il genere umano dal punto di vista etico;
- 2 se il termine *Antropocene* sia una modalità di comunicazione ad effetto o sia scientificamente fondato;
- 3 come si sia giunti a doversi porre questa domanda;
- 4 quali scenari si pongono davanti alla specie umana.

1. L'Etica e l'Altro distante nel

L'etica ha senso se c'è la presenza di un Altro; il fatto che la realtà è costituita per ognuno dalla presenza di tutti rende impossibile essere l'unico padrone di ciò che si fa¹ e richiede consapevolezza delle conseguenze delle proprie azioni. Sono gli uomini, non l'uomo, che vivono sulla terra, vivono al plurale, non al singolare, e il concetto di *senso comune* in Kant significa quel senso che alla lettera ci rende una comunità². Lo sviluppo delle attività economiche ha progressivamente ampliato le comunità³, con una forte accelerazione negli ultimi decenni dovuta alla globalizzazione, che ha formato un'unica comunità mondiale, determinando l'entrata di un Altro⁴ fino a prima assente nelle comunità tradizionali, l'Altro distante nello spazio⁵.

Di norma la persona e l'impresa ragionano con un orizzonte strategico comparabile alla durata della loro esistenza, mentre il pensiero del genere umano si sviluppa di generazione in generazione, ognuna delle quali tende ad agire in funzione del proprio benessere, interpretato negli ultimi secoli come progresso economico e tecnologico. Il modo di leggere la realtà è frutto della cultura dominante in cui una generazione vive⁶ ed essendo il lunghissimo termine al di là dell'orizzonte abituale della sua capacità di pensiero, difficilmente si pone il problema dell'impatto delle sue azioni sulle generazioni non ancora visibili. I modelli economici, che hanno guidato il comportamento di molte generazioni, negli ultimi decenni si sono esacerbati in intensità e ampiezza manifestando effetti preoccupanti sulle condizioni di vita del nostro pianeta con il rischio di causare effetti devastanti agli Altri distanti nel tempo⁷. Questa alienazione dalle generazioni future ha fatto sostenere a Hans Jonas che non si tratta

soltanto di mettere in discussione la responsabilità verso le persone future, ma verso la stessa idea di uomo⁸.

2. Opinioni e ricerca scientifica

Minimizzare le preoccupazioni ambientali consente di generalizzare l'idea che non sia certo ciò che si sta causando, rassicurandosi fino a ignorare i problemi. La ricerca della valutazione dell'impatto reale della specie umana sulla Terra⁹, invece, deve potersi avvalere di prove scientifiche da ricercare con le discipline idonee, tra cui la geologia e la paleontologia giocano un ruolo importante per le tracce che portano del passato. I contenuti che seguono sono basati su recenti studi di due scienziati che operano in importanti centri di ricerca inglesi¹⁰.

Max Planck affermava che una nuova verità scientifica non trionfa perché i suoi oppositori si convincono, ma perché alla fine muoiono e nasce una nuova generazione a cui i nuovi concetti sono divenuti familiari. Un pericolo rilevante nella cura dell'Altro distante nel tempo è che le vecchie generazioni (tra cui la mia) provochino danni irreversibili prima di morire senza lasciare tempo sufficiente alle nuove per porvi rimedio. Capire se sia scientificamente corretto definire *Antropocene* il cambiamento che si registra da decenni nell'equilibrio dei rapporti tra le sfere terrestri (geosfera, idrosfera, atmosfera e biosfera) richiede chiarire come si identifica un'età geologica. Il rilevare cambiamenti biologici e chimici avvenuti contemporaneamente in luoghi distanti sul Pianeta (il cosiddetto "chiodo d'oro"¹¹) indica che in quel periodo qualcosa è cambiato e che la Terra è proceduta verso un nuovo stato, caratterizzato da equilibri chimico-fisici e forme di vita diverse.

Verificare se le attività antropiche siano le responsabili degli sconvolgimenti avvenuti nelle relazioni tra le sfere terrestri (*Antropocene*) può avvalersi di diversi metodi:

- a) analisi di carote di ghiaccio che permettono di misurare cambiamenti nella concentrazione nell'atmosfera del passato dell'anidride carbonica,
- b) analisi dei sedimenti palustri, che portano tra l'altro i segni dell'inquinamento associato alla Rivoluzione industriale,

- c) lo studio degli anelli degli alberi, che registrano ad esempio il fall-out nucleare,

- d) l'individuazione di marcatori nelle rocce sedimentarie, che portano i segni di città costiere abbandonate, discariche rifiuti, inquinamento da plastica ...

3. Le transizioni principali dello sviluppo economico

Per comprendere se e come il genere umano ha modificato il funzionamento della terra su vasta scala, è utile ripercorrere sinteticamente come si è evoluto il nostro modo di vivere. L'interpretazione che segue si basa sulla modifica dell'uso dell'energia e sullo sviluppo dell'organizzazione sociale, resa possibile dalla cultura cumulativa e dalla capacità di scambiare informazioni.

Lewis e Maslin¹², individuano quattro fasi di transizione dello sviluppo delle comunità umane, due prevalentemente determinate dall'utilizzo dell'energia e due dall'organizzazione.

1. La prima è il passaggio dallo stadio iniziale di cacciatori-raccoglitori all'agricoltura stabile. Questo fu un salto dirimpente: addomesticando selezionate specie vegetali e animali divenne possibile controllare l'immagazzinamento dell'energia dal Sole. Questa concentrazione dell'energia portò a passare da gruppi itineranti di dimensione limitata, il cui numero raddoppiava circa ogni 2.500 anni, che non avevano bisogno di molta energia (300 watt), a insediamenti stanziali più cospicui, il cui numero raddoppiava ogni 1.500 anni e potevano consumare più energia (2.000 watt). Il passaggio da comunità di cacciatori-raccoglitori a comunità stanziali basate sull'agricoltura comportò più lavoro, peggiore condizione nutritiva, più malattie. Al contempo però era possibile crescere un numero più elevato di bambini. La popolazione mondiale è stimata attorno ai 5 milioni di persone e l'archetipo sociale è rappresentato dagli agricoltori preindustriali. L'agricoltura, dovendo abbattere le foreste per ricavare terreni coltivabili e pascoli, aumentò i gas serra atmosferici che stabilizzarono il clima globale e causarono un generale aumento della temperatura del pianeta.

Antropocene: l'assenza di pensiero strategico

Carlo Boschetti

2. La seconda transizione, di stampo più organizzativo, è collegata allo sviluppo capitalistico mercantile. All'inizio del 1500 gli europei iniziarono a colonizzare vaste aree del resto del mondo, tra cui le Americhe. Il trasporto e l'insediamento di animali e piante da una parte all'altra dell'oceano («scambio colombiano») determinò il riordinamento a scala globale della vita sulla Terra e la connessione innaturale dei continenti. La resistenza alla trasmissione di malattie da allevamento di animali¹³ favorì in modo decisivo gli europei a colonizzare le Americhe: in seguito alla conquista da parte degli europei morirono per malattie virali e batteriche 50 milioni di americani (70%).

Il processo partì dalla Spagna, il cui accumulo di grandi ricchezze stimolò piani di colonizzazione anche nei Paesi rivali di Inghilterra e Francia. Prima di allora il mondo non era mai stato collegato in un unico sistema economico globale, rimodellato in un'unica ecologia globale in conseguenza dello scambio colombiano: il commercio spostò persone, merci e specie commercialmente importanti. Lo spostamento non riguardò solo animali e piante, ma anche esseri umani. Iniziò infatti la tratta transatlantica degli schiavi grazie a un commercio triangolare: i beni prodotti in Europa erano venduti in Africa in cambio di schiavi africani trasportati nelle Americhe per produrre cotone, zucchero e tabacco, poi venduti in Europa. Dal '600, gli europei nordoccidentali iniziarono a lavorare di più per poter consumare più zucchero e più tabacco. L'arrivo degli europei nelle Americhe segnò l'inizio di un cambiamento accelerato spinto da s.p.a. e borse per sfruttare terre lontane a fini di lucro¹⁴.

Si sviluppò molto anche la conoscenza. Scoperte scientifiche e invenzione della stampa stimolarono la circolazione di libri e più persone impararono a leggere. La popolazione mondiale era sul mezzo miliardo di persone e l'archetipo sociale era costituito da mercanti e lavoratori (di cui una parte schiavi).

3. La terza transizione, capitalistica industriale, fu indotta dal forte aumento di disponibilità di energia, grazie al carbone e poi al petrolio. Con la Rivoluzione Industriale e l'uso di combustibili fossili l'utilizzo di energia pro capite divenne 4.000 watt. La popolazione mondiale nel 1804 raggiunge il primo miliardo e l'archetipo sociale era rappresentato da proprietari di fabbriche e da lavoratori retribuiti. I fattori che contribuirono a questa transizione furono, oltre ai giacimenti di carbone, le idee e le istituzioni sviluppatesi in almeno 250 anni di capitalismo agrario, la presenza di un'ampia classe lavoratrice urbana e di una classe capitalista abbastanza numerosa, con Stati forti che facevano rispettare le leggi e i diritti di proprietà. Il risultato fu un au-

mento relativamente alto dei salari e approvvigionamenti energetici relativamente economici che consentirono un rapido sviluppo tecnologico e un impatto molto positivo sulla condizione sanitaria (dal 1730 al 1830 i bambini morti prima dei 5 anni calarono da 75% a 32%).

4. La quarta transizione, caratterizzata da una grande accelerazione, avvenne dopo la II GM e fu di carattere organizzativo. La formazione di grandi istituzioni globali favorì e fu favorita dall'aumento della produttività economica globale con la corsa all'industrializzazione, sostenuta dalla spinta a reinvestire continuamente per produrre sempre di più e ampliare i profitti, con un sensibile miglioramento del benessere materiale e sanitario. Ciò portò a una rapida crescita della popolazione e a un enorme aumento dell'uso globale di energia e di risorse, con livelli senza precedenti dell'impatto umano sul sistema Terra. Nel 1950 la popolazione mondiale era di 2,5 miliardi di persone e ora è di circa 8, l'utilizzo medio di energia a persona di 8.000 watt e l'archetipo sociale è rappresentato da rendite di capitale e lavoratori stipendiati.

4. L'enfasi sui risultati di breve termine ci ha trasformati in meteorite?

Nella strategia d'impresa si tratta sempre di conciliare gli obiettivi di sopravvivenza nel breve termine con gli obiettivi di lungo. Si pensi, ad esempio, ai fornitori di utilities per la componentistica meccanica del settore automobilistico, con la loro necessità di interfacciarsi nel presente e nel breve termine con i componenti meccanici dei produttori di auto, ma pianificare e investire nel medio-lungo termine sul passaggio alla sola trazione elettrica, dove la componente meccanica è molto meno rilevante.

Le forzature sulla natura per ottenere benefici nel breve termine rischiano di provocare risultati comparabili con quelli causati 66 milioni di anni fa dal meteorite che

pose fine a milioni di anni di dominio dei dinosauri e causò un'estinzione di massa.

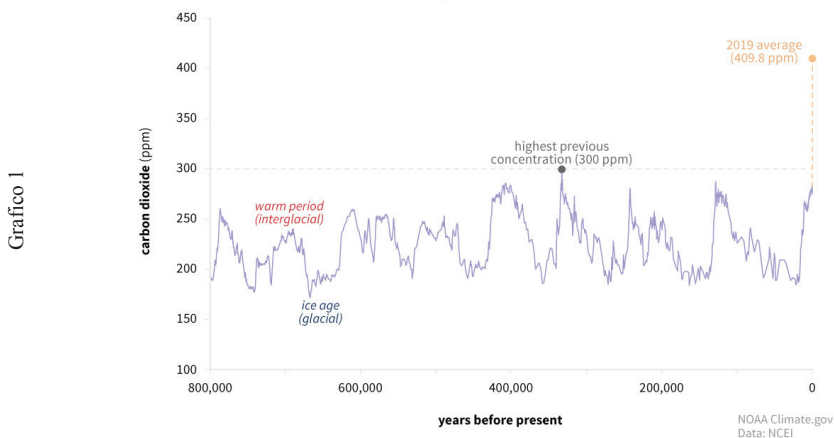
Dalle prove scientifiche emerge che □ il nuovo stile di vita emerso con l'agricoltura in larga scala 10.000 anni fa può avere causato un cambiamento dell'intero sistema Terra, fino ad avere rinviato l'inizio di una nuova era glaciale¹⁵. Vi furono 10.000 anni di clima relativamente stabile fino al 1610, anno per cui si registra il minimo di CO₂ atmosferica¹⁶ che da allora è inesorabilmente cresciuta. Il 1610 può essere considerato l'inizio dell'*Antropocene*¹⁷, perché segna gli effetti massicci sull'atmosfera dell'attività umana dei conquistadores. Infatti, lo sterminio degli indigeni delle Americhe portò a una temporanea interruzione delle pratiche agricole su vasta scala, a cui si associò la riforestazione naturale di quelle vaste aree; le foreste per crescere catturarono enormi quantità di CO₂ provocando una marcata diminuzione della sua concentrazione in atmosfera.

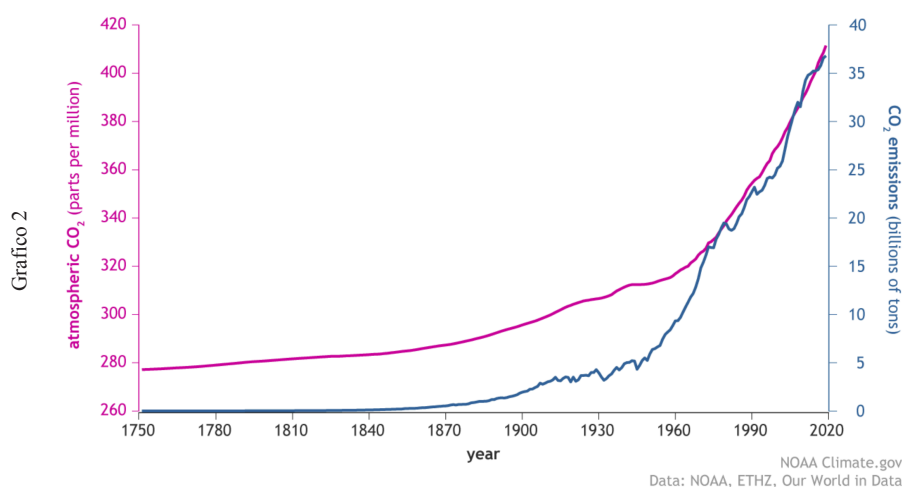
Lo scambio colombiano con lo spostamento di piante, animali e uomini, di fatto unì i continenti. In seguito, la Rivoluzione Industriale attivò un flusso di nuova ricchezza che consentì di investire su molte attività, tra cui sanità, istruzione, opere pubbliche, e favorì l'aumento veloce della popolazione (1804: 1 miliardo, 1927: 2 miliardi). Gli effetti della Rivoluzione Industriale, uniti all'estesa deforestazione, hanno accresciuto il livello di CO₂ dalle +280 ppm¹⁸ del suo inizio alle +417 ppm nel 2020¹⁹ e l'aumento di +1°C di temperatura.

A tutto ciò, dalla fine della II GM si è sovrapposto il processo della "Grande Accelerazione" dell'attività industriale e in generale delle attività umane²⁰; questa accelerazione ha portato dal 1958 il livello di CO₂ a una crescita annua di 1,5 ppm. Oggi, come si può osservare nei grafici 1 e 2, nell'atmosfera è presente più CO₂ di quante ve ne sia stata per almeno 800.000 anni.

Le estinzioni documentate dal 1500 sono 784²¹ (2/3 dopo il 1900); la sparizione di alcune specie mette a rischio l'equilibrio

CARBON DIOXIDE OVER 800,000 YEARS





degli ecosistemi che le ospitavano. Per quanto riguarda i mammiferi oggi il 3% vive allo stato selvatico, il 30% sono esseri umani, il 67% sono animali allevati di cui ci nutriamo²².

L'influenza umana sul sistema Terra ha inoltre causato:

- 1 sconvolgimento del ciclo del fosforo. Ci sarebbero riserve per altri 300 anni, ma la domanda è molto superiore all'offerta. Il fosforo non si rinnova e potrebbe finire tra 50-100 anni. Senza fosforo c'è riduzione delle rese agricole e nel 2050 ci potrebbero essere 2 miliardi di persone in più.
- 2 sconvolgimento del ciclo dell'azoto. La fissazione dell'azoto atmosferico serve per produrre fertilizzanti chimici, senza i quali occorrerebbe il triplo di terre da coltivare. Ma l'eccesso di sostanze nutritive finisce in acque dolci e costiere danneggiando ecosistemi acquatici. Ogni anno sono riversati negli oceani 11 milioni di tonnellate di fosforo e 150 milioni di tonnellate di azoto, a causa dell'eccessivo uso di fertilizzanti.
- 3 Se si superano 350ppm di CO₂ (per alcuni studi 400 o 450²³) il livello del mare subisce innalzamenti catastrofici per le piccole isole e le zone costiere continentali.
- 4 la Groenlandia perde 200 tonnellate di ghiaccio all'anno, l'Antartide 150 (5 o 6 volte rispetto agli anni '90). Nell'ultimo secolo il livello del mare si è alzato di 20cm.

Questo processo di crescita ha migliorato la vita di molte persone, riducendo la povertà e aumentando le aspettative di vita, ma ha comportato effetti distruttivi su ambiente e società: se le persone sono considerate solo come «capitale umano», si accresce la disuguaglianza, l'alienazione e si atomizzano le società, dove le persone competono anziché formare comunità collaborative. È difficile affermare se vi sia

stato altro progresso oltre quello economico e tecnologico. Nel passaggio da cacciatori/raccoglitori a quello agricolo e poi a quello industriale c'è stato sicuramente maggior benessere materiale ... e in termini di minore sofferenza, maggiore libertà, maggiore felicità?

5. Come finirà?

Sarà decisiva la priorità che il genere umano sceglierà tra crescita economica e salvaguardia dell'ambiente in cui vivranno gli Altri distanti nel tempo.

1. Se prevarrà la fiducia in una «provvidenza economica e tecnologica» capace di conciliare crescita e protezione del pianeta, si potrà continuare a credere nel dogma crescita=felicità, restando rigorosamente fedeli a quella che Walter Benjamin chiamava religione del capitalismo, dove i meccanismi di mercato sono considerati i principali mezzi per realizzare il bene pubblico, prosciugando il dibattito da argomentazioni etiche²⁴ per dibattere le questioni controverse, come se fossero materia di efficienza economica e quindi competenza dei relativi esperti²⁵.

Linee guida potranno continuare a essere egoismo e risultati di breve termine per accumulare sempre più profitti, in continuità con la storia umana (vista sopra) e in assenza di senso del limite. Si è ricordato all'inizio che il modo di leggere la realtà è frutto della cultura dominante in cui si vive²⁶, e il presupposto che l'individuo sia egoista e conflittuale si è protratto da almeno tre secoli, radicandosi nella cultura di molte generazioni, rafforzato dal neoliberalismo imperante negli ultimi decenni, rinvigoritosi dopo il crollo del muro di Berlino. Di conseguenza, magari sostituendo i combustibili fossili con energia rinnovabile, si riuscirà forse a salvaguardare il pianeta, anche se si potrà continuare a essere indifferenti alla solidarietà.

Dal punto di vista del consumatore significherebbe continuare a cercare di minimizzare i costi unitari d'acquisto, che per

molte prodotti agricoli potrebbe contribuire alla riduzione della biodiversità, all'aumento dell'uso di prodotti chimici, al probabile sfruttamento del lavoro dei braccianti, alla contrazione del reddito dell'agricoltore, senza riflettere che acquistare sottocosto implica che qualcuno quel costo lo sta pagando²⁷.

Rimanendo nel settore agricolo, dal punto di vista dell'impresa gli orientamenti della produzione rischiano di essere gestiti da manager che per massimizzare i profitti devono minimizzare i costi d'acquisto anche se non sempre conoscono a fondo i problemi dell'agricoltura o dell'industria di trasformazione, favorendo pratiche di sfruttamento; si genererebbe infatti un collo di bottiglia che ostacola la redditività degli agricoltori inducendoli a cercare mezzi alternativi per contenere i costi²⁸.

2. Se non ci si riuscirà a tutelare dal dissesto ambientale ci sarà il collasso del genere umano, con effetti analoghi al meteorite di 66 milioni di anni fa con l'estinzione dei dinosauri, realizzando il timore di Jonas ricordato all'inizio dell'articolo sulla responsabilità verso l'idea stessa di uomo.

66 milioni di anni fa il meteorite non fu lanciato sulla Terra da alieni dopo avere sfruttato il pianeta, e un gruppo limitato di persone (indifferente verso molti Altri) potrebbe salvarsi costruendo enclave protette²⁹. Scriveva Hanna Arendt³⁰ che, svanita l'autorità di criteri assoluti e trascendenti della religione o del diritto naturale, l'identificazione del diritto con l'utile pare inevitabile, per cui in futuro una parte (economicamente e geograficamente privilegiata) dell'umanità potrebbe agire come se per il bene del tutto (in questo caso chi trae maggior beneficio dal sistema economico attuale) sia meglio liquidare certe sue parti, vale a dire chi vive in aree più a rischio³¹.

3. Se invece ci si rende conto che l'essere umano è parte della natura e non può considerarla come un magazzino di materie prime, occorre mutare uno stile di vita improntato sull'egoismo e sul breve termine, finalizzato ai *quarterly earnings*³² propri e della propria generazione, sviluppando sensibilità anche al lungo periodo in cui vivranno gli Altri distanti nel tempo.

In questo caso sarà necessario cambiare molte abitudini, tra cui i costumi alimentari, riflettere tra l'altro sull'assurdità di filiere lunghe decine di migliaia di chilometri e di cibo venduto a costi infimi, oltre che essere consapevoli di ciò che comporta un'alimentazione basata sulla produzione di carne industriale che richiede milioni di ettari coltivati per nutrire animali chiusi in capannoni³³.

Kant nella *Metafisica dei consumi* affermava che «la differenza tra il bene e il male

potremmo anche non definirla perché ciascuno la ‘sente’ naturalmente da sé³⁴. Le generazioni attuali sono state da tempo condizionate a ‘sentire’ che il dogma indicato nel punto 1 sia connaturato con l’essere umano. Se il timore del disastro ambientale è in qualche modo in grado di educare a non diventare bulli³⁵ ambientali (qualche segnale di speranza pare arrivato da COP26), è importante ‘sentire’ di dovere eliminare anche il bullismo sociale, di cui, anche se non con queste parole, è costellata tutta l’enciclica *Laudato si’* di Papa Francesco, enciclica sociale oltre che ambientale.

NOTE

1. Si tratta di un tema discusso in un precedente lavoro in C. BOSCHETTI, *Il senso della vita e i criceti. Il futuro che prepariamo alle nuove generazioni*, Aracne, Roma, aprile 2021.

2. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006; tit. or. *Some Questions of Moral Philosophy*, □2003 by The Literary Trust of Hannah Arendt and Pan-American Copyright Conventions.

3. Y.N. HARARI, *Sapiens. Da animali a dei. Breve storia dell’umanità*, Bompiani, Milano 2011.

4. Per P. RICOEUR, *Etica e Morale*, Morcelliana, Brescia 2007, l’altro è il cardine dell’etica.

5. E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, Bollati e Boringhieri, Torino 2020, edizioni del Kindle.

6. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, op. cit.

7. E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, op. cit.

8. H. JONAS, *Il principio responsabilità: Un’etica per la civiltà tecnologica*, Piccola biblioteca Einaudi, vol. 468, edizione del Kindle.

9. Lo storico Harari scrive che la specie umana preferisce il potere alla verità, per cui investe molto più tempo e per controllare il mondo che per comprenderlo, e anche quando cerca di farlo di solito il fine è che la comprensione consenta di migliorare la sua capacità di controllo. Y. HARARI, *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Firenze 2018.

10. S. LEWIS –M. MASLIN, *The Human Planet. How We Created the Anthropocene*, Penguin Books, London 2018, trad it. *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l’Antropocene*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2019. Simon L. Lewis è docente di Global Change Science presso l’University College London e l’Università di Leeds. Simon L. Lewis è docente di Global Change Science presso l’University College London e l’Università di Leeds. Mark A. Maslin è docente di Earth System Science presso l’University College London e Royal Society Wolfson Research Merit Scholar.

11. *Golden spike*.

12. S. LEWIS –M. MASLIN, *The Human Planet*, op. cit.

13. Per mancanza di anticorpi che invece questi avevano sviluppato addomesticando gli animali.

14. In seguito, si valutò che pagare salari bassi a lavoratori liberi poteva essere meno costoso che comprare schiavi, non si dovevano sostenere costi di acquisto o sostituzione quando si ammalavano o morivano e non era necessario fornire loro vitto e alloggio.

15. Trasformando paesaggi di boschi e savane che immagazzinano molto carbonio in terreni coltivati e pascoli, con coltivazioni di riso e allevamenti di ruminanti che producono metano e quindi grandi quantità di potenti gas serra.

16. Verificato grazie a un isotopo di carbonio contenuto nella CO₂ del ghiaccio dell’Antartico che indica l’assorbimento di carbonio sulla terraferma.

17. S. LEWIS –M. MASLIN, *The Human Planet*, cit.

18. Parti per milione.

19. <https://www.rinnovabili.it/ambiente/cambiamenti-climatici/concentrazione-atmosferica-di-co2/>

20. Seguita agli immensi danni causati dall’umanità in quello che è stato definito il secolo breve (E. HOBBSAWM, *Il Secolo breve, 1914-1991: l’era dei grandi cataclismi*, Collana Saggi, Milano, BUR, 2001).

21. S. LEWIS –M. MASLIN, *The Human Planet*, cit., pos. 3055.

22. Ogni anno gli uomini prelevano dagli oceani 80 milioni di tonnellate di pesce e ne allevano altri 80 milioni di tonnellate. Negli ultimi 40 anni si è registrata la perdita del 58% di pesci, anfibi, rettili, uccelli e mammiferi. Il 30% di CO₂ è assorbita dagli oceani che ne modifica il pH. Il 20% del nutrimento di 3,1 miliardi di persone è costituito da proteine dei pesci. In Groenlandia, da una popolazione iniziale di alcune decine di migliaia di balene oggi ne sono rimaste poche decine di esemplari. Senza considerare che spostiamo più suolo, rocce e sedimenti di tutti gli altri processi naturali insieme

23. Nel 2016 sono stati 404ppm.

24. M. SANDEL, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Feltrinelli, 2015, edizioni del Kindle, scrive che l’economista Kenneth Joseph Arrow sosteneva che la virtù, essendo una risorsa scarsa, vada usata con parsimonia.

25. M. SANDEL, *La tirannia del merito*, Feltrinelli, edizione del Kindle.

26. Concetto comune a correnti di pensiero anche molto distanti, da Karl Marx, al liberale John Stuart Mill, fino a Kant che affermava che “nessuno che trascorra l’intera vita tra le canaglie, senza conoscere nessun altro, potrà mai farsi un concetto della virtù”.

27. S. LIBERTI – F. CICONTE, *Il grande carrello*, Editori Laterza. Edizione del Kindle.

28. *Ibidem*.

29. Damian Carrington in un recente articolo su *The Guardian* riferisce che pare che persone

molto abbienti stiano acquistando terreni per bunker in Nuova Zelanda in preparazione di un’apocalisse. Cfr. D. Carrington, *New Zealand rated best place to survive global societal collapse*, «The Guardian», 28 luglio 2021, https://www.theguardian.com/world/2021/jul/28/new-zealand-rated-best-place-to-survive-global-societal-collapse?utm_term=0c6bd8cc3db23491907d138b03ddfef6&utm_campaign=GreenLight&utm_source=esp&utm_medium=Email&CMP=greenlight_email

30. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cap. 9: *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2009, tit. or., *The Origins of Totalitarianism*, 1973.

31. È significativo l’intervento effettuato da Mia Amor MOTTLEY, primo ministro di Barbados. Cfr. *Speech: Mia Mottley, Prime Minister of Barbados at the Opening of the #COP26 World Leaders Summi*, upload by UN Climate Change, 21 novembre 2021, in *Youtube*, <https://www.youtube.com/watch?v=PN6THYZ4ngM>

32. Risultati trimestrali.

33. S. LIBERTI, *I signori del cibo. Viaggio nell’industria alimentare che sta distruggendo il pianeta, minimum fax*, edizione del Kindle.

34. U. GALIMBERTI, *Il libro delle emozioni*, Feltrinelli, 2021, Edizione del Kindle, p. 150.

35. Si utilizza il termine «bullo» prendendo spunto da U. Galimberti, *Il libro delle emozioni*, op. cit., che nota come nei bulli questo «sentire» sia deficitario, non avendo mai incontrato momenti educativi □ che avrebbero consentito di avvertire l’immediata risonanza emotiva che di solito accompagna i comportamenti.



La demenza. La perdita delle funzioni cognitive e relazionali. Ma anche dell'autonomia (capacità di regolarsi) e dell'autosufficienza (capacità di bastare a sé stessi) nelle attività della vita quotidiana. Da qui l'inevitabile binomio: la persona con demenza e chi se ne prende cura (il caregiver). Con i bisogni dell'uno che sfumano nei bisogni dell'altro: a volte una fusione, più spesso una sovrapposizione se non una franca interferenza. Di cui è necessario tenere conto nella programmazione degli interventi.

La persona con demenza smarrisce, di solito in modo progressivo, le proprie capacità di comunicare e interagire con il mondo, con una perdita che coinvolge infine anche la consapevolezza di sé (dei disturbi, delle relazioni, dell'identità personale). Necessariamente questo interessa anche coloro che alla persona con demenza sono vicini, per scelta (i coniugi, gli amici), per legami familiari (i figli, i fratelli) o per motivi professionali (gli operatori sanitari, i badanti); solo apparentemente a margine poi vi sono «gli altri», tutte le persone con cui quotidianamente ci si trova ad interagire per le più disparate ragioni (il commesso della salumeria, il vigile, l'autista dell'autobus, il portinaio... il passante occasionale). Cambiando punto di vista (abbiamo osservato che le angolazioni possono essere molteplici), cambiano i bisogni e le preoccupazioni. E le emozioni. E i significati. Questo può tramutarsi in ostacoli, pregiudizi, paure; esclusione. Stigma, che nel nostro caso finisce per ricadere su chi è più vicino alla persona con demenza (progressivamente perdendosi, in quest'ultima, come si diceva, la consapevolezza di sé e dei propri limiti).

Gli altri portatori di interessi («stakeholders»). Esigenze e prospettive personali si intersecano con altre figure, impersonali. Esse spaziano dall'ambito della politica (entità sovranazionali, stati, regioni, enti locali), ai servizi socio-sanitari e socio-assistenziali, al terzo settore. Ma riguardano anche l'economia, il profitto, su varia scala: dalla grande industria (farmaceutica, ad esempio) alle piccole e medie imprese (protesi, ausili; strumenti per la stimolazione cognitiva).

L'ambiente. Come spazio, luogo fisico in cui si è immersi. La casa. Il nido. Il porto sicuro. Ma anche la minaccia per la sicurezza (barriere architettoniche, locali sovraccarichi di mobili e suppellettili, scarsa adattabilità). Negli ultimi anni si è sviluppato un nuovo settore di architettura e arredamento focalizzato sull'or-

ganizzazione degli spazi e sulla creazione di ambienti sicuri e appropriati (universaldesign.ie/built-environment/housing/dementia-friendly-dwellings/). E sempre più di frequente viene sottolineata l'importanza del contesto (spazi, verde, servizi) per un invecchiamento di successo e globalmente, per una migliore qualità della vita.

L'ambiente. Come luogo delle memorie e della memoria. Ma anche territorio ostile («questa non è casa mia!», «tu non sei mio marito!») quando antichi ricordi affiorano e si scontrano con la percezione del mondo attuale e l'incapacità di mediare fra i due mondi.

L'ambiente. Come relazione: con lo spazio, con le altre persone (il «mondo esterno»). La percezione (se non la consapevolezza) di essere qualcosa di altro rispetto al mondo esterno rimane anche nelle fasi più avanzate di malattia; può invece venire meno il significato: falsi ricordi (o, meglio, ricordi montati male, commistione di realtà diverse, personali o filtrate dai mezzi di comunicazione (la TV!) o mondi onirici), percezioni erranee, allucinazioni tutti concorrono a modellare il mondo della persona con demenza, con un processo sempre in divenire, spesso imprevedibile. Diverso per ciascuno. L'interazione con il mondo diventa poi la principale causa della comparsa di comportamenti inappropriati: l'aggressività, ad esempio, in risposta ad uno stimolo percepito come minaccioso (un riflesso in uno specchio, una persona che si avvicina troppo in fretta, un rumore improvviso); oppure l'ansia, quando non è immediatamente disponibile il caregiver di riferimento (la paura dell'abbandono) o di fronte alla percezione di inadeguatezza (dopo un rimprovero o un insuccesso); oppure, ancora, l'attività afinalistica (in assenza di stimoli che possano ancorare l'attenzione o l'interesse del paziente).

A complicare ulteriormente il quadro vi è la reazione del caregiver: dalla iniziale minimizzazione dei disturbi alla non accettazione del cambiamento (tentativi, entrambi, di non mettere in discussione il proprio necessario cambiamento — di ruolo, di atteggiamento, di prospettive),

alla consapevolezza (con l'ingenerarsi di disturbi dell'umore o sensi di colpa), all'esaurimento («burn-out») delle risorse fisiche, mentali ed emotive.

Ecco allora la richiesta di assistenza, l'incontro (e lo scontro) con i servizi socio-sanitari, il bisogno di capire («pensavo fosse 'solo' demenza senile» ... «ho trovato su internet») e di intervenire («guarirà?» ... «non può darmi un farmaco?» ... «non si può PROPRIO fare nulla?»). O la negazione, l'occultamento (pensiamo ad esempio ad alcune culture diverse quella occidentale, in cui la demenza è vista come una vergogna, una punizione o un fenomeno legato a magie o superstizioni). E la rassegnazione. L'isolamento.

Considerata l'attuale situazione epidemiologica, con un previsto globale incremento dei casi di persone con demenza, l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha individuato sette domini sui quali è necessario agire (apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/272642/9789241514132_eng.pdf), indicando così la strada per la ricerca e per le politiche socio-sanitarie:

- Demenza come Priorità di Salute Pubblica
- Consapevolezza e Comunità Amiche delle Persone con Demenza
- Riduzione del Rischio
- Diagnosi, Trattamento e Assistenza della Demenza
- Sostegno ai familiari e ai Caregiver
- Sistemi Informativi per la Demenza
- Ricerca e Innovazione per la Demenza

Ed ecco che l'ambiente, inteso come sistema di relazioni, traspare come necessario punto di intervento trasversale («Salute Pubblica», «Consapevolezza», «Comunità», «Rischio», «Trattamento e Assistenza», «Sostegno», «Innovazione»).

Il primo fondamentale passo riguarda la riduzione (l'eliminazione) delle barriere sociali e culturali, al fine di consentire l'effettiva inclusione delle persone con demenza (e dei loro familiari) nella vita di comunità, garantendo da una parte

Dentro e fuori.

La Demenza: I Personaggi, la Scena

Simone Pomati



l'effettiva risposta ai bisogni (attraverso un miglioramento della rete dei servizi) e dall'altra la possibilità di esprimere la propria voce (al fine di evitare di «calare dall'alto» gli interventi trascurando le reali necessità). Le Comunità Amiche delle Persone con Demenza rappresentano una modalità di intervento in questo ambito.

Nate nel Regno Unito (in Italia la prima è nata ad Abbiategrosso nel 2016, su iniziativa della Federazione Alzheimer Italia – www.dementiafriendly.it), le Comunità Amiche delle Persone con Demenza possono essere una città, un paese o una porzione di territorio in cui le persone con demenza sono rispettate, comprese, sostenute e sono fiduciose di poter contribuire alla vita della comunità; l'obiettivo principale è di aumentare la conoscenza della malattia come strumento per ridurre l'emarginazione e il pregiudizio sociale nei confronti dei malati e dei loro familiari.

La loro importanza è sancita anche dalla pubblicazione (15/7/2019) da parte del tavolo per il monitoraggio del recepimento e implementazione del Piano Nazionale delle Demenze delle «Linee di indirizzo nazionali per la costruzione di Comunità Amiche delle Persone con De-

menza», documento che contiene le seguenti raccomandazioni (www.statoregioni.it/media/2452/p-03-cu-atti-rep-n-17-20-feb2020.pdf):

- 1a. promozione di una diversa conoscenza / visione della demenza
- 1b. supporto e sostegno alle persone con demenza e ai loro familiari
2. aderenza ai requisiti, tenendo conto delle caratteristiche della comunità e dei portatori di interesse e della sostenibilità
3. combinazione dei quattro fattori cruciali nella creazione e nella gestione della Comunità Amica delle Persone con Demenza (persone, luogo, reti, risorse)
4. definizione di processi, percorsi, ruoli e rapporti di collegamento e collaborazione all'interno di tutta la rete degli attori coinvolti.

Interventi di minore respiro ma con gli stessi obiettivi sono rappresentati dalla creazione degli Alzheimer Cafè (www.alzheimer.it/alz:cafe.html) e dei Centri d'Incontro (meetingdem.eu; ciditalia.wordpress.com).

In direzione opposta vanno invece i villaggi Alzheimer. Nati sulla base di una esperienza olandese (De Hogeweyk; hogeweyk.dementiavillage.com), con caratteristiche diverse sono stati poi replicati anche in altri paesi, tra cui l'Italia: il Paese Ritrovato a Monza (cooplameridiana.it/centri_e_servizi/paese-ritrovato) e il villaggio Emmanuele F. M. Emanuele a Roma (www.villaggioemmanuelmefmanuele.it). Si tratta di strutture residenziali, chiuse, organizzate con lo schema di un villaggio, in cui gli ospiti condividono alcuni spazi comuni (come il soggiorno e la cucina) e hanno un accesso facilitato ai servizi di cui hanno bisogno, in modo di garantire un'esperienza di vita SIMILE a quella esistente in ambito familiare («un modello socioassistenziale che possa assicurare una vita il più possibile VICINA ALLA NORMALITÀ durante il lungo decorso della malattia»). Allo stato attuale si tratta ancora di esperienze pilota (esperimento sociale?), ma che presentano alcune criticità, a partire dalle diverse modalità di accesso (relativamente alle strutture italiane la retta è a carico della famiglia, con un piccolo contributo degli enti locali, per la struttura di Monza mentre i costi sono totalmente coperti da una fondazione per la struttura di Roma), ai criteri di ingresso e di uscita poco trasparenti (livello di autonomia residua?), all'effettivo impatto che possono avere sulla qualità di vita della persona con demenza e dei suoi familiari.

Tutti gli interventi producono risultati. Il problema è chi misura. Come. Perché, con quale obiettivo. L'impatto sulla qualità della vita e sull'impiego ragionevole delle risorse dovrebbe guidare la programmazione degli interventi e l'individuazione degli indicatori di efficacia, con una definizione a priori dei risultati attesi. Altrimenti il cambiamento di ruolo, da protagonisti a clienti, per le persone con demenza e i loro familiari, è segnato. A vantaggio di chi?

Dentro e fuori. Inclusività o finzione.

Progettualità: ora e qui; ma anche poi, in un mondo migliore.



And yet the just transition might indeed be the most interesting idea of the early 21st century, as the twin crises of inequality and the biosphere feed one another—provided we embrace its full meaning.

Éloi Laurent,
«Reimagining Just Transition» (2020)

It is not a new insight that social/income inequality and environmental degradation are elements of the same crisis, and should therefore be addressed together. This notion was already present in the U.S. environmental justice and labor movements in the 1980s (Farrell, 2012; Morena *et al.*, 2019), which attracted much scholarly research and moved to the global policy level in the 1990s with the Rio Declaration. Catholic Social Teaching (CST) highlighted the link between justice and ecology for the first time during the Synod of Justice in the World in 1971: «Its line of thought suggested a close link between concern for the poor and a concern for the earth, the cry of the poor and the cry of the earth» (Turkson, 2020, p. xiii). What is new today is the global scientific consensus regarding the anthropogenic causes of climate change (IPCC, 2021; Powell, 2017), more accessible green technologies, a more aware global public, and globally coordinated policy efforts to address climate change threats. In addition, many countries have started transitioning away from fossil fuel energy systems towards more sustainable energy systems.

When it was realized that this shift would exacerbate existing socio-economic inequalities and create new losers and winners, the concept of *just transition* gradually moved to the center of political discourses, social dialogue meetings, sustainable business, investment strategies (WBA, 2021), and civil society demands. Although there is no universally-agreed definition of «just transition», the central idea underpinning the different understandings is that the transition to a green economy must also entail a commitment to address widening social inequalities (Swilling – Annecke, 2012). Probably the most widely-used global definition of the concept is included in the ILO's 2015 *Guidelines for Just Transition*, which states that «a just transition for all towards an environmentally sustainable economy [...] needs to be well managed and contribute to the goals of decent work for all, social inclusion and the eradication of poverty» (ILO, 2015, 4).

With its origins in the U.S. labor movement of the 1970s (Morena *et al.*, 2018, 2019) the concept of just transition through internationally-organized labor effort has

been mainstreamed and included «in U.N. processes and agreements» (Cahill – Allen, 2020, 4), attracting a great deal of scholarly research. Attention to just transition will undoubtedly continue to grow because we are entering a period of climate policy implementation. This process, aggravated by the COVID-19 pandemic, will gradually disclose the enormous complexity of the task and intensify the debates between alternative visions of just transition. The concept's adoption by different groups will diversify its meanings even further. Academic literature on just transition and its practical implementation points out several problematic aspects of the quick proliferation of usage and meanings of the concept. First, it has become «so ambiguous and with so many different meanings that communication and debate have become difficult» (Wang – Lo, 2021, 2). Hence, there is a need for urgent conceptual overview and reflection on different paradigms of just transition. Second, scholars agree that the most challenging task in the practical implementation of just transition is a necessity to «step out of existing institutional and epistemic boundaries» (Escobar, 2015, 4). However, such a shift is a slow and complex process, especially when genuine alternatives supporting «value shifts and behavioural changes» (Christie *et al.*, 2019, 1344) are unavailable or not taken into account. Third, the proliferation of academic and policy discourses about just transition can be interpreted as an expression of a difficulty to abandon an epistemology of the current modernist «technocratic paradigm» (Francis, 2015, 107). Finally, the slowness of climate change action calls to a reassessment of our theories (Winkler, 2020). Therefore, the search for and adoption of radically new «patterns of thinking» (Swilling – Annecke, 2012, xiii) will inevitably need to precede the search for just transition solutions.

CST could play a unique role in the above-mentioned challenging quest for new paradigms of just transition. Even if it does not use the term «just transition», the concept is present in CST on integral ecology. For example, CST warns against perpetrating further injustice «under the guise of

protecting the environment» (Francis, 2015, 170) and calls for distributing the burden of limiting global warming in an equitable way (Dorr, 2016). It also reminds us that each new project from the very beginning should be debated and developed by all «interested parties» and consider its environmental and social effects (Francis, 2015, 183). *Laudato si'* states: «we cannot adequately combat environmental degradation unless we attend to causes related to human and social degradation» (Francis, 2015, 48). All these examples indicate that just transition principles are encompassed within CST.

CST can offer a fundamentally different intellectual framework for the reflection on just transition. Studying just transition in the light of CST would allow creating sufficient theoretical distance (cfr. Bourdieu – Wacquant, 1992) for more disengaged analysis leading to a better understanding of the different secular paradigms of just transition. Moreover, as the planning and implementation of just transitions are gaining momentum, and many countries are facing the inevitable transformation of their economies and societies, the need for compelling ethical orientation for such policies is becoming more apparent. In this respect, CST is one of the most valuable resources. It provides well-founded and well-argued insights into the roots of the current ecological crisis and guidance for principled climate action (Christie *et al.*, 2019). To sum up, bringing CST into the scholarly debate on the concept of just transition could help to overcome some of the current theoretical stalemates and at the same time create opportunities to operationalize CST principles in specific just transition projects.

In order to take one of the first steps in bringing the Church's social teaching into the scholarly debate on just transition, I will briefly overview two main approaches to just transition. Then I will compare these approaches to corresponding ideas in CST. So far, only a limited number of authors have attempted to group the multitude of interpretations of just transitions under various approaches to the idea (Biermann – Kalfagianni, 2020; Escobar, 2015; Hampton, 2015; Kreinin, 2020; Morena *et al.*, 2019; Rothe, 2020; Snell, 2018; Swilling,

Introducing Catholic Social Teaching into the Debate on «Just Transition»

Elena Šiaudvytienė

2019; Swilling – Annecke, 2012; Wang – Lo, 2021). Their input can be preliminarily summarized by distinguishing two fundamentally different visions of just transition: *eco-modernism* and the *degrowth approach*.

Eco-modernism proposes to work within the existing capitalist structures and views ecological threats as potential sources for innovation and growth. This approach believes in the possibility of «decoupling» economic growth from greenhouse gas emissions. It disregards biophysical limits, believing they can be overcome by innovation and state investment (Kreinin, 2020). Accordingly, the only limit to sustainable growth and development is «not planetary boundaries, but human system boundaries» (Ellis, 2011, 37–38). Moreover, eco-modernism either claims that understanding of justice varies globally or endorses blind market «justice». Neoliberal proponents of eco-modernism explain climate and social crises as global market failures and propose «the use of market mechanisms and the creation of new markets» to solve these crises, for example, emissions trading schemes (Kreinin, 2020, 4). Besides trusting the market mechanisms, other representatives of this paradigm rely more on government assistance in promoting innovation, institutional change, industrial action (Morena et al., 2019), and just transition. Kreinin (2020) suggests that the latter approach is endorsed by ILO, while the Just Transition Mechanism of the European Green Deal (EGD) is based on the neoliberal approach.

A standard critique advanced towards eco-modernism rejects its assumption that market mechanisms alone can alleviate social injustices, attacks its «common sense» strategy to remove alternative approaches, and points at the failure to address the causes of the current social and climate crisis. First of all, the greening of the economy can also be unjust, which does not address existing social disparities and perpetuate them even further. Another drawback of this approach identified in the literature is that it replaces political dialogue with «business rationality, market competition, and innovation», and by focusing on local, small-scale symptoms of the socio-ecological crises, fails to address «the roots of the problem (expansion of economic growth, production, materials and energy use)» (Kreinin, 2020, 5).

The second, degrowth, approach is the opposite of eco-modernism. According to the representatives of this view, the exclusive emphasis on economic growth caused overproduction, overconsumption, and the global environmental crisis. This logic sees the twin environmental and social crisis as

inherent in current dominant (neoliberal) capitalist institutions, practices and in tying development to economic growth. Hence, degrowthers take the biophysical limits (Meadows et al., 1974; Rockström et al., 2009) of the planet seriously, since they believe that «it is impossible to pursue infinite material growth within a finite biological environment as the world is» (Puggioni, 2017, 8). Consequently, just transition should reduce energy consumption and resource exploitation in a participatory and equitable way while maintaining wellbeing. People in the global North should agree to limit consumption, voluntarily consent to possibly lower income (and GDP), and enable a just transition that gives more time to low-income countries to peak and reduce their emissions (Keyßer – Lenzen, 2021). Such a scenario of just transition is very different from eco-modernism's technology-driven pathways. Currently, it may seem «politically impossible» (Kallis, 2018, 115), since it implies «significant changes to current capitalist socio-economic systems, [...] and challenges deeply embedded cultures, values, mindsets and power structures» (Keyßer – Lenzen, 2021, 9). However, proponents of this approach firmly believe that such change is possible by changing values, habits, culture, creating alternative institutions, bringing about social change from below.

At first glance, there are many similarities between degrowth views on just transition and corresponding ideas in CST. For example, CST addresses the problem of limited resources (John Paul II, 1987, 26, 34), criticizes technocratic mentality, rejects the idea of unlimited growth, and offers an alternative understanding of the quality of life. To continue, CST points to the importance of solidarity between countries, moderation (Francis, 2015, 222), and the necessity of a change in values and everyday practices (Benedict XVI, 2009, 51). The encyclical letter *Laudato si'* comes close to the degrowth idea of just transition by stating that «the time has come to accept decreased growth in some parts of the world, in order to provide resources for other places to experience healthy growth» (Francis, 2015, 193). Likewise, it emphasizes that it is essential to implement changes in a participatory and transparent way (Francis, 2015, 183), starting from small bottom-up initiatives.

On the other hand, CST differs from the degrowth approach in some crucial ways. First, CST is proposing not only a transition from one socio-economic structure to another. It calls to the «ecological conversion» of persons and communities,

which is a theological and moral principle. To continue, the degrowth just transition paradigm is often criticized for not explaining how the sought radical change is supposed to happen and how to make it politically feasible. Even though it is often criticized for its abstractness, CST is more specific than the degrowth paradigm because it provides clear, well-founded theological anthropology and moral vision of society. Finally, CST is not as fragmented as the degrowth approach and offers a more stable normative orientation in today's world of transitions (Puggioni, 2017).

Regarding the eco-modernist approach to just transition, CST firmly rejects the extreme version, which asserts that «ecological problems will solve themselves simply with the application of new technology and without any need for ethical considerations or deep change» (Francis, 2015, 60). CST similarly criticizes the core belief of the eco-modernist version of just transition that the market alone can solve all social problems and guarantee social inclusion (Benedict XVI, 2009, 35–36). However, quite contrary to the degrowth approach, CST recognizes the importance of the market institution but reminds that the market should be subject to the principles of social justice and directed towards the common good in order to «fulfil its proper economic function» (Benedict XVI, 2009, 35). Finally, one of the central concerns of more interventionist eco-modernist versions of just transition is the need to protect affected workers and guarantee decent work for all. Standing in such a long tradition of reflection of the situation of workers, CST could doubtless offer significant and constructive contributions to this debate.

To conclude, the initial evaluation of the two main just transition paradigms in the light of CST confirmed that the concept of just transition has a corresponding idea in CST. However, since the 1970s, both traditions developed their analogous concepts in parallel with limited contacts until recent decades. Even today, when the implementation of green transitions is gaining momentum, the theoretical reflection on the concept of just transitions remains somewhat fragmented and lacks a sound ethical grounding. For this reason, bringing the social teaching of the Church into the debates and policies of just transition would greatly enrich them and help to overcome some of the shortcomings of degrowth and eco-modernist approaches. Most importantly, CST offers a well-founded moral vision of society which both secular approaches lack. As a result, it can help to «transcend» the current paradigms of just transition and

analyze them in light of a fundamentally different intellectual framework.

References

- Benedict PP. XVI (2009), *Caritas in veritate*, Encyclical letter, LEV, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Biermann, F. – Kalfagianni, A. (2020), *Planetary justice: A research framework*, «Earth System Governance» 6, 100049. <https://doi.org/10.1016/j.esg.2020.100049>
- Bourdieu, P. – Wacquant, L.J.D. (1992), *An invitation to reflexive sociology*, 1st ed., University of Chicago Press.
- Cahill, B. – Allen, M.M. (2020), *Just transitions concepts and relevance for climate action. A preliminary framework*, CSIS and CIF. https://csis-website-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/publication/200626_JustTransition_layout_v8.pdf
- Christie, I. – Gunton, R.M. – Hejnowicz, A.P. (2019), *Sustainability and the common good: Catholic Social Teaching and 'Integral Ecology' as contributions to a framework of social values for sustainability transitions*, «Sustainability Science» 14/5, pp. 1343–1354. <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00691-y>
- Dorr, D. (2016), *Option for the poor and for the Earth: From Leo XIII to pope Francis*. Orbis Books.
- Ellis, E. (2011), *The planet of no return: Human resilience on an artificial earth*, «Breakthrough Journal» 2, pp. 37–44. <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/the-planet-of-no-return>
- Escobar, A. (2015), *Degrowth, postdevelopment, and transitions: A preliminary conversation*, «Sustainability Science» 10/3, pp. 451–462. <https://doi.org/10.1007/s11625-015-0297-5>
- Farrell, C. (2012), *A just transition: Lessons learned from the environmental justice movement*, «Duke Forum for Law & Social Change» 45/4, pp. 45–63. <https://scholarship.law.duke.edu/dfllsc/vol4/iss1/3/>
- Francis PP. (2015), *Laudato si'*, Encyclical letter on care for our common home, Vatican Press. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_en.pdf
- Hampton, P. (2015), *Workers and trade unions for climate solidarity: Tackling climate change in a neoliberal world*, Routledge.
- ILO. (2015), *Guidelines for a just transition towards environmentally sustainable economies and societies for all*, in ILO, https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/---emp_ent/documents/publication/wcms_432859.pdf
- IPCC. (2021), Summary for policymakers. In *Climate change 2021: The physical science basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge UP. https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WGI_SPM_final.pdf
- John Paul II PP. (1987), *Sollicitudo rei socialis*, Encyclical letter, LEV, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.pdf
- Kallis, G. (2018), *Degrowth*, Agenda Publishing.
- Keyßer, L.T. – Lenzen, M. (2021), *1.5 °C degrowth scenarios suggest the need for new mitigation pathways*, «Nature Communications» 12/1, 2676. <https://doi.org/10.1038/s41467-021-22884-9>
- Kreinin, H. (2020), *Typologies of "just transitions": Towards social-ecological transformation*. Institute for Ecological Economics. https://epub.wu.ac.at/7814/1/WP_35.pdf
- Meadows, D.H. – Meadows, D.L. – Randers, J. – Behrens III, W.W. (1974), *The limits to growth: A report for the club of Rome's project on the predicament of mankind*. Universe Books.
- Morena, E. – Krause, D. – Stevis, D. (2019), *Just Transitions: Social Justice in the Shift Towards a Low-Carbon World*, Pluto Press.
- Morena, E. – Stevis, D. – Shelton, R. – Krause, D. – Mertins-Kirkwood, H. – Price, V. – Azzi, D. – Helmerich, N. (2018), *Mapping just transition(s) to a low-carbon world*, UNRISD, https://rosalux.nyc/wp-content/uploads/2020/11/RLS-NYC_Just_Transitions.pdf
- Powell, J. (2017), *Scientists reach 100% consensus on anthropogenic global warming*, «Bulletin of Science, Technology & Society» 37/4, pp. 183–184. <https://doi.org/10.1177/0270467619886266>
- Puggioni, R. (2017), *Pope Francis and degrowth: A possible dialogue for a post-capitalist alternative*, «International Journal of Public Theology» 11/1, pp. 7–35. <https://doi.org/10.1163/15697320-12341470>
- Rockström, J. – Steffen, W. – Noone, K. et al. (2009), *Planetary boundaries: Exploring the safe operating space for humanity*, «Ecology and Society» 14/2, <https://doi.org/10.5751/ES-03180-140232>
- Rothe, D. (2020), *Governing the end times? Planet politics and the secular eschatology of the Anthropocene*, «Millennium» 48/2, pp. 143–164. <https://doi.org/10.1177/0305829819889138>
- Snell, D. (2018), 'Just transition'? Conceptual challenges meet stark reality in a 'transitioning' coal region in Australia, «Globalizations» 15/4, pp. 550–564. <https://doi.org/10.1080/14747731.2018.1454679>
- Swilling, M. (2019), *The age of sustainability: Just transitions in a complex world*, Routledge.
- Swilling, M. – Annecke, E. (2012), *Just transitions: Explorations of sustainability in an unfair world*, United Nations University Press.
- Turkson, P.K.A.C. (2020), *The evolution of the concept of integral ecology in papal teaching*, in D. O'Hara et al. (eds.), *Integral ecology for a more sustainable world: Dialogues with Laudato si'*, Lexington Books.
- Wang, X. – Lo, K. (2021), *Just transition: A conceptual review*, «Energy Research & Social Science» 82, 102291. <https://doi.org/10.1016/j.erss.2021.102291>
- WBA. (2021), *Just transition assessment 2021: Are high-emitting companies putting people at the heart of decarbonisation?*, World Benchmarking Alliance. https://assets.worldbenchmarkingalliance.org/app/uploads/2021/10/2021_Just_Transition_Assessment_FINAL.pdf
- Winkler, H. (2020), *Towards a theory of just transition: A neo-Gramscian understanding of how to shift development pathways to zero poverty and zero carbon*, «Energy Research & Social Science» 70, 101789. <https://doi.org/10.1016/j.erss.2020.101789>

SPAZIO APERTO

OPEN SPACE

Reduction of Food Loss and Waste provides an extremely in-depth and multi-faceted look at the global food waste crisis, collecting the proceedings of a conference held at the Casina Pio IV in Vatican City. We all most likely have some inclination that we waste food unnecessarily, even if it is just on the household level. But to read the extent of how much food is wasted on a national and global level, and see the impact it has both environmentally and financially, is staggering. It is hard not to feel some shame or guilt at humanity's collective carelessness. The book does well to highlight food waste as a moral issue, with the inclusion of the perspective of religious groups. Yet, at the same time, it is also deeply encouraging and comforting that a book such as this exists and can demonstrate the work being done, by organisations around the world, to reduce food waste.

With the many perspectives presented in this book, readers can see how extensive a problem food waste is, and what can be done to prevent it at every stage, from farmers, to retail and to consumers. It also details the differences between the causes of food waste in both the developed and developing world, and what policies, technologies, funding and campaigns are needed to curtail it.

Reading *Reduction of Food Loss and Waste* was particularly appealing to me, as I work in a popular UK food retail outlet. So, in my position as a Customer Service Assistant, everyday I deal with the removal of food waste. Whilst I can attest to attempts being made to mitigate it, by reducing in price food that would soon be out-of-date, still so much perfectly edible food can and is discarded. That is to say nothing of the amount of food that must be thrown away due to damage or not meeting aesthetic standards, either in delivery or on the shop front.

I also personally appreciate the understanding the book shows towards needing to change people's attitudes and behaviours towards food in the developed countries, even if much of the book concerns itself with the issue of food waste in the developing world. Since my ability to comment on the potential effectiveness and implementation of the strategies in that part of the world is lacking, I will limit myself to commenting on what I wit-

ness of food waste from my own position, that being on the retail and consumer level in a developed country. Accordingly, I believe from my experience, as both a retail worker and consumer, that societal values and attitudes are what need to be worked on to reduce food waste.

In my retail outlet, I often observe customers wasting food because of how busy they are, or buying far too much food compared to what they actually need. I witness first hand how these attitudes become ingrained in the culture, spread amongst communities, and propagated by supermarket franchises. It is a complex situation that will not be easily solved. Therefore, when I read Mickey Gjerris' essay entitled *Food Waste – Some Ethical Reflections*, I was gratified to see a perspective which hits upon what I see to be the exact issue. It is the conflict between our hyper consumerist Western culture, that promotes individuality and freedom of choice, and our communal and environmental responsibilities. 'A conflict between duty and preferences' as Gjerris aptly puts it.

It seems to me to be a form of cultural naivety, that we seem to think we all can, 'have our cake and eat it too.' That it will not require us to sacrifice some of our luxuries for those less fortunate to have enough to eat. From my experience in retail, especially during the past two years of COVID restrictions, I have seen just how much consumers are not willing to sacrifice even their smallest luxuries. Hearing stories of the Second World War, where UK citizens came together to support one another during rationing and the Blitz, I hoped something similar might happen during the lockdowns. Instead, I experienced abuse and lack of understanding from customers when told we were low on stock due to drivers not being available to deliver because of quarantines.

Hence, I see this to be a truly central issue. And I am gladdened to see it clearly addressed, as I felt many of the essays in the book, written by scientists, politicians and heads of NGOs, seemed somewhat too optimistic regarding the potential success of food reduction campaigns in the first world. Furthermore, Mr Gjerris wisely tries to rein in their

over eagerness, as it can vary from culture to culture. A possible criticism of the book may then be that it presents a predominantly Western perspective on food waste and reflects Western values when defining what makes a good human life. Despite this, however, it is encouraging to see that the religious perspective is being considered at all, and that such concerns may be voiced so that an echo chamber might be avoided.

NOTE

* JOACHIM VON BRAUN – MARCELO SÁNCHEZ SORONDO – ROY STEINER, *Reduction of Food Loss and Waste*, LEV, Vatican City 2020, <https://www.pas.va/content/dam/casinapioiv/pas/pdf-volumi/scripta-varia/sv147pas.pdf>



«Reduction of Food Loss and Waste»*

Joseph Alford

François Ndzana, prêtre du diocèse d'Ebolowa au sud du Cameroun, est l'auteur de plusieurs livres dont *Théologie et développement: pour une dynamique autoproductive du développement en Afrique*. «*Afrique, lève-toi et marche*»¹. Dans ce livre, il s'intéresse à la question du développement des peuples, particulièrement ceux d'Afrique. La question centrale qu'il tente de résoudre est la suivante:

Pourquoi la majorité de pays d'Afrique dotés de grands atouts: population jeune, activité économique foisonnantes et richesses naturelles relativement abondantes, tardent à amorcer le décollage au niveau de la montée humaine chez leurs peuples?²

Récusant la thèse d'une mentalité de médiocrité ou prélogique³, l'auteur veut prouver que le développement ne s'opère pas par greffe de paradigme. Pour se développer, dit-il, «l'Afrique doit donc penser son propre développement»⁴. Ainsi, forge-t-il le concept d'*autoproductivité* pour rendre compte de la nécessité pour l'Afrique d'être l'acteur de son développement. Il définit ce concept en ces termes: «le concept d'autoproductivité traduit une vision du développement intégrant les dimensions endogène et autonome, fondées sur la mobilisation des populations directement concernées»⁵. Pour bien montrer la pertinence de son concept, François Ndzana articule son propos autour de trois (3) grands points. Le premier s'intitule: «Phénoménologie sur la problématique du développement: généralité et éléments notionnels». Le deuxième est libellé comme suit: «Approche théologique: développement ou jonction croissance et salut». Le dernier point de son argumentation a pour titre: «Pour une dynamique autoproductive du développement de l'Afrique: Afrique lève-toi et marche».

Ce travail veut présenter en quelques lignes un résumé de ce livre de 173 pages dont le thème central est le développement et les thèmes secondaires: autoproductivité, croissance, économie, humanisme, salut. Pour ce faire, cet exposé suit l'ordre des chapitres tels qu'ils émergent dans le livre.

François Ndzana, *Théologie et développement: pour une dynamique autoproductive du développement en Afrique*

Valentin Adjroko

1. Phénoménologie sur la problématique du développement: généralité et éléments notionnels

Dans cette première section, l'auteur parcourt la notion du développement dans ses considérations générales, sa problématique et sa finalité. Il dégage une différence entre l'approche néolibérale du développement et l'approche de l'économie humaine du développement.

1.1 L'approche néolibérale du développement

S'appuyant sur les travaux de Joseph Stiglitz⁶ et de Colin Clark⁷, l'auteur montre que l'approche néolibérale du développement se fonde sur l'idée que «le progrès technique engendrera l'abondance des productions matérielles, et s'en suivra une société égalitaire où chacun agit selon ses capacités et reçoit selon ses besoins»⁸. Ici, il s'agit d'un développement économique au sens de passage à une société d'abondance au cœur des secteurs d'activités primaire, secondaire et tertiaire. Dans cette approche néolibérale, «le principal indicateur, mécanique et objectif du développement c'est la croissance des constantes numériques et quantifiables»⁹. Selon François Ndzana,

une telle vision du développement peut se révéler dangereuse non seulement de par son caractère réducteur au seul critère de croissance des indicateurs de qualité, mais aussi au regard de ses conséquences sur les écologies humaines et environnementales¹⁰.

Il se fonde sur un article de Louis-Joseph Lebreton¹¹ pour montrer qu'il existe une différence entre croissance et développement. Cette différence se fait remarquer selon trois (3) ordres. D'abord, selon l'ordre de la signification; l'auteur était son affirmation en montrant que la croissance désigne un phénomène quantitatif alors que le développement est un processus qualitatif. Ensuite, selon l'ordre des fina-

lités; il explique que le développement est une fin en soi tandis que la croissance n'est qu'un moyen dont la performance se calcule à sa capacité de contribuer au développement. Enfin, selon l'ordre de la finitude; il fait remarquer que la croissance est limitée et physiquement bornée par la disponibilité des ressources à la différence du développement qui est potentiellement illimité. En plus de la critique que fait François Ndzana au modèle néolibéral du développement d'avoir identifié le développement à la croissance, il fait remarquer que ce modèle de développement pose le problème des «valeurs». En effet, il reconnaît que les peuples sous-développés ne peuvent pas se passer de la technique et des technologies des sociétés avancées. Mais François Ndzana dénonce la tentative d'uniformisation des valeurs, de la culture et des habitudes avec le risque d'affirmation d'une primauté de la civilisation du plus avoir sur d'autres formes de civilisations. Pour lui,

S'il faut se féliciter de l'évolution technologique opérée par les pays du Nord, il convient de reconnaître avec Lebreton qu'en Occident, les sciences et les techniques ont substitué aux anciennes valeurs des antivaleurs qui brisent non seulement les cadres sociaux, mais l'homme lui-même¹².

1.2 Le développement selon l'approche de l'économie humaine

Dans cette approche, François Ndzana épouse les idées de Louis-Joseph Lebreton et de Jean Zoa qu'il considère comme les pionniers de l'économie humaine¹³. Le développement selon l'économie humaine est une alternative à la vision mécanique du développement. Il définit l'économie humaine «à la fois comme une discipline doctrinale théorique et pratique de l'ascension humaine, et comme le régime économique-social à approcher par grands espaces ou pour toute l'humanité»¹⁴. Cette définition montre le carac-

rière scientifique de l'économie humaine. En effet, comme toutes les sciences, l'économie humaine a une nature, un objet, une méthode et une finalité. Pour François Ndzana, la nature de l'économie humaine est qu'elle est une discipline doctrinale¹⁵. Son objet est constitué à la fois de l'humain et de la réalité sociale¹⁶. Quant à la méthode, elle reste fidèle à la trilogie du voir-juger-agir, propre à la théologie morale¹⁷. L'économie humaine ainsi qualifiée inspire une approche organique du développement. C'est d'ailleurs ce que retient François Ndzana de la définition du développement proposée par Louis-Joseph Lebret. Selon ce dernier, le développement est:

La série, ou plus exactement les séries ordonnées, des passages, pour une population déterminée et pour toutes les fractions de population qui la composent, d'une phase moins humaine à une phase plus humaine, au rythme le plus rapide possible, au coût le moins élevé possible, compte tenu de la solidarité entre les fractions de la population nationale et de la solidarité entre nations¹⁸.

Cette définition organique du développement est holistique et englobe les dimensions de la montée humaine. Elle se démarque d'une perception mécanique, réductrice du développement aux seules valeurs marchandes et quantifiables. En vue de passer de la réflexion à l'action, l'auteur précise les critères et les conditions nécessaires pour promouvoir un développement authentique. Il identifie six (6) critères qui sont: la spatialisation, la finalisation, la cohérence, l'homogénéité, l'indivisibilité et l'autopropulsivité¹⁹. Toutefois, il reconnaît que ces critères seuls ne sauraient enclencher la dynamique du développement. Il faut encore que le comportement des hommes, agents et finalités du développement, soit de nature à promouvoir cette dynamique concrète vers la montée humaine.

2. Approche théologique: développement ou jonction croissance et salut

Dans cette deuxième section de son ouvrage, François Ndzana parcourt la problématique du développement à partir des textes du Magistère qui rendent compte de l'approche théologique. Il établit ce parcours en deux points essentiels dont le premier est «la question du développement traitée dans les textes magistérielles» et le second, «les liens entre les

notions de croissance et de salut comme fondement de l'approche théologique».

2.1 Le développement une question sociale dans les textes magistérielles

La question du développement occupe une place croissante dans l'enseignement social de l'Eglise. Pour François Ndzana, trois (3) étapes peuvent être identifiées dans l'enrichissement de cet enseignement sur le développement, thème que le Magistère situe dans le champ de la question sociale.

La première étape dans l'enrichissement de l'enseignement de l'Eglise est ce que François Ndzana appelle «le temps des premières affirmations du débat». Cette étape est marquée par les Magistères des papes Pie XI et Jean XXIII. Déjà en 1931, Pie XI se préoccupe de la question du développement. En effet, lorsqu'il écrit *Quadragesimo anno*, il existe un contraste entre l'expansion industrielle des années 1931–1935, et la misère grandissante des masses rurales et travailleuses²⁰. De ce contraste surgit la question du développement. Quant à Jean XXIII, c'est dans un contexte d'inégalité frappante et d'interdépendance entre peuples qu'il pose les jalons du débat sur le développement en liant ce dernier aux enjeux de la paix mondiale et en proposant quelques pistes de réponses à cette problématique²¹. Les points majeurs que souligne Jean XXIII dans *Mater et magistra* comme réponses à la problématique du développement sont la solidarité et les secours d'urgence d'une part pour le court terme, et d'autre part l'aide et la coopération pour le développement dans une perspective de long terme²².

La deuxième étape dans la doctrine magistérielle sur le développement selon François Ndzana est l'établissement des principes. Cette phase est marquée par Paul VI et le concile Vatican II. Pour François Ndzana, c'est dans la période des années 1960 à 1970 que le développement est traité proprement comme une thématique en Eglise²³. En effet, le concile Vatican II joue un rôle décisif dans le renouvellement de la morale sociale de l'Eglise. Il met l'Eglise au cœur des préoccupations des hommes et du monde. C'est donc à juste titre que la question du développement surgit dans les débats²⁴. Après le concile, Paul VI publie *Populorum progressio* où il fait un apport considérable. De fait, il aborde la question du développement en profondeur. Ainsi, définit-il le développement

comme vocation humaine à la croissance et appelle chacun à faire fructifier ses talents pour rendre compte de la dimension concrète du salut²⁵.

La dernière étape, avec les papes Jean Paul II et Benoît XVI, est celle de l'actualisation en contexte de crise mondiale. Ici, l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* de Jean-Paul II marque un tournant décisif sur le thème du développement. En effet, Jean-Paul II aborde sous un angle nouveau cette question. Il cible deux angles d'approches à savoir la culture et la politique. Pour lui, si le développement est une vocation humaine, celui-ci se réalise pleinement dans une culture dont l'éducation est le vecteur primordial. L'approche politique quant à elle a pour ligne de mire la bonne gouvernance²⁶. De son côté, Benoît XVI insiste dans *Caritas in veritate* sur la probité morale des acteurs du développement. Le développement est impossible s'il n'y a pas des hommes droits, des acteurs économiques et des hommes politiques fortement interpellés dans leur conscience par le souci du bien commun²⁷.

2.2 Dimension théologique du développement ou jonction croissance et salut

François Ndzana cite Benjamin Sarr pour qui la théologie du développement est un courant de pensée qui naît à partir des années 1980. Pour le dernier cité, la théologie du développement tire ses sources de la parole et des gestes de Jésus qui mettent l'homme au centre du message évangélique²⁸. Ainsi, pour fonder la dimension théologique du développement, le Magistère associe deux concepts de nature profane et religieuse: la croissance employée dans le sens de progrès, et le salut. Le mariage de ces deux notions permet d'établir une continuité entre la croissance comme vocation humaine et l'œuvre de Jésus. Ce mariage épanouit l'homme d'une manière plus complète encore et lui confère une plénitude²⁹. De ce qui précède, François Ndzana arrive à la conclusion que le développement, vue sous l'angle théologique, n'est pas l'affaire d'une personne ou d'un peuple. Il est l'affaire de tout homme puisqu'il fait partie de la vocation humaine.

3. Pour une dynamique autopropulsive du développement de l'Afrique: Afrique lève-toi et marche

François Ndzana assigne à ce dernier point de son livre l'objectif d'identifier

les défis de l'Afrique afin de mettre en dialogue les idées inspirées de l'approche organique du développement, notamment le critère d'autopropulsivité, et l'enjeu d'une montée humaine chez les hommes, les femmes et les peuples du continent africain. Pour ce faire, il articule son argumentation autour de deux (2) axes qui constituent le noyau de ce parcours: l'analyse du contexte particulier de l'Afrique et les enjeux d'une approche autopropulsive du développement en terre africaine³⁰.

3.1 L'analyse du contexte particulier de l'Afrique

L'Afrique, comme la majeure partie du monde aujourd'hui, et probablement avec sa spécificité propre, n'est pas épargnée du contexte global de crise financière, sanitaire, économique et environnemental que subit le monde. Mais son contexte est tout particulier soutient François Ndzana. Cette particularité tient du contraste frappant qui se dégage de la situation actuelle. Ce continent est en effet plein d'atouts tels que sa population³¹, ses réserves minérales³² et ses ressources³³. Pourtant, fait remarquer l'auteur, l'Afrique compte une grande majorité d'hommes et de femmes qui vivent dans une précarité quotidienne aux graves conséquences³⁴. Dès lors, l'appel à la prise de responsabilité invite tous les africains à s'impliquer comme acteurs des projets communs, chacun à son niveau, dans une approche par réseaux de proximité, d'amitié et de compétence. Si, pour François Ndzana, il est de la responsabilité de l'Etat de définir les politiques économiques porteuses de la dynamique autopropulsive du développement, il n'en demeure pas moins que les corps intermédiaires et les personnes sont des acteurs qui donnent un contenu à la notion de responsabilité. L'Afrique a besoins d'hommes et de femmes responsables de leur destin, c'est-à-dire des acteurs de volonté et d'action³⁵.

3.2 Les enjeux d'une approche autopropulsive du développement en terre africaine

François Ndzana définit la stratégie chrétienne d'un développement autopropulsif. Celle-ci doit «mettre l'économie et autres activités humaines au service des besoins humains à partir desquels se déploie le développement»³⁶. Pour lui, les enjeux liés au développement à savoir la dignité

humaine, la promotion des peuples et la préservation de l'écologie environnementale, imposent une responsabilité personnelle et collective des bénéficiaires. François Ndzana pense qu'une bonne stratégie de développement peut se déployer en quatre (4) dimensions non exhaustives³⁷: un but à long terme ; une méthode bien définie dans la jonction des approches déductives et inductives ; la formation des acteurs ; un travail en réseau.

A la faveur de l'implémentation de l'approche autopropulsive du développement du continent, l'Afrique doit courageusement accepter d'affronter un ensemble de défis à relever, principaux leviers de son développement³⁸. Il en cite cinq (5): la définition des justes paradigmes de développement ; l'accroissement de la productivité agricole ; l'éducation et la formation des acteurs ; l'acquisition définitive des biens de liberté: l'eau et l'électricité ; la bonne gouvernance. L'auteur reconnaît que ces défis évoqués sont colossaux et impactent directement sur la vie des hommes et femmes. Mais pour lui,

il appartient aux africains, et à eux seuls, de relever ces défis, et de promouvoir un développement solidaire et autopropulsif et, avec des programmes de redistribution résolument volontaristes, se calant sur les ressources de la solidarité et sur la modernité la plus inventive³⁹.

Conclusion

Ce travail parvient à son terme. Il a été question de suivre les traces de François Ndzana pour rendre compte de sa pensée sur le développement, spécialement le développement en Afrique. Cet auteur montre une grande maîtrise de cette question, en témoigne la structure de ses argumentations. Le concept d'autopropulsivité qu'il propose comme remède manquant à l'amorce d'un développement authentique en Afrique n'est pas dénoué de sens. Bien plus, il apparaît comme une condition *sine qua non* de tout développement, voir du développement de l'Afrique. Il en va du développement autopropulsif dont parle notre auteur comme d'une course dans laquelle l'Afrique est à la traîne. Ce développement pourrait-il se démarquer du modèle occidental pour emprunter un autre chemin? Peut-il y avoir un modèle de développement parallèle à celui de l'occident? Un modèle qui ne soit pas en concurrence avec ce dernier, où l'Afrique n'a pas de retard à combler, mais juste à s'assumer?

NOTE

1. F. NDZANA, *Théologie et développement: pour une dynamique autopropulsive du développement en Afrique*. « Afrique, lève-toi et marche », Presses de l'UCAC, Yaoundé 2021.
2. *Ibid.*, p. 13.
3. *Ibid.*, p. 11.
4. *Ibid.*, p. 12.
5. *Ibid.*, p. 161.
6. J. STIGLITZ, *Quand le capitalisme perd la tête*, Fayard, Paris 2003, pp. 26–42.
7. C. COLIN, *Les conditions du progrès économique*, PUF, Paris 1960, pp. 241–289.
8. F. NDZANA, *Théologie et développement*, op. cit., p. 17.
9. *Ibid.*, p. 18.
10. *Ibid.*, p. 18.
11. L.-J. LEBRET, *Productivité, niveaux de vie, phase de civilisation*, in *Tension du monde moderne*, numéro spécial «Economie & Humanisme» 74, juillet-aout (1952), 1952, pp. 42–58.
12. F. NDZANA, *Théologie et développement*, cit., p. 26.
13. *Ibid.*, p. 28.
14. *Ibid.*, p. 29.
15. *Ibid.*, p. 30.
16. *Ibid.*, p. 33.
17. *Ibid.*, p. 44.
18. *Ibid.*, p. 46.
19. *Ibid.*, pp. 49-54.
20. *Ibid.*, p. 79.
21. *Ibid.*, p. 80.
22. *Ibid.*, p. 81.
23. *Ibid.*, p. 82.
24. *Ibid.*, p. 83.
25. *Ibid.*, p. 97.
26. *Ibid.*, p. 101.
27. *Ibid.*, p. 103.
28. *Ibid.*, p. 104.
29. *Ibid.*, p. 105.
30. *Ibid.*, p. 110.
31. UNFPA, *Rapport de 2015 sur la population*. Cité par F. NDZANA, *Théologie et développement*, cit., p. 110.
32. P. SÉRAPHIN, *Le paradoxe de l'Afrique: Un continent potentiellement riche, mais sous-développé*, «l'Info Alternative» 7, Janvier, sl., 2010.
33. UNESCO, «Document d'information», Conférence générale, 19^e session, Paris, 1997.
34. F. NDZANA, *Théologie et développement*, cit., p. 112.
35. *Ibid.*, p. 138.
36. *Ibid.*, p. 143.
37. *Ibid.*, p. 144.
38. *Ibid.*, p. 152.
39. *Ibid.*, p. 158.

UNA PAGINA CLASSICA

A CLASSICAL TEXT

«Prendendo spunto dal reciproco ordinamento dei vari elementi all'interno del cosmo cristiano, sebbene nella cornice della fisica e della biologia del suo tempo (che riconosceva ai corpi celesti, al sole in particolare, l'energia necessaria per la generazione dei viventi), san Tommaso in questo brano della *Somma contro i Gentili* ci offre una pagina di grande interesse mostrando che il fine di tutte le cose, il loro lento sviluppo materiale, ma anche il loro reciproco ordinamento generativo e nutrizionale, pare risiedere nella persona umana, apice spirituale e corporale della creazione visibile».

<https://disf.org/tommaso-aquino-uomo-fine>

Ciascun essere, nella misura in cui partecipa una somiglianza della bontà divina, oggetto della volontà di Dio, partecipa anche una somiglianza della volontà divina, la quale produce e conserva le creature. Ma gli esseri superiori partecipano la somiglianza della bontà divina in maniera più semplice e più estesa; quelli inferiori invece ne partecipano in una maniera più ristretta e parziale. Perciò tra i corpi celesti e quelli inferiori non si ri-

Tommaso d'Aquino (1225–1274)

L'uomo, fine dello sviluppo e del generare di tutto l'universo

fetto, tanto maggiormente si porterà verso di esso la tendenza della materia. Dunque è necessario che la tendenza della materia verso la forma tenda come a ultimo fine della generazione all'atto più remoto e più perfetto che la materia può conseguire. – Ora, tra gli atti delle forme [sostanziali] si riscontrano dei gradi. Poiché la materia prima è anzitutto in potenza alla forma degli elementi. Ma mentre è attuata dalla forma di un elemento essa è in potenza alla forma di un corpo misto: ecco perché gli elementi sono materia dei corpi misti. E mentre è attuata dalla forma di un corpo misto la materia è in potenza all'anima vegetativa; poiché codesta anima è atto di quel determinato corpo. A sua volta l'anima vegetativa è in potenza a quella sensitiva; e quella sensitiva all'intellettiva. Il che si rileva dalle fasi della generazione: infatti nella generazione per primo il feto vive la vita della pianta, poi vive la vita dell'animale e fi-

L'uomo poi si serve di ogni genere di cose a proprio vantaggio. Di alcune se ne serve per mangiare, di altre per vestirsi: egli infatti da natura è stato formato nudo perché capace di prepararsi il vestito ricorrendo ad altri esseri; parimente la natura non gli preparò nessun alimento adeguato all'infuori del latte, perché ricavasse il proprio cibo da molte cose. Di altre cose l'uomo si serve per il trasporto: poiché quanto alla celerità del moto e quanto a forza nel sopportare la fatica, egli è più debole di molti altri animali, che sono stati come preparati per aiutarlo. Inoltre egli si serve di tutti gli esseri sensibili per raggiungere la perfezione della conoscenza intellettuale. Ecco perché il Salmista, parlando dell'uomo, così si rivolge a Dio: «Tutto hai posto sotto i suoi piedi» (*Salmo*, VIII, 8). E Aristotele afferma (*Politica* I, c. 2, n. 12) che l'uomo ha un dominio naturale su tutti gli animali.

Somma contro i gentili, Libro III, cap. XXII,
tr. it. di Tito S. Centi, Utet, Torino 1997, pp. 593–595.

scontra una somiglianza del medesimo grado, come tra gli individui di una medesima specie: bensì come può esserci tra una causa agente universale ed un effetto particolare. Quindi come tra le realtà terrestri l'intenzione di una causa agente particolare si restringe al bene di questa o di quella specie, così l'intenzione di un corpo celeste mira al bene universale di una sostanza corporea, la quale con la generazione viene conservata, moltiplicata ed accresciuta.

L'intenzione poi o tendenza di tutte le cose esistenti in potenza bisogna che consista nel tendere all'atto mediante il moto; perché tutto ciò che si muove, in quanto si muove, tende, come abbiamo detto, a una somiglianza con Dio cercando la propria perfezione; e d'altra parte ciascuna cosa diviene perfetta in quanto passa all'atto.

Perciò più un atto è posteriore e per-

nalmente la vita dell'uomo. Dopo quest'ultima forma non si riscontra negli esseri generabili e corruttibili una forma ulteriore e più nobile. Perciò l'ultimo fine di tutto il generare è l'anima umana, e a questa la materia tende come all'ultima sua forma. Quindi gli elementi sono per i corpi misti; questi sono per i viventi; e tra i viventi le piante sono per gli animali, e gli animali per l'uomo. Dunque l'uomo è il fine di tutto il generare.

Ma poiché i mezzi con cui le cose vengono conservate sono gli stessi che servono a generarle, l'ordine suddetto, presente nella generazione delle cose, si riscontra anche nella loro conservazione. Vediamo infatti che i corpi misti sono sostenuti dalle adeguate qualità degli elementi; le piante si nutrono dei corpi misti; gli animali sono nutriti dalle piante; e certi animali più perfetti e più forti si nutrono di quelli più imperfetti e più deboli.

Perciò se il moto stesso dei cieli è ordinato alla generazione, e la generazione per intero è ordinata all'uomo come all'ultimo termine o fine di questo genere di cose, è evidente che il fine dei moti celesti è ordinato all'uomo come all'ultimo fine delle cose soggette alla generazione e al moto.



Collaboratori / Contributors

Valentin Adjroko

domenicano, dottorando in Teologia Morale, Facoltà Teologica di Bologna.

Joseph Alford

BA in English and Creative Writing, University of Leicester, currently a Customer Service Assistant, Marks and Spencers plc.

Carlo Boschetti

Docente di Economia e gestione delle imprese, Università di Bologna.

Bernardo Pierluigi Boschi

domenicano, docente emerito di Sacra Scrittura, Bologna e Roma.

Francesco Compagnoni

domenicano, docente emerito di Teologia Morale, Angelicum, Roma.

Stefania Lucchesi

domenicana, già ricercatrice in Geologia presso il CNR.

Giannino Piana

già docente di Teologia Morale, Università di Urbino, e di Etica Politica, Università di Torino.

Simone Pomati, MD. PhD

Centro Disturbi Cognitivi e Demenze, Ospedale Luigi Sacco, Milano.

Michele Sciotti

domenicano, PhD in Filosofia, Università Gregoriana, Roma.

Elena Šiaudvytienė

Instructor at LCC International University (Lithuania) and a doctoral student in Social Sciences at the Pontifical University of Saint Thomas Aquinas, Roma.



OIKONOMIA

ANNO XXI – N. 1 – FEBBRAIO 2022



Oikonomia è la rivista della Facoltà di Scienze Sociali (FASS) della Pontificia Università S. Tommaso di Roma (PUST). Vi collaborano i docenti, i graduati e gli studiosi che entrano in relazione di collaborazione con la FASS.

Le materie trattate sono all'interno delle scienze sociali come la nostra tradizione accademica le intende. Infatti le discipline rappresentate nella FASS sono divise in cinque aree: filosofica, giuridica, storica, psicosociale, economica.

I temi trattati negli anni durante i quali si è concretizzato il nostro profilo editoriale spaziano da quelli teoretici, alle relazioni di congressi, a recensioni di libri significativi. Particolare attenzione abbiamo posto nello scegliere ogni volta un testo del passato recente o lontano, ma che comunque fosse significativo in relazione al tema principale del fascicolo. La Pagina Classica è sempre in relazione con il contenuto dell'Editoriale. La redazione esercita una selezione basata sulla correttezza metodologica dei contributi non sul loro contenuto. Di esso i singoli autori sono gli unici responsabili scientifici.

Oikonomia is the journal of the Faculty of Social Sciences (FASS) of the Pontifical University of St Thomas in Rome (PUST). It is a collaborative project of the lecturers and students of the faculty, and of scholars who work with the FASS.

The issues that are covered are those of the social sciences, as we understand them in our tradition, covering five areas: philosophy, law, history, psychology/sociology, economics.

The subjects treated as the journal's editorial profile has developed have ranged from theoretical issues to reports on conferences, to reviews of important new books. Particular attention is given in every number to selecting a text from the recent or distant past, but which always has particular significance for the main theme of the number; this text, the "classic page", is always directly connected with the editorial.

The editorial committee ensures only that a correct methodology has been employed by the author of contributions. It does not vet the content of the articles, for which the sole responsibility lies with the authors.

Quadrimestrale

Anno XXI – N 1 febbraio 2022

Direttore Responsabile

Francesco Compagnoni OP

Redazione

Pablo Sebastian Aparicio

Editore

Angelicum University Press (AUP)

Largo Angelicum 1

00184 Roma

ITALIA

Redazione

Tel: +39 06 67 02 402

Fax: +39 06 67 02 270

E-mail: fcomp@pust.it

ISSN 1720-1691

Registrato presso il Tribunale di Roma col n. 422/2002

in data 12 luglio 2002

