

27

DIALOGO

COMUNICAZIONE

DIRITTO

ECONOMIA

ECUMENISMO

EPISTEMOLOGIA

FILOSOFIA

ONTOLOGIA TRINITARIA

POLITICA

SOCIOLOGIA

STORIA

TEOLOGIA



DIRETTA DA
Marco Martino

COMITATO SCIENTIFICO INTERDISCIPLINARE
Kurt Appel, Vincenzo Buonomo, Massimo Cacciari,
Silvia Cataldi, Piero Coda, Massimo Donà,
Adriano Fabris, Gennaro Iorio, Giuseppe Milan,
Donald W. Mitchell, Leonardo Morlino,
Rocco Pezzimenti, Juan Carlos Scannone†,
Vincenzo Vitiello, Stefano Zamagni

SEGRETERIA SCIENTIFICA
Raul Buffo

SEGRETERIA EDITORIALE
Sara Felli

COLLANA INTERDISCIPLINARE

a cura di

RAUL BUFFO - FEDERICO ROVEA

FOR A SOCIAL ECOLOGICAL TRANSFORMATION

Transversal dialogue between Christians and Marxists starting from *Laudato si'*

Istituto Universitario SOPHIA
University Institute

TRACCE Collana dell'Istituto Universitario Sophia

Via S. Vito, 28 Loc. Loppiano - 50063 Figline ed Incisa Valdarno (FI)

Progetto grafico ed impaginazione di Sara Felli

© 2025 - Istituto Universitario Sophia
© 2025 - Città Nuova Editrice

ISBN 978-88-311-7059-8

Finito di stampare nel mese di luglio 2025
Rotomail Italia S.p.A. - Vignate (MI)

Transversal Social Ethics for a Social Ecological Transformation

An introduction

Raul Buffo - Federico Rovea

1. *Laudato si'*: everything in the world is connected

Pope Francis' encyclical *Laudato si'* (2015) on care of our common home, in an unusual gesture with regard to the magisterial documents of the Pontiffs of the Catholic Church, presents itself from the outset as a text addressed not only to Catholic Christian believers but «to every person living on this planet» (LS 3).

This universal openness is essentially due to the theme to which Pope Francis dedicates his document. The care of the common home, in fact, cannot, by definition, be the task of a specific group of people, but evidently concerns everyone, in both a spatial and temporal sense: it is the common home of all the peoples of the Earth, and it is also the home of future generations (cfr. LS 159-162). Its intent, in short, is «to bring the whole human family together to seek a sustainable and integral development» (LS 13), aware that «many efforts to seek concrete solutions to the environmental crisis have proved ineffective, not

only because of powerful opposition but also because of a more general lack of interest» (LS 14).

The decisive point from which this appeal and this demand for the care of the common home of men and women starts and is based, is that – as is stated several times in the encyclical – «everything in the world is connected» (LS 16; 117; 138). An interconnectedness that does not concern, as one might think at first glance, the sharing of a common space, as if we all lived in the same building, in the same condominium or in the same structure that we built or that we fully owned and made available, which is then temporary and always replaceable. The intimate connection between everything in the encyclical says instead that we, human beings, are inhabitants, together with all other living beings, of this one home that is our planet. We all are and we all live in this same interconnectedness and by virtue of it, to the extent that without it we could not be or live. That is, we exist within this deep solidarity with every other being, since our fate and destiny is common.

From this integral perspective, the natural world, its seas, its land and air, its forests, its rivers, its animals and plants, are in a certain sense not something else, something different, something alien to human beings. They are not, in fact, "objects" of which one can simply dispose sovereignly, appropriate economically and transform technically and then, after their enjoyment, just discard. The expression: "everything is connected" thus appears as a denunciation of that attitude whereby «the human being declares independence from reality and behaves with absolute dominion» (LS 117); that is, that he conceives of himself as not connected to the environment, not connected to nature, to the earth, to the seas and to all the beings that inhabit them. It is true that underpinning this idea of interconnectedness in the encyclical is a theological understanding of the world and the

human being that is expressed through the idea of "creation": a created world in which everything is related to everything because of one and the same creative act of one and the same Lord, God, who, out of love, brings into being the other from himself (cfr. LS 13; 42). This theological foundation, however, in no way contradicts a universal, "secular" understanding of the intimate interconnection between everything and everyone in the common home. Because, ultimately – here is the point where a confessional theology and a secular philosophy of ecology coincide – in order to grasp this interconnectedness, *Laudato si'* tells us, it is necessary to stop looking at the ecological problem with an objectivising mentality and at the common home as something of which the human being is the master. As many contemporary ecological thinkers – including Arne Naess, Bruno Latour, James Lovelock, and Tim Ingold – have argued, the ecological crisis is inseparably intertwined with a broader cultural crisis. This cultural dimension involves the unraveling of the modern dualism that sharply separated humanity from nature. In contrast, these scholars call for a reorientation toward perspectives that resonate with pre-modern and indigenous understandings of humanity as one living being among many within a complex web of life. Such a shift challenges dominant anthropocentric worldviews and invites a renewed ethical and ontological framework in which humans are seen not as masters over nature, but as participants in a shared, vulnerable, and interdependent world.

Well, if this idea of interconnectedness underlying Francis' ecological proposal finds a first foundational expression on the philosophical-theological level, it nevertheless manifests itself in all its decisiveness on the level of human life, on the spiritual, cultural, social, economic and political levels. Which means, precisely, that the ecological problem arises together and

inseparably at all these levels. And it is by virtue of this that it requires, in order to be addressed, a thought of complexity that always takes account of all these interconnections, that is, a transversal thought capable of holding together, without separating them, the theoretical dimension (philosophical and theological) and the ethical-practical dimension (social, political, economical, etc.).

Now, among all these levels in which the current environmental crisis manifests itself, there is perhaps one that is privileged by the encyclical, and it is precisely the one that sees in the ecological problem inseparably a social problem, understood in a broad sense. In fact, the ecological crisis entails first and foremost a growth in social inequalities, precisely because the «human environment and the natural environment deteriorate together» and «the deterioration of the environment and of society affects the most vulnerable people on the planet» (LS 48). The approach, both theoretical and ethical, that is required to effectively address the theme of caring for the common home is that of the «preferential option for the poorest» (LS 158), an approach therefore that puts the last, the poor, the discarded, the marginalised, the exploited first, both in outlining a strategy for overcoming the crisis, and in the acts that make it operative. Because, Pope Francis insists, today this option for the last ones «is in fact an ethical imperative essential for effectively attaining the common good» (LS 158). Indeed, it is enough to take a quick glance at the introductory part of *Laudato si'* to find at the top of the encyclical's "cornerstones" «the intimate relationship between the poor and the fragility of the planet» (LS 16).

This option for the "last" is not simply an ideological option guided by a certain self-edifying moralism, but is ultimately founded in the evangelical logic of the Kingdom of God, in which the last are already, in the Kingdom to come but already present

and operative, the first (cfr. *Mt* 20:1-16). Because in this logic of the Kingdom, it is in what in the eyes of the powerful appears weak, useless, discardable, failure that all the power, goodness and beauty of being is manifested, according to that dynamic of humiliation and exaltation that is outlined in the hymn of the *Letter to the Philippians* (2:7-11) and in the song of the *Magnificat* in the *Gospel of Luke* (1:56-55). It is no coincidence that the encyclical, like Bergoglio's entire pontifical programme, starting with his choice of name, is inspired by St. Francis of Assisi: «The poverty and austerity of Saint Francis were no mere veneer of asceticism, but something much more radical: a refusal to turn reality into an object simply to be used and controlled» (LS 11).

Finally, the "preferential option for the poorest" articulated in *Laudato si'* is closely tied to a critique of what Pope Francis refers to as the "culture of waste." He is unequivocal in his condemnation of how consumerism and market-driven ideologies have contributed to degradation on multiple levels – economic, ecological, and social. This critique opens a space for dialogue between theological and Marxist perspectives. On the one hand, the theological imperative to care for the most vulnerable is rooted in a moral and spiritual vision of justice; on the other, Marxist analysis frames this concern in terms of structural inequality and the exploitative logic of capital accumulation as an end in itself. Despite their different vocabularies, both traditions converge in their diagnosis of systemic injustice and their call for transformation. This shared concern provides a meaningful basis for collaborative efforts to imagine and construct alternative ways of living – economically, socially, and ecologically.

2. A Transversal Dialogue for a Transversal Ethics

The way forward from *Laudato si'* to address the current crisis, which is inseparably ecological and social, requires a commitment by all in a profound and fruitful dialogue that is, however, "transversal" (cfr. LS 3; 13; 15), i.e. involving different voices – religious, scientific, political, and social – in the effort to address the ecological and social crises that threaten the future of humanity, because «only together will we be saved» .

At the same time, this dialogue cannot remain on the level of ideals or good intentions, but must be translated – at the level of principles and practices – into action through the development of a transversal ethics, both individual and collective, capable of guiding the operation of a global socio-ecological transformation. That is to say, it is a matter of developing an integrated and shared approach to address the environmental, economic, political, social, cultural and spiritual problems we face. Because, precisely, this transformation is not only about protection of the environment, understood simply as the object on which we need to act; it is about, more broadly, performing a spiritual shift that leads to an ecological conversion, a solidarity between peoples, a sensitivity for the last ones and a culture of peace that are capable of reshaping the systems and logics that govern our societies, economies and cultures, recognising that the degradation of the planet is closely linked to the suffering of the poor and marginalised. A transversal dialogue, as proposed by Pope Francis, becomes a crucial tool to bring about this transformation. It means engaging different disciplines, sectors and worldviews in a collaborative effort to create sustainable and just solutions and thus develop an «ecological citizenship» (LS 211).

This seems to be the basic conviction that guides *Laudato si'*. Transversal dialogue requires, hence, to go beyond the traditional watertight compartments in which the thinking and acting of a

subject that thinks itself self-sufficient and therefore unconnected to others and the environment is closed, and to engage in the dialogical and plural welcoming of the other, every other. The ethical commitment of each person in such an undertaking is necessary and irreplaceable, in view of the common good (cfr. LS 156-158). This dialogue cannot and must not then be limited to scientific communities or policy-makers, but – as Pope Francis insists – must involve people from all walks of life, especially those who are often excluded from traditional decision-making processes (cfr. LS 49), such as native or indigenous peoples, rural communities and, in general, the economically disadvantaged.

3. This Book

From the 11th to the 13th of January 2024 a group of interdisciplinary scholars gathered in Sophia University Institute (Loppiano) for a conference entitled: "For a social ecological transformation. Transversal dialogue starting from *Laudato si'*", to discuss some aspects of the current ecological crisis. The conference was organized by different partners of DIALOP (Transversal Dialogue Project) with the aim of bringing together a wide range of scholars around the common concern of fighting the ecological crisis. Even though scholars were from very different backgrounds, the organization revolved around two main traditions, namely Catholicism and Marxism. The DIALOP group, indeed, focuses its activities on the dialogue between these two worldviews, focusing on common concerns such as climate, inequality and migrations. The project was launched after a private audience that Pope Francis granted to two left politicians, Alexis Tsipras and Walter Baier, as well as

Franz Kronreif of the Focolare Movement on September 18, 2014. The conversation focused on the environmental crisis and the worldwide social crisis. At the end of that audience Pope Francis called the visitors to launch a transversal dialogue, capable of involving the broadest strata of society and above all of the youth. After that meeting the DIALOP group was officially launched with this aim:

> We are well aware that they are two worlds that have largely been antagonists on the public stage for the last two hundred years, and which on certain issues are still quite distant from each other. But with the survival of humanity and the future of the earth at stake, the need for an authentic dialogue and for action together with all people of good will is now more urgent than ever.

The conference was inspired by the shared reading of Pope Francis' *Laudato si'*, a stimulating reading for both audiences. The encyclical was chosen as the guiding text for the conference, as it presents a significant interpretation of the current ecological crisis that stimulates both a religious and a non-religious audience that share the concern for the deterioration of the natural environment. Such a complex and multifaced text acted as a source of inspiration for multidisciplinary scholars of both traditions and stimulated a profound and fruitful dialogue. The question around which the participants gathered is the following: «how can we realise an economy of life, a community of care, a politics of transformation in solidarity, a future of ecological peace?».

The texts presented in this volume are the result of such dialogue. The pluralistic nature of the conference contributions is well reflected in the works included here. The diversity of themes and approaches not only mirrors the multifaceted character of

the ecological crisis, but also exemplifies the multidimensional dialogue the conference aimed to cultivate among its participants.

The papers are grouped here into three thematic sections for the sake of clarity, although this classification does not fully capture the complex nuances of the conference.

The first section comprises the philosophical and theological contributions. Within this group, various religious and philosophical perspectives on the ecological crisis are explored. Catholic theology and Marxist social theory are the most prominently represented, but other faith traditions and spiritualities are also examined for their specific contributions to ecological discourse. A common thread running through these contributions is the recognition of the ecological crisis as a multifaceted phenomenon that concerns both nature and humanity in their interdependent relationship. Humans, animals, and natural elements are conceived as interconnected nodes within a broader web that must be understood and cared for holistically in order to address the crisis effectively.

The second group takes up economic, political and juridical questions, with different approaches. Some theoretical contributions are present, exploring core concepts like "community", "progress", and "peace", but other explorations are published here that investigate more concrete examples of political and legal questions linked to the environmental crisis. Finally, also analysis of environmentally responsible business paradigms are represented.

The final section, named "Environment, land and science", invites the reader to engage with a wide range of empirical researches: from urban planning to biology, from sociology to waste management. Different disciplines and different cultural context are here represented to show how the values explored in the preceding sections can be practiced in a wide variety of contexts.

Clearly, this volume does not aim to present definitive solutions. Rather, it seeks to outline possible pathways through a dialogue between Christian and Marxist perspectives, united by a shared concern for safeguarding of the planet. The most meaningful outcome this publication can aspire to is to encourage scholars and activists alike to engage more deeply in this collective journey.

Che tipo di mondo desideriamo trasmettere?

Card. José Tolentino de Mendonça

C'è una domanda al cuore dell'enciclica di Papa Francesco *Laudato si'* dedicata alla cura della casa comune. La ripropongo oggi perché mi sembra fondamentale. Forse è l'orizzonte delle domande che oggi tutti coloro che sono impegnati in politica dovrebbero porsi: «Che tipo di mondo desideriamo trasmettere a coloro che verranno dopo di noi, ai bambini che stanno crescendo?» (LS 160).

Non si tratta di una domanda astratta, né tecnica, ma pone un interrogativo forte che ha al centro la questione ecologica, centrale per la nostra umanità. Così prosegue il Pontefice: «Questa domanda non riguarda solo l'ambiente in modo isolato, perché non si può porre la questione in maniera parziale. Quando ci interroghiamo circa il mondo che vogliamo lasciare in eredità, ci riferiamo soprattutto al suo orientamento generale, al suo senso, ai suoi valori. Se non pulsa in esse questa domanda di fondo, non credo che le nostre preoccupazioni ecologiche possano ottenere effetti importanti» (LS 160).

Francesco quindi pone, in modo quasi ritmico, alcune altre domande che ciascuno può ritenere rivolte a sé: «A che scopo passiamo da questo mondo? Per quale fine siamo venuti in questa vita? Per che scopo lavoriamo e lottiamo?»

Ho voluto iniziare questo mio intervento con delle doman-

de, le domande del Papa. Perché esse sono radicali e rivolte a ciascuno di noi e, tuttavia, in realtà riguardano il futuro delle prossime generazioni. Il suo è un interrogare ampio, largo, che fa riferimento globale alla nostra vita nel mondo inteso come casa comune, cioè di tutti noi. Vorrei a continuazione sottolineare alcuni aspetti che possono essere utili a rispondere a quella domanda.

1. Errore antropologico

Per Francesco alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un *errore antropologico*, purtroppo diffuso nel nostro tempo. Ragionando sulle motivazioni della crisi, il Papa riconosce nell'epoca moderna un eccesso di antropocentrismo (cfr. LS 116): l'essere umano non riconosce più il proprio giusto posto nel mondo e assume una posizione autoreferenziale, centrata esclusivamente su di sé e sul proprio potere. Perde di vista così il suo ruolo di «amministratore responsabile» (LS 116). La conseguenza dell'antropocentrismo deviato è che «tutto diventa irrilevante se non serve ai propri interessi immediati» (LS 122); i suoi frutti sono il degrado ambientale e il degrado sociale.

La correzione dell'antropocentrismo smisurato è un'antropologia che mantenga in primo piano «il valore delle relazioni tra le persone» (LS 119) e la tutela di ogni vita umana (cfr. LS 120). Occorre frenare la dilagante cultura dello scarto e la sua logica «usa e getta» che giustifica ogni tipo di rapporto utilitaristico dell'uomo o dell'ambiente. È questa logica dello scarto che porta a sfruttare i bambini, ad abbandonare gli anziani, a ridurre altri in schiavitù, a sopravvalutare la capacità del mercato di autoregolarsi, a praticare la tratta di esseri umani» (LS 123) e tanti altri mali del nostro mondo.

«Lo scopo finale delle altre creature non siamo noi. Invece tutte avanzano, insieme a noi e attraverso di noi, verso la meta comune, che è Dio» (LS 83), scrive Francesco. In queste parole c'è un capovolgimento di prospettiva. Non si vede l'universo convergere verso l'uomo, inteso in funzione sua, bensì l'uomo all'interno di una rete di relazioni globali che comprende tutte le creature.

2. Tutto è connesso

Francesco esprime, dunque, una visione complessa e unitaria: tutto è connesso. Egli restituisce un'immagine del cosmo per cui tempo e spazio, componenti fisici, chimici e biologici del pianeta formano una rete che non finiremo mai di capire: «In questo universo, composto da sistemi aperti che entrano in comunicazione gli uni con gli altri, possiamo scoprire innumerevoli forme di relazione e partecipazione» (LS 79).

La prospettiva olistica, globale, ampia di un creato inteso come «casa comune», ambiente di vita e non semplice «oggetto» da usare, caratterizza la proposta del Pontefice. Abbiamo davanti un universo visto come luogo in cui si ritrovano «la molteplicità e la varietà» e dove tutto è in relazione, unito da legami invisibili (cfr. LS 16; 86; 89; 92; 138). Il mondo è una rete di relazioni.

L'uomo semmai ha un valore peculiare e ha una responsabilità fondamentale nel proteggere la fragilità del mondo (LS 90). In questa prospettiva, ogni maltrattamento verso qualsiasi creatura «è contrario alla dignità umana» (LS 92). Se nel cuore non c'è «tenerezza, compassione e preoccupazione per gli esseri umani» (LS 91), l'impegno ecologico diventa monco, ideologico, schizofrenico. Serve la consapevolezza di una comunione universale: «creati dallo stesso Padre, noi tutti esseri dell'universo

siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale», la quale ci spinge a «un rispetto sacro, amorevole e umile» (LS 89). Il valore sociale di questa visione biblica è chiaro: «La terra è essenzialmente una eredità comune, i cui frutti devono andare a beneficio di tutti», e chi ne possiede una parte è chiamato ad amministrarla nel rispetto dell'«ipoteca sociale» che grava su qualsiasi forma di proprietà (LS 93).

3. Poveri

Da questo scenario, dunque, si sente salire il grido della madre terra che protesta per il danno che le provochiamo, e si unisce a quello dei poveri, interpellando la nostra coscienza e «invitandoci a riconoscere i peccati contro la creazione» (LS 8). Sono i più deboli, gli esclusi, a essere colpiti dal deterioramento dell'ambiente e della società (cfr. LS 48). Essi non sono «un mero danno collaterale» (LS 49). Il grido della terra è lo stesso grido dei poveri (LS 48). La soluzione non è il controllo della natalità, ma contrastare «il consumismo estremo e selettivo» di una minoranza della popolazione mondiale (LS 50). Da qui emerge l'esigenza di combattere la disuguaglianza ed insistere nella disponibilità a cambiare stili di vita, produzione e consumo (cfr. LS 59).

I cambiamenti climatici, poi, sono «un problema globale con gravi implicazioni ambientali, sociali, economiche, distributive e politiche, e costituiscono una delle principali sfide attuali per l'umanità» (LS 25). Se «il clima è un bene comune, di tutti e per tutti» (LS 23), l'impatto più pesante della sua alterazione da parte dell'uomo ricade sui più poveri. «Molti di coloro che detengono più risorse e potere economico o politico sembrano concentrarsi soprattutto nel mascherare i problemi o nasconderne i sintomi» (LS 26).

L'ecologia integrale, infatti, «è inseparabile dalla nozione di bene comune» (LS 158). E impegnarsi per il bene comune significa: fare scelte solidali sulla base di «una opzione preferenziale per i più poveri» (LS 158). In questa prospettiva dell'ecologia integrale tutti devono poter accedere al lavoro, perché il lavoro «è parte del senso della vita su questa terra, via di maturazione, di sviluppo umano e di realizzazione personale» (LS 128). Il Pontefice fa appello alla difesa del diritto al lavoro, proprio perché esso vince la precarietà e lo scarto tragico. E aggiunge che, affinché tutti possano davvero beneficiare della libertà economica, «a volte può essere necessario porre limiti a coloro che detengono più grandi risorse e potere finanziario» (LS 129).

4. L'appello è urgente

Forse i tre aspetti di cui ho parlato possono aiutare a dare una risposta alla domanda iniziale: «Che tipo di mondo desideriamo trasmettere a coloro che verranno dopo di noi, ai bambini che stanno crescendo?» (LS 160).

Vorrei sottolineare che l'appello della *Laudato si'* è stato ripreso di recente nell'esortazione *Laudate Deum*, scritta in vista della COP28 che si è svolta a Dubai. Il messaggio di Francesco in quelle pagine sembra un ultimo appello prima della catastrofe, anzi un grido più che un appello. I toni diplomatici tradiscono la percezione che siamo a un punto di non ritorno. L'appello è chiarissimo, tra i più drammatici del suo pontificato. Attacca «l'ambizione di produrre e possedere» che si è trasformata in «ossessione» e «delirio di onnipotenza» espressione di un'«avidità senza limiti». Se il mondo ormai è del tutto interconnesso, tuttavia è «scollegato»: prevalgono gli interessi particolari e nazionali. In un mondo globalizzato nessuno pensa più al bene comune globale.

***

In conclusione, ancora una nota. Vorrei evidenziare il fatto che nella sua Esortazione apostolica *Querida Amazonia*, per parlare di ecologia integrale, Francesco abbia frequentemente fatto riferimento ai poeti. Infatti, nel suo discorso cita ben diciassette scrittori e poeti, in buona parte amazzonici e popolari. Mi sono chiesto il perché egli abbia incluso, come parte integrante del testo magisteriale, il *logos* poetico e simbolico. Tra realtà, pensiero e visione poetica non sembrano esserci cesure. In effetti, alcune cose (ad esempio la nozione di «qualità della vita») possono essere comprese solamente «all'interno del mondo dei simboli» (QA 40), che hanno la capacità di connettere. I poeti popolari, in particolare, sono i custodi di questa sapienza perché, scrive il Papa, si sono innamorati della bellezza della terra e dell'acqua, e hanno cercato di esprimere la vita che dà loro come in una danza. Ecco il punto: «questi poeti, contemplativi e profetici, ci aiutano a liberarci dal paradigma tecnocratico e consumista che soffoca la natura e ci priva di un'esistenza realmente dignitosa» (QA 46). A voi, dunque, il compito di essere – come il Papa vi ha definiti – poeti sociali, coreografi di una società più giusta, egualitaria e fraterna.

PART 1

Philosophy and Theology

Living without Limits? Christian Reflections on the Ecological Dilemmas

Ingeborg G. Gabriel
University of Vienna

The global environmental crisis is an unprecedented event in human history and so are the challenges it poses. In his encyclical *Laudato si'* (LS) Pope Frances states that the answer has to be a "courageous, cultural revolution" (LS 114), i.e. a fundamental conversion of our world view, our actions and our mores. What this entails will be the theme of my – in view of the vastness of the subject – rather fragmentary reflections at this conference.

At the center of this intellectual and moral challenge stands the recovery of a cosmologically embedded anthropology and ethics which take into account the obvious – i.e. the factual planetary boundaries and make this the basis for a new approach to nature and fellow human beings – and also to the triune God.

One of the main characteristics of the modern world view – first in the West and now turned global – is a fascination with boundlessness. The illusionary idea that there are no limits leads to a Promethean attitude, which is marked by an overestimation of human possibilities. After the quarter of a millennium of the dominance of this modern thought, this attitude has permeated our thoughts and actions. To give but one (banal) example: the new

commercial of Hyundai, the South Korean car maker (according to Wikipedia the name means "new age" in Korean) advertises its newest car model promising "limitless opportunities". Though nothing in this world is without limits, it would obviously be absurd to promote a car or anything else by praising its limits. This use of the word shows that the factual acceptance of limits has a negative connotation.

This (global) dream of boundlessness is quasi-religious. It negates the inherent limits of human existence along with the vulnerablity of humans and other physical beings and last but not least mortality as well as dependency on others and nature. It is thus a utopia with a false promise of salvation which cannot be fulfilled. It therefore tends to end in disaster, as stories in all cultures and religions show. In the Bible it is the ancient tale of the tower of Babel (babel meaning confusion), which was to reach up to the sky (*Genesis* 11:1-9), but leads to a catastrophe and the confusion of language, which from then on hinders communication in the human race.

But how could the obviousness of limitations in all areas of life get out of sight? One reason is the great scientific, technical and economic progress made in the past three hundred years. This creates the illusion that limitations are but fictional and are to be overcome with humans undertaking ever riskier projects. The natural sciences, as well as technical and economical innovations in fact led to an unprecedented growth in production, which enabled the earth's population to grow from about one billion in 1800 to over 8 billion humans today. Even though scandalous misery and unfair global distribution continue to plague humanity, the large majority of humans live better lives than their ancestors. The belief in the improvement of life through progress thus became a modern creed and pursuing it constitutes a form of heroism. The acceptance of limits, to the contrary, is seen as a lack of courage

and vision. These dynamics are hard to overcome, last but not least since they have been extraordinarily successful. However, during the past decades (since the 1970's) it has become obvious that this mindset is misleading and does not take into account basic realities. Limits are a fact and material self-limitation has become urgent because of the disastrous consequences of climate change and overall ecological damage. The problem is that we lack the theoretical and practical framework to change paths; we find ourselves in an entanglement of contradictions. We have to curb our material consumption because of the limits of natural resources and the negative side effects of production. We need scientific progress to feed an ever-growing world population. This is an ecological as well as social challenge, requiring fundamental intellectual as well as practical efforts.

LS as well as the Apostolic Exhortation, *Laudate deum* (LD), from October 2023 issues an urgent call to overcome a one sided "technocratic paradigm" (LD 20ff et passim). Thus, the Pope concludes his strong statement at COP 28 with the following strong words:

> I am with you because the destruction of the environment is an offence against God, a sin that is not only personal but also structural, one that greatly endangers all human beings, especially the most vulnerable… Are we working for a culture of life or a culture of death? To all of you I make this heartfelt appeal: Let us choose life! Let us choose the future! May we be attentive to the cry of the earth, may we hear the plea of the poor, may we be sensitive to the hopes of the young and the dreams of children! We have a grave responsibility: to ensure that they not be denied their future.[1]

[1] Pope Francis, *Address to the Conference of the States Parties to the United Nations Framework Convention on Climate Change (COP 28)*, December 2,

1. We Have Lost the Ground Under Our Feet – How to Regain It?

That the belief in limitless progress and in the "technological paradigm" remained practically unquestioned till the 1970's is in itself astonishing. One main reason lies in an anthropology dominant since the Cartesian revolution starting in the 17th century, based on the concept of a strict division between humans as rational beings (*res cogitans*) and the (rest of the) world as matter or nature (*res extensa*)[2]. Ancient ethics has called man an *animal rationale*. Modern philosophy, so to speak, shakes off the animal part and keeps only reason as the criterion of being human. Thus, it creates a subject/object dichotomy.

However, humans are not only "reason", but are also part of nature. They are not the Other of a nature, which constitutes his/her "environment". It is interesting that this word by itself is indicative of the problematic aspect of such an anthropocentric notion. We are not only surrounded by nature. We belong to it. Can it be that if nature is no longer seen as having been created, this necessarily leads to a dualism, humans and nature being seen as antipodes?

Whereas a creational view makes for a triangle (see the figure below), a deist or atheist one cutting off God as an effective actor, leaves humans and nature opposed to each other. This particular anthropology is to be questioned and to be replaced by an anthropology embedded in a cosmos which has a Creator.

2023, in [https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/02/0848/01842.html#inglese], 10/02/2025.

[2] Cfr. B. Latour, *Face à Gaia. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2023.

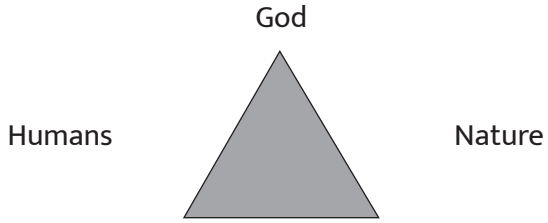

Figure 1

According to the Biblical creation narratives, particularly the older one from the priestly writings from about the 6th century B.C. (*Genesis* 1:1-2,4), humans belong to two spheres. They are created on the sixth day together with the other mammals (this specificity of the text is often overlooked!) and are thus part of nature. They are, however, also created in the image and likeness of God, e.g.: transcending the animal world. Humans are thus natural beings (animals) but they are also separated from nature because of their relationship with God, their being *capax Dei*, thus the theological term. This concept also gives nature as being created by God an inherent worth of its own. It is demonstrated by the fact that it praises God without human intervention (e.g.: *Psalms* 9; 104; 148). This runs counter to a purely utilitarian view which sees nature as material for human usage only.
Here an addition is to be inserted: Frequently in environmental debates Christianity is held responsible for an attitude of domination. As scriptural basis, a half-verse from the Bible is cited: «Be fertile and multiply. Fill the earth and *subdue it*» (*Genesis* 1:28)[3]. Such a scapegoating of Christianity for ecological disasters

[3] Cfr. E.M. Conradie, *Christianity. An Ecological Critique of Christianity and a Christian Critique of Ecological Destruction,* in W. Jenkins - M.E. Tucker - J. Grim (eds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, Routledge, New York 2017, pp. 70-78 (with further literature). In German, C. Amery, *Die gnadenlosen Folgen des Christentums,* Rowohlt, Hamburg

is rather dubious for several reasons. First, a half-verse taken out of context can by no means carry the weight of explaining complex civilizational processes of two millennia. Second, as exegetes point out, the Hebrew term, *radah,* means the "benevolent and just rule" as is expected from an (oriental) king. It does not mean unlimited exploitation[4]. Third and most important, the reliance on a text written in the 6th century B.C. under radically different circumstances makes the argument highly anachronistic. Then farmers and herdsmen were threatened by adversities such as natural catastrophes, hunger, failing harvests etc. which could extinguish the human race. Today the situation is completely different. Now it is humans that are threatening nature, but this could as little be imagined two and a half millennia ago as the existence of airplanes, micro-chips and nuclear bombs. The problem thus no longer is an annihilation of man by nature, but of nature by man «based on an obsession: to increase human power beyond anything imaginable, for which non-human reality is only a resource at its service» (LD 22).

The negation of the biological, natural side of human existence is one side of the problem. The other is a concept of limitless progress negating basic anthropological realities. It leads to the anthropological one-sidedness which plagues us today, countered by an ecological crisis which makes us direly aware of the interdependence of humans and nature which is not our "environment" or mere matter, but the source of our life.

This insight leads to widespread disorientation and insecurity in our societies, which has drastically increased during the corona

1972 was influential. This religious criticism carries another contradiction since in the past Christianity was often seen as responsible for hampering scientific advancement.

[4] Cfr. N. Lohfink, *Wachstum. Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums*, in Id., *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Herder, Freiburg 1985, pp. 156-171.

epidemic. Moreover, the realization that a life-style of mass consumption cannot be practiced by the whole of humanity and therefore becomes inherently unjust, creates an acute sense of malaise. It enhances the general feeling, particularly in Western societies, that we have lost control of our fate; it shakes faith in the achievements of modernity, e.g. in democracy. Moreover, different anthropologies are becoming prevalent, which are meant to overcome the above mentioned subject-object dichotomy. There is on the one hand an evolutionism, which believes in continuous progress, the climax of which is the Nietzschean *Übermensch*. It can be found, to cite but one author, in the science-fiction-like visions of the historian Yuval Hariri, according to whom humans will be able to reach immortality through technology becoming like God after hunger, war and diseases have been overcome[5]. Here man is part of a nature in constant evolution, which makes him godlike *à la longue*. It is amazing that despite ongoing wars and the Corona-pandemic the popularity of this world view remains. This reduction of humans to the natural pole may also take other forms. Thus, certain versions of animal ethics (also based on evolutionism) tend to downgrade humans seeing them as one animal among others, the line between humans and animals coming to be blurred completely. Surprisingly the renowned ethicist Martha Nussbaum takes this path in her newest book. Though the subtitle calls for responsible action of humans, it becomes unclear from where it is to be taken, when humans no longer have any special status, which makes them free and responsible agents[6]. Different forms of romantic or neo-romantic panentheism are a potent countercurrent against

[5] Y.N. Hariri, *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen*, C.H. Beck, München 2017 as well as other books by the same author.

[6] M. Nussbaum, *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*, Simon & Schuster, New York 2022.

modern rationalism, widespread in ecological movements, are not directed towards the future but rather cultivate a nostalgia for the past in which a holistic good life in agreement with nature was – according to their view – realized. Such a paradisiac life, however, never existed in human history, certainly not in ages past. Last but not least, there are trends of anti-humanism, which proclaim the end of the Anthropocene echoing Goethe's Faust where Mephistopheles states that «all that exists is worthy to perish» («denn alles was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht»). Such an (apocalyptic) despair combined with nihilism is deeply inhuman and certainly does not offer solutions for the future. All these anthropological concepts tend to replace reason with a sort of naturalistic one-sidedness (albeit in rather different ways). Their inherent determinism (be it optimistic or deeply pessimistic) leads to a mood of resignation, since it makes human action meaningless. All these concepts thus erode rather than strengthen human responsibility and undermine the human ability to take effective action so as to sustain and further life on the planet, that of more than 8 billion human beings as well as that of the animal species.

What is needed is the "imperative of responsibility"[7] as well as a cosmologically embedded anthropology which holds fast to humanistic beliefs and sees the human person as a responsible agent in interdependence with the non-human world. Traditions of Christian theology should be revived which have always been aware of this interdependence of all creation as a golden chain (*catena aurea*), one element being linked to the other. Humans are gifted with a special dignity as well as with a specific responsibility for all of creation (as also shown in the second creation narrative

[7] Thus, the English title of the classic by Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility In Search for the Ethics of a Technological Age,* Chicago University Press, Chicago 1984.

in *Genesis* 2:19f). The belief in human dignity, be it founded religiously or by immanent humanism, is in the view of the vastness of the universe, always a bold act of faith. However, it constitutes the basis of all culture as well as of effective action to overcome or at least mitigate the ecological disasters we face. It also requires the recognition of the limits of nature and a new concept of progress. As the Jesuit paleontologist, Pierre Teilhard de Chardin, once remarked: «Progress means to become more human, or it means nothing»[8].

2. An Ethics of Humility, Sufficiency and Gratitude

The ethics needed must have a cosmological base recognizing the factual interdependence of humans with all that exists or has been created. This requires a new sense of human humility, an enhanced understanding of material sufficiency, based not least on gratitude (from *gratia*, grace)[9]. In spite of their particular dignity, faculties and responsibility, humans are part of nature which has not been produced by humans, but is given to them. The *homo faber* of modernity has to recognize these limits and re-integrate himself/herself in the chain of all being, without negating his/her responsibility. At the same time, this requires a new sense of sufficiency. Doubtlessly, the richer part of humanity is overconsuming, thereby creating more ennui and dissatisfaction than joy and pleasure in rich societies. A loss of human measure with regard to material things is thus not only unjust, it also does not enhance human life. It is the sense of gratitude towards

[8] «Le *progrès – être plus*, *ou bien il ne signifie rien*» (Pierre Teilhard de Chardin, *Sur le Progrès*, cited in: Th. Broch, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin,* Grünewald, Mainz 1977, p. 322).

[9] More detailed in I.G. Gabriel, *Christian Reflections on the Environment*, in «Asian Horizons» 15 (2021), pp. 201-217.

all that is, nature, human beings and ultimately God (LS 76 et passim) as well as the acknowledgement of the sacredness of life that need to be at the basis for a lifestyle of sufficiency. One should not consume more than one can be grateful for; this could be a basic rule which can be experimentally tested. With food and drink this can be easily done, but also with other material and immaterial goods, we inherently know how much is enough. Economically speaking, material goods have a decreasing marginal utility. The tragedy of the present situation is that those who have not enough often become bitter and resentful, and those who have too much feel hollow, as happiness indices show[10].

3. "Listen to the Cry of the Earth and the Cry of the Poor": Themes for a Dialogue of Christians with the Left on Socio-Ecological Transformation

The reflections above show that we are all sitting in the same boat – our common home, the earth. The deep transformations required in our age are the only way to mitigate the socio-ecological damage. This requires everyone's close cooperation, intellectually as well as politically. It demands shared aims and perspectives, mainly a shared humanist perspective, which must include the ecological dimension as the major challenge specific to our age (it did not exist in antiquity or in the 19th century). To use Pope Francis's term: «We have to listen to the cry of the earth and to the cry of the poor» (LS 49 et passim).

[10] In detail: I. Gabriel, *Ökonomik - Theologie - Sozialethik. Divergenzen und Konvergenzen*, in I. Gabriel - P.G. Kirchschläger - R. Sturn (eds.), *Eine Wirtschaft, die Leben fördert. Wirtschafts- und unternehmensethische Reflexionen im Anschluss an Papst Franziskus,* Grünewald, Ostfildern 2017, pp. 23-50.

The belief in the dignity of each and every human being is universalist, e.g.: it is not to exclude anyone living on the planet. It requires engagement for the global common good to be put above national interests (LS 169; LD 68). This is the real challenge which must be a shared concern of Christians and the Left, combined with the search for just distribution including a focus on public goods not to be privatized. As the climate crisis shows climate to be a public good par excellence, so does the environment defy any idea of private property. One of the present problems is that these public goods have been gravely undervalued by neo-liberal concepts. The consequences of this are most grave for those who did not cause climate change and environmental damage (LD 31f). This also raises questions about retributive justice, e.g. about the repayment of "losses and damages" as stated at COP 28. Inner-worldly justice will – according to Christian faith, which here holds a rather realistic view – always be imperfect and cannot be realized in this world.

The encyclical LS concludes with a long chapter on dialogue including all possible actors: individuals (micro-level), NGO's, churches and religious communities as parts of civil society (meso-level) as well as politics (macro-level) and sees them as a sort of communicating pipes. It could be one aim of the dialogue to map out what possibilities and responsibilities each of these actors has with regard to socio-ecological transformations which are hardly ever uncontested but provoke fierce reactions, including strong pressure on the Pope (LD 4-19). How, for example, can individuals as well as organized groups influence weak national and international political actors (LS 54; 157) working towards a new multilateralism based on democratic decision making and sensibility for the weakest (LD 38f et passim)?

There are no easy solutions on how to safeguard nature and the lives of the more than 8 billion people, many of them li-

ving in highly precarious conditions. However, this challenge does not allow for despair or ideological "endisms", but requires ethical responsibility and actions built on previous social accomplishments (also exported globally!), creating ecological innovations, but also a change of life-styles based on a new sense of humility, sufficiency and gratitude. An attitude of hope that despite all evils believes in human capabilities, is needed for this and a motivating faith that the power of good is greater than that of evil: «We must not think that these efforts are not going to change the world. They benefit society, often unbeknown to us, for they call forth a goodness which, albeit unseen, inevitably tends to spread. Furthermore, such actions can restore our sense of self-esteem; they can enable us to live more fully and to feel that life on earth is worthwhile» (LS 212).

Inventions and actions of humans who see themselves as part of a nature which is not of their making are key to long term improvements. I want to finish with the words of Pope Francis at COP 28: «Let us once more recognize our limits, with humility and courage, as the sole path to a life of authentic fulfillment». This sums it up well.

Laudato si': An Anti-systemic Proposition
A Marxist Reading of Pope Francis's Encyclical

Michael Löwy
École des hautes études en sciences sociales de Paris

Pope Francis's "Ecological Encyclical" of 2015 was an event of planetary importance, religiously, ethically, socially and politically. Given the enormous influence of the Catholic Church, it is a crucial contribution to the development of a critical ecological consciousness. While it has been received with enthusiasm by genuine environmentalists, it has been met with concern and rejection by religious conservatives, representatives of capital and ideologues of "market ecology". It is a document of great richness and complexity, proposing a new interpretation of the Judeo-Christian tradition – breaking with the "Promethean dream of world domination" – and a critical reflection on the causes of the ecological crisis. In certain aspects, such as the inseparable association of the "cry of the earth" and the "cry of the poor", it is clear that liberation theology – in particular that of the eco-theologian Leonardo Boff – was one of its sources of inspiration. In many aspects, *Laudato si'* is more advanced, in ecological consciousness, than many Marxist political organizations...

In the brief notes that follow, I would like to emphasize, from a Marxist perspective, one aspect of the encyclical that explains the resistance it encountered in the economic and media establishment: its *anti-systemic character.*

For Pope Francis, ecological catastrophes and climate change are not solely the result of individual behaviour – although they play a role – but of «current patterns of production and consumption». Bergoglio is not a Marxist, and the word "capitalism" does not appear in the encyclical... But it is quite clear that for him the dramatic ecological problems of our time are the result of the gears of today's globalised economy - gears constituted by a global system, «a *structurally perverse* system of commercial and property relations» (Section 52 of the document. Emphasis added).

What, for Francis, are these "structurally perverse" characteristics? First and foremost, a system dominated by «the narrow interests of business» and «a questionable economic rationality», an instrumental rationality the sole objective of which is to maximise profits. Consequently,

> the principle of profit maximisation, which tends to isolate itself from all other considerations, is a conceptual distortion of the economy: if production increases, it matters little to produce at the expense of future resources or the well-being of the environment (195).

This distortion, this ethical and social perversity, is not more specific to one country than to another, but to a

> global system where priority tends to be given to speculation and the pursuit of financial gain, which fail to take the context into account, let alone the effects on human dignity and the natural environment. Here we see how environmental deterioration and human and ethical degradation are closely linked (56).

The obsession with unlimited growth, consumerism, technocracy, the absolute domination of finance and the deification

of the market are perverse features of the system. In a destructive logic, everything is reduced to the market and the «financial calculation of costs and benefits». However, it must be understood that, «the environment is one of those goods that market mechanisms are incapable of adequately defending or promoting» (190). The market is incapable of taking into account qualitative, ethical, social, human or natural values, i.e. «values that go beyond any calculation» (36).

The "absolute" power of speculative financial capital is an essential aspect of the system, as the recent banking crisis has shown. The encyclical's commentary is demystifying:

> To save the banks at all costs, making citizens pay the price, without a firm decision to review and reform the entire system, reaffirms an absolute domination of finance that has no future and can only generate new crises after a long, costly and apparent recovery. The financial crisis of 2007-2008 was an opportunity for the development of a new economy more attentive to ethical principles and in favour of a new regulation of speculative financial activity and fictitious wealth. But there was no reaction that led to a rethinking of the obsolete criteria that continue to rule the world (189).

This perverse dynamic of the global system that «continues to rule the world» is the reason for the failure of the World Summits on the Environment: «There are too many vested interests and it is too easy for economic interests to prevail over the common good and manipulate information to prevent their projects from being affected». As soon as the imperatives of the powerful economic groups predominate,

> [...] one can only expect some superficial declarations, isolated philanthropic actions and even some efforts to show

> some sensitivity towards the environment when, in reality, any attempt by social organisations to change things will be seen as a nuisance caused by romantic utopians or as an obstacle to be overcome (54).

In this context, the encyclical denounces the irresponsibility of those "in charge", i.e. the ruling elites, the oligarchies interested in preserving the system, in relation to the ecological crisis:

> Many of those who possess more resources and economic or political power seem mostly to be concerned with masking the problems or concealing their symptoms, simply making efforts to reduce some of the negative impacts of climate change. However, many of these symptoms indicate that such effects will continue to worsen if we continue with current models of production and consumption (26).

Faced with the dramatic destruction of the planet's ecological balance and the unprecedented threat posed by climate change, what do governments or the international representatives of the system (World Bank, IMF, etc.) propose? Their answer is the so-called "sustainable development", a concept whose content is increasingly empty, a veritable *flatus vocis* as the scholastics of the Middle Ages used to say. Francis is under no illusions about this technocratic mystification:

> […] talk of sustainable growth usually becomes a way of distracting attention and offering excuses. It absorbs the language and values of ecology into the categories of finance and technocracy, and the social and environmental responsibility of businesses often gets reduced to a series of marketing and image-enhancing measures (194).

The concrete measures proposed by the dominant techno-financial oligarchy, such as the so-called "carbon markets", are completely ineffective. The Pope's criticism of this false solution is one of the most important arguments of the encyclical. Referring to a resolution of the Bolivian Bishops' Conference, Bergoglio writes:

> The strategy of buying and selling "carbon credits" can lead to a new form of speculation which would not help reduce the emission of polluting gases worldwide. This system seems to provide a quick and easy solution under the guise of a certain commitment to the environment, but in no way does it allow for the radical change which present circumstances require. Rather, it may simply become a ploy which permits maintaining the excessive consumption of some countries and sectors (171).

Passages like this explain the lack of enthusiasm in "official" circles and among the supporters of "market ecology" (or "green capitalism") for *Laudato si'*...

By linking the ecological question to the social question, Francis insists on the need for drastic measures, i.e. profound changes to meet this double challenge. The main obstacle to this is the "perverse" nature of the system: «the same logic that prevents us from taking drastic decisions to reverse the trend of global warming is the same logic that prevents us from achieving the goal of eradicating poverty» (175).

While *Laudato si'*s diagnosis of the ecological crisis is impressively clear and coherent, the actions it proposes are more limited. It is true that many of its suggestions are useful and necessary, for example: «propose forms of cooperation or community organisation that defend the interests of small producers and preserve local ecosystems from depredation» (180). It is also

very significant that the encyclical recognises the need for the more developed societies

> to think of containing growth by setting some reasonable limits and even retracing our steps before it is too late», i.e. «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 (193).

But precisely what is missing are "drastic measures", such as those proposed by Naomi Klein in her latest book – *This changes everything* – to break with fossil fuels (coal, oil), before it is too late, by leaving them in the ground. We cannot change the perverse structures of the current mode of production and consumption without a set of anti-systemic initiatives that challenge private property, for example that of the big fossil fuel multinationals (BP, Shell, Total, etc.). It is true that the Pope speaks of the usefulness of «major strategies that effectively halt environmental degradation and inculcate a culture of respect that permeates the whole of society», but this strategic aspect is little developed in the encyclical.

Recognising that «the present world system is unsustainable», Bergoglio seeks a global alternative, which he calls an *integral ecology,* a change that,

> [...] cannot be limited to a series of urgent and partial responses to the growing problems of environmental degradation, depletion of natural resources and pollution. It must be a different perspective, a way of thinking, a policy, an educational programme, a way of life and a spirituality that embraces resistance to the advance of the technocratic paradigm (111).

But there are few concrete indications of the new economy and the new society that correspond to this integral ecology. One is not asking the Pope to adopt ecosocialism, but the alternative for the future remains somewhat abstract.

Pope Francis makes the "preferential option for the poor" of the Latin American churches his own. The encyclical states it clearly, as a planetary imperative:

> In the present condition of global society, where injustices abound and growing numbers of people are deprived of basic human rights and considered expendable, the principle of the common good immediately becomes, logically and inevitably, a summons to solidarity and a preferential option for the poorest of our brothers and sisters (158).

But in the encyclical, the poor do not appear as actors of their own emancipation, the most important project of liberation theology. The struggles of the poor, peasants and indigenous peoples to defend forests, water and land against multinationals and agricultural trade, and the role of social movements, which are precisely the main actors in the fight against climate change – Via Campesina, Climate Justice, the World Social Forum – are a social reality that does not appear much in *Laudato si'*.

However, it will be a central theme in the Pope's meetings with popular movements, the first in the history of the Church. At the meeting in Santa Cruz (Bolivia, July 2015) Francis declared:

> You, the lowly, the exploited, the poor and underprivileged, can do, and are doing, a lot. I would even say that the future of humanity is in great measure in your own hands, through your ability to organize and carry out creative alternatives, through your daily efforts to ensure the three "L's"... (labor, lodging, land) and through your proactive

> participation in the great processes of change on the national, regional and global levels. Don't lose heart! …you are the sowers of change.

Of course, as Bergoglio stresses in the encyclical, the task of the Church is not to take the place of political parties by proposing a programme of social change. With its anti-systemic diagnosis of the crisis, which inseparably links the social question and environmental protection, "the cry of the poor" and "the cry of the earth", *Laudato si'* is a precious and invaluable contribution to reflection and action to save nature and humanity from catastrophe.

It is up to us Marxists, Communists and ecosocialists to complete this diagnosis with radical proposals to change not only the dominant economic system, but also the perverse model of civilisation imposed globally by capitalism – proposals that include not only a concrete programme of ecological transition, but also a vision of another form of society, beyond the realm of money and commodities, founded on the values of freedom, solidarity, social justice and respect for nature.

Post-Scriptum

In his recent Apostolic Exhortation, *Laudate Deum* (2023), Pope Francis does not hide his anxiety about the dangers threatening our Common House: eight years after *Laudato si',* the situation has become worse. The world in which we live is collapsing and may be nearing the breaking point (1). The great economic powers are not interested in the climate crisis, but only in making the greatest profit possible at minimal cost, and in the shortest amount of time (13), with dramatic consequences for the environment. Despite the many negotiations and agreements,

global emissions continue to increase. Fossil fuels are not being abandoned, and the idea that all problems will be solved by new technical inventions is a form of «homicidal pragmatism» (55; 57). The mentality of maximum gain at minimal cost, disguised as reasonableness, progress and illusory promises, makes impossible any sincere concern for our Common House (31).

One cannot but agree with Pope Francis's anguished diagnosis. As Marxists we would only add that the mentality criticized is only the *subjective* expression of a *system,* whose perverse logic leads inexorably to catastrophe – unless a radical transformation takes place. But is it not Francis himself that speaks, in *Laudato si',* of a *perverse system*?

Crisi ambientale, crisi antropologica

Sergio Rondinara
Istituto Universitario Sophia

Le considerazioni che mi accingo a presentare prendono spunto dal terzo capitolo della *Laudato si'*, dal titolo *La radice umana della crisi ambientale*, il cui *incipit* afferma:

> A nulla ci servirà descrivere i sintomi, se non riconosciamo la radice umana dellacrisi ecologica. Vi è un modo di comprendere la vita e l'azione umana che è deviato e che contraddice la realtà fino al punto di rovinarla[1].

Parole chiare e forti quelle di papa Francesco che ricordano quanto nella ricerca delle cause della crisi ambientale il solo lavoro tecnico/scientifico sia vano se non ci si inoltra nella ricerca delle cause ultime che hanno le loro radici nel profondo della persona umana.

Con queste incisive quanto significative parole viene sottolineato il carattere antropico della crisi e allo stesso tempo la rilevanza antropologica che essa possiede e manifesta agli occhi di chi cerca di affrontare tale crisi andando oltre il dato tecnico/scientifico – senza però ignorarlo – per ricercarne le radici profonde. La crisi ambientale è il campanello d'allarme di una profonda crisi antropologica figlia di una precisa concezione che l'uomo moderno e contemporaneo ha di sé. Un uomo – e quindi

[1] Francesco, Lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2015, (LS) 101.

un'umanità – che nella ricerca della propria autorealizzazione si è conformata e identificata più all'*homo faber* che all'*homo sapiens*, e si è autonominata padrona assoluta del proprio destino e della natura.

La storia c'insegna che se nel recente passato il rapporto tra persona umana e natura è stato un rapporto equilibrato e spesso di collaborazione, basti pensare alla società agricola e contadina, oggi esso ha assunto una configurazione critica alla quale comunemente si dà il nome di crisi ambientale. Con questa espressione s'intende quel deterioramento del rapporto tra società umana ed ambiente naturale tipico dei paesi industrializzati, ma che ormai si sta estendendo ad ogni latitudine.

Vi sono altri aspetti del carattere antropologico della crisi ambientale che sono costantemente presenti nella lettera enciclica. La crisi antropologica viene intesa nel documento come insostenibilità ambientale, come ingiustizia sociale e decadimento della qualità della vita. Tutti aspetti questi che ritroviamo presenti in vari passi dell'enciclica e in particolare nella definizione del lemma "ecologia integrale".

La crisi ambientale dunque è crisi antropologica, ma in particolare possiamo dire che è crisi semantica, crisi di significati. L'uomo contemporaneo sta perdendo sempre più la sua capacità di riconoscere i significati e conseguentemente i valori che la natura possiede. Inoltre sta perdendo la capacità di dare significati durevoli alle cose del mondo naturale.

Da sempre, non solo gli antropologi ma anche i paleoantropologi hanno riconosciuto nell'homo sapiens una specie simbolica (*homo simbolicus*) capace cioè di *simbolizzazione*, di possedere la capacità di attribuire ad un segno, o a un oggetto, un significato e quindi un valore che va oltre il segno o l'oggetto stesso. La progressiva perdita di questa capacità dice la nostra povertà e conseguentemente le miserie della cultura che veicoliamo.

Da ciò si evince come un rapporto persona-natura rinnovato ed adeguato all'oggi passi necessariamente attraverso il recupero e l'acquisizione di nuovi significati della natura e delle relazioni che la legano a ciascuna persona.

Recuperare il significato delle relazioni che ci legano alla natura è una sfida culturale non irrilevante per l'uomo contemporaneo sia perché non ci sono risposte immediate, sia perché occorre intraprendere una ricerca a tutto campo che ci mostri la ricchezza semantica e assiologica dei termini "persona", "natura" e delle "relazioni" che intercorrono tra loro.

Una tale sfida, per la portata culturale che essa comporta, non può che essere articolata su vari livelli dell'agire umano. Ne presento quattro: livello antropologico culturale, livello del pensiero, livello etico e il livello dell'esperienza religiosa.

Questi quattro livelli sono altrettanti sentieri per il recupero dei significati che stiamo cercando e allo stesso tempo sono anche altrettanti momenti di un percorso educativo personale e sociale tutto da esplorare. Percorso educativo che dovrà tener conto necessariamente anche dell'ambito universitario oggi carente riguardo gli studi umanistici attinenti la sfera del mondo naturale. Penso a quanto dovrebbero essere rivalutate discipline umanistiche quali la *filosofia della natura*, trattata oggi un po' come una cenerentola nei programmi accademici.

1. Livello antropologico culturale

In questo ambito un primo aspetto è dato dalla nostra *presenza storica sul territorio*. Per una larga parte dell'umanità recuperare o acquisire nuovi significati per le relazioni che la legano alla natura vorrà dire recuperare sul proprio territorio quelle tradizioni che hanno culturalmente segnato il passato

delle generazioni che l'hanno preceduta per potervi riscoprire elementi vitali, quali atteggiamenti, comportamenti e forme educative di un rapporto con la natura ricco di significati.

Un passo di tale cammino potrebbe consistere nel recupero di quegli elementi vitali della civiltà agricola e contadina o ancor prima delle culture antiche che hanno preceduto con la loro presenza sul territorio le generazioni attuali e che nella loro ricchezza simbolica, sapienziale, religiosa e artistica ancora oggi possono esserci di luce per recuperare, all'interno di una società fortemente artificializzata, il significato delle relazioni che ci legano alla natura. La conoscenza di un mondo diverso da quello di oggi, ma realmente esistito può essere un importante ausilio per cogliere le carenze del nostro tempo. Senza distogliere lo sguardo dal futuro, sarà anche il passato a poter offrire questo tipo di conoscenza. Oggi più mai, qualunque gruppo umano se non è ancorato ad una tradizione culturale non sarà in grado di organizzarsi un futuro migliore.

Un secondo punto di cui tener conto è quello che riguarda l'importanza di quegli atteggiamenti pratici chiamati *stili di vita*. Essi sono già il frutto di aver recuperato alcuni significati della natura, ma allo stesso tempo, nella loro attuazione quotidiana, ci conducono ad un ulteriore acquisizione di tali significati.

Uno stile di vita è il risultato della nostra personale assunzione di responsabilità dinanzi alla crisi ambientale e si caratterizza per un particolare modo di organizzare la propria esistenza in maniera sobria e responsabile. Esso esprime un insieme di preferenze personali implementate nella prassi quotidiana al punto che sono un luogo dove la responsabilità e le scelte del singolo s'intrecciano con la vita sociale fino a toccare il livello delle istituzioni pubbliche.

Parlare di uno stile di vita responsabile, riguardo la crisi ambientale, implica necessariamente un riferimento al *mondo dei*

beni di cui gli uomini e donne delle società usufruiscono quotidianamente e che la pubblicità strumentalizza, inducendo in loro false esigenze per riempire e appagare la loro esistenza.

Per coloro che vivono immersi in una società dei consumi non è facile percepire quanto siano bombardati continuamente da stimoli per desiderare dei beni non tanto necessari o di prestigio, ma in realtà spesse volte dei beni futili, veri *status symbol* il più delle volte privi di ogni significato reale per l'esistenza di una persona.

Espressioni quali *essenzialità nei consumi*, *efficienza delle infrastrutture e della produzione dei beni*, *gratuità* e *sostenibilità sociale del lavoro* sono delle vere e proprie espressioni chiave per realizzare uno stile di vita responsabile riguardo le problematiche ambientali.

2. Livello del pensiero

Sul piano del pensiero se da un lato risulta necessaria la prosecuzione di quel percorso millenario sull'approfondimento del concetto di persona umana, dall'altro non può essere celata la necessità di riconfigurare il concetto di natura.

Questo perché la crisi ambientale ha le sue radici in alcune direttive dello spirito umano che hanno condotto la civiltà dell'Occidente a fare propri alcuni valori e categorie – trascurandone altri – e non si potrà avere un vero e autentico cambiamento se non riconfigurando questo quadro assiologico e categoriale.

Al centro di questa trasformazione dovrà certamente esserci il concetto "natura".

Essa non potrà essere più intesa come la sfera del non umano tipica del paradigma cartesiano oggi dominante in cui vige una

rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto, ma come totalità del mondo fisico includente anche gli esseri umani.

Tentativi a riguardo sono già stati avviati anche se non possiamo affermare che abbiano avuto il doveroso seguito[2].

Il fallimento tanto teoretico, quanto pratico sia del modello cartesiano di una giustapposizione separante tra persona e natura, sia del modello che li identifica – penso qui a quel ricorrente monismo ontologico che attraversa molto del pensiero ambientale contemporaneo –, impone oggi la messa a punto di un pensiero dialettico[3]. Pensiero dove vengano stabiliti legami di ricorsività tra il soggetto, l'oggetto e l'ambiente che li accoglie. Quindi relazioni di ricorsività tra i termini "persona", "natura", "ambiente" che esprimano un rapporto di mutua generazione e immanenza in modo tale che la ricchezza semantica di ciascun termine sia allo stesso tempo causa ed effetto dell'altro.

3. Livello etico

La consapevolezza che i danni inferti all'ambiente naturale minacciano sempre più le basi della vita stimola il formarsi di una coscienza morale sulla questione ambientale e spinge alla ricerca di principi etici basilari con i quali informare un personale e rinnovato rapporto con la natura. Ma anche in questo ambito, come nel livello del pensiero, si è chiamati a dei necessari e profondi cambiamenti.

[2] Cfr. E. Morin - A.B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994.

[3] Cfr. F. Ost, *Il giusto "milieu". Una concezione dialettica del rapporto uomo-natura*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 351-364.

Infatti, nel passato le conseguenze delle azioni su cui si misurava la responsabilità oggettiva delle scelte umane veniva esplicata in una scala spazio-temporale ridotta. Le azioni umane avevano incidenza soprattutto "qui" ed "ora". Ai giorni nostri, grazie allo sviluppo tecnologico, questa posizione è radicalmente mutata poiché l'agire umano sull'ambiente possiede un orizzonte spazio-temporale ampiamente dilatato. L'azione della singola persona può avere oggi ripercussioni in luoghi molto distanti da dove è stata compiuta e per una durata temporale così estesa che può andare anche ben oltre il corso di un'intera vita.

In altre parole nel complesso e frammentato panorama etico odierno la questione ambientale pone all'etica la sfida di andare oltre, senza però rinnegarli, i due presupposti fondamentali su cui essa si è articolata durante i secoli:

a. Mentre le etiche tradizionali sono giustamente centrate sul concetto di *persona umana*, sul suo *ethos* e sulla propria responsabilità, un'etica che consideri adeguatamente il rapporto persona-natura, deve necessariamente considerare allo stesso tempo sia la peculiarità dell'uomo che il valore della natura e l'inserimento umano in essa.
b. Mentre le etiche tradizionali considerano il rapporto tra gli uomini al momento viventi sulla Terra, un'etica ambientale deve necessariamente tener presente anche i doveri che le attuali generazioni debbono avere nei confronti di quelle future, nei confronti di chi non ha voce e quindi formulare le proprie considerazioni ben al di là del "qui" ed "ora".

Un ultimo aspetto non trascurabile per l'etica ambientale è se sia possibile per l'uomo contemporaneo uscire dall'antropocentrismo che lo anima, e cioè da quella concezione che lo vede come unico soggetto degno di considerazione morale. Se la ri-

sposta fosse affermativa occorrerebbe inoltre che i princìpi di tale etica indicassero anche le modalità per poter uscire dal suddetto quadro di riferimento.

4. Livello religioso

Parlando del livello religioso farò riferimento soltanto al momento cristiano.

L'interrogativo su come poter recuperare i significati – adeguati all'oggi – delle relazioni che ci legano alla natura sono una sfida per il cristiano che nella ricerca di un adeguato e rinnovato rapporto con la natura è chiamato a far diventare cultura anche quella componente del messaggio rivelato che riguarda il nostro rapporto con il mondo naturale. Oggi, come mai nel passato, la questione ambientale si presenta come un *locus* privilegiato dove la fede cristiana è direttamente interpellata e dove siamo invitati a dare le ragioni della nostra speranza (cfr. *1Pt* 3,15).

Nel contesto attuale tale fede è interpellata non tanto per una risposta apologetica a chi ha accusato il cristianesimo di essere la principale causa dell'attuale crisi ecologica[4], ma la fede è qui chiamata in causa poiché per il credente il pieno recupero semantico delle relazioni tra persona e natura implica la riscoperta della propria relazione con la natura alla luce di tutta la relazionalità presente nella creazione. Ciò può essere effettuato secondo la triplice prospettiva della temporalità: passato, presente e futuro; che nell'orizzonte della Rivelazione diventa: passato protologico, presente storico e futuro escatologico.

[4] Cfr. *Les accusateurs*, in C. de La Serre, *Les chrétiens sont-ils responsables de la crise écologique?*, Salvator, Parigi 2020, pp. 21-35.

Alla luce di questa triplice prospettiva si può ottenere una risemantizzazione dei termini "persona umana" e "natura", e conseguentemente una loro valorizzazione. Infatti, alla luce della fede:

1. può essere valorizzata appieno la *natura* poiché si riconosce che essa, in quanto creazione, ha un valore in sé indipendentemente da quello attribuitogli dall'uomo; inoltre si riconosce che nella natura c'è una manifestazione di Dio che è dono-di-Sé (*Rm* 1,20) e di essa se ne conosce il fine ultimo: essere la base fisica per i cieli nuovi e terra nuova profetizzati da Isaia e annunciati nell'Apocalisse (cfr. *Is* 66,22; *Rm* 8,22; *2 Pt* 3,13; *Ap* 21,1).
2. può essere valorizzata la *rete delle relazioni* che la lega a noi poiché si acquisisce la coscienza che siamo compagni di viaggio verso la ricapitolazione finale (*Ef* 1, 3-10) dove Dio sarà tutto in tutte le cose (*1Cor* 15,24-28).
3. può essere infine valorizzato il ruolo creativo che la *persona umana* ha nel condurre la natura a Dio poiché ella si auto-comprende come un mediatore capace di valorizzarla e guidarla verso una pienezza che ancora non possediamo e coinvolgerla nello sviluppo culturale dell'umanità attraverso il lavoro umano.

A questo punto però il pensiero cristiano è chiamato a fare un passo, è chiamato a ricollocare con chiarezza, alla luce di questa triplice valorizzazione e relativa semantizzazione, la propria posizione antropocentrica derivante dai testi genesiaci[5]. Una tale operazione avrebbe una grande portata culturale soprattutto in ambito etico dove oggi la miriade di dottrine sull'etica ambientale sono caratterizzate essenzialmente da impostazioni di fondo tra loro totalmente contrastanti.

[5] Cfr. *Gen* 1. In particolare *Gen* 1,27-28; 2,15.

Abbiamo la posizione *antropocentrica*, segnata fortemente dal liberalismo economico, che tende ad affermare la fondamentale differenza fra l'uomo e tutti gli elementi naturali che costituiscono il suo habitat. Alla base di questa posizione vi è il presupposto che la persona umana abbia un ruolo centrale all'interno del mondo naturale e quest'ultimo non possiede un proprio valore intrinseco, ma possiede solo il valore che la persona stessa gli conferisce.

La seconda impostazione, quella fisiocentrica – segnata dal variegato pensiero ambientalista –, afferma la preservazione della natura indipendentemente dagli interessi dell'uomo. Quest'ultimo, appartenendo anch'egli alla natura come qualunque altro elemento biotico, dovrebbe vivere in consonanza con essa uniformandosi alle sue leggi.

Ora, come si è detto, il pensiero cristiano è invitato a ridefinire il carattere dell'antropocentrismo dei testi del Genesi. Il che equivale a chiedersi: «quale antropocentrismo per le proprie scelte etiche in ambito ambientale?».

La risposta non può che essere trovata alla luce dell'evento Cristo, cuore dell'antropologia cristiana. Sarà questo evento a stagliare la specificità dell'etica cristiana riguardo alla realtà naturale. L'evento Cristo realizza una trasformazione radicale della persona umana poiché come afferma l'apostolo Paolo nella *Seconda Corinzi* «Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate»[6]. Essa è dunque una *creatura nuova*, non soltanto perché riscattata dalla situazione di non-amore in cui il peccato l'aveva relegata, ma perché *l'agápe* stessa del Padre (cioè l'Amore stesso con il quale il Padre ama il Figlio) è stato riversato nel suo cuore, ora abita in lui[7], è lo ricolma dello Spirito stesso di Dio.

[6] *2Cor* 5,17.
[7] Cfr. *Rm* 5,5

Nell'incontro con Gesù si diventa realmente *figli nel Figlio*, veniamo coinvolti nella stessa Vita di Dio, al punto che in noi abita lo Spirito di Dio che grida «*Abbà*, Padre»[8].

Incorporati in Gesù e ricolmi del suo Amore ci scopriamo legati fra noi da un profondo vincolo d'unità, ci scopriamo "uno" fra noi in quanto siamo «una sola persona in Cristo Gesù»[9]. Non siamo più degli individui ripiegati sulle anguste dimensioni della nostra esistenza, ma aperti sull'Io di Gesù, ci apriamo anche su tutti gli uomini e le donne, siamo, come ha scritto Cirillo di Gerusalemme[10], *consanguinei* e *concorporei* con Gesù e fra noi.

Diventiamo così lievito d'unità per l'intera creazione (umana e non), diventiamo persone che:

- compongono in unità non soltanto la propria dimensione interiore e le varie espressioni della vita umana (socialità, politica, scienze, economia) ma anche i popoli e le culture;
- preparano con il loro agire, attraverso il proprio lavoro, attraverso la manipolazione della materia il compimento del cosmo[11].

È questo il tipo di persona umana, nuova creatura, che determina il tipo di antropocentrismo dell'etica cristiana, un *antropocentrismo cristico, un antropocentrismo oblativo* il cui peso ontologico con grandissima difficoltà riesce a star dentro alle classificazioni fenomeniche delle attuali analisi filosofiche o sociologiche. Nel rapporto con la natura c'è dunque una persona umana che nel realizzare il dono-di-sé diventa sempre più se stessa in quanto vive come figlio di Dio, vive in piena reciprocità

[8] Cfr. *Rm* 8,15; *Gal* 4,6.
[9] *Gal* 3,28.
[10] Cirillo di Gerusalemme, *Cat. Myst.* 4,3; PG 33,1100.
[11] Cfr. *Rm* 8,19-21.

con i suoi simili al punto da essere con loro «un cuore e un'anima sola»[12], e vive trascinando l'umanità e il mondo naturale verso la Vita stessa di Dio. Nell'*antropocentrismo oblativo* vengono salvaguardate le peculiarità della persona umana senza che essa degeneri in un'autocomprensione ipertrofica del proprio "io" e delle proprie capacità ma fonda in ciascuno e nella società una cultura del dar-si, del dare se stesso.

Ma occorre che tutto ciò venga calato nell'oggi, s'inveri nella storia dei nostri giorni e ciò richiede una conversione ecologica come ci ricorda Papa Francesco[13].

5. Conclusioni

La sfida lanciata dalla crisi ambientale esige e sollecita essa stessa un modello antropologico (una figura di uomo e di donna, un tipo di persona) – per gran parte oggi ancora inedito – in cui la persona umana si autocomprenda né come dominatore secondo la prospettiva antropocentrica, né come un comune elemento biotico secondo la prospettiva fisiocentrica, ma come un soggetto cosciente e responsabile che è parte della natura ma che nel suo trascenderla si realizza esistenzialmente nel suo dar-si, nell'attuare cioè il dono-di-sé ai suoi simili e alla realtà naturale di cui anch'egli fa parte. Quindi un modello antropologico in cui si passi da un'ottica prevalentemente individuale ad un'ottica di comune-unione, da un'ottica di gruppo limitato ad un'ottica di famiglia umana globale.

E qui ogni autentica tradizione religiosa o culturale è chiamata a dare il proprio contributo.

[12] *At* 4,32.
[13] LS 217.

Ecospiritual (Il)Literacy – a Challenge for Christian Communities

Julia Blanc
University of Passau (Germany)

How do we speak about things, if we do not know the appropriate words? Can we "see" things that we do not have words for? Is it possible to "feel" something and include it in our daily life, without being able to name it?

These rather philosophical questions might be seen as the questions "behind" the aspects presented here of the empirical research conducted between 2018 and 2020 in four cities in German speaking Switzerland and Germany[1]. While the main-focus of the study was on the ecological transition of mid-size cities with between 50 and 100 thousand inhabitants and the role religion plays in it, the focus of this contribution is on the individual background and spiritual reasoning of the actors. Forty-four guideline interviews were conducted with representatives of religious communities or umbrella organizations – including Catholic, Reformed, Evangelical Lutheran, other Christian (Evangelical Free Church, Old Catholics, Jehovah's Witnesses), Muslim, Jewish, Buddhist and Hindu communities. In addition, 24 interviews with people involved in the environmental sector (municipal employees, conservationists, climate activists, etc.)

[1] [https://greenreligion.theologie.unibas.ch/en/urban-green-religions/], 3/8/2024.

were conducted. The interviews provide an overview of what is happening in Germany and Switzerland in ecologically open-minded, medium-sized cities with regard to sustainable change. Due to their semi-structured conception, they offer a path to the conversation and permit a certain comparison; nevertheless, there is also space for individual associations, digressions and highlights. This "space" is especially important, when the issue treated becomes more personal – one might even say intimate. And this is undoubtedly the case for religious and even for more spiritual matters in the European context nowadays, especially for members of classical/typical/standard congregations who hesitate to share their "feelings".

Following the path of the "greening of religions" – discourse in the field of religious studies[2], as well as the potential of the Catholic Church for a smooth ecological transition[3] declared more than 20 years ago, one would think that the Christian way of seeing and explaining the world should have reached a certain influence by now.

Even today however, after decades (e.g. Pierre Teilhard de Chardin) – one might even speak of centuries (Hildegard from Bingen) – of scientific Christian-theological analyses

[2] M.E. Tucker, *World Religions, the Earth Charter, and Sustainability*, in «Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology», 12 (2/2008), pp. 115-128; Id., *Religion and Ecology. Survey of the field*, in R.S. Gottlieb (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology,* Oxford University Press, Oxford UK 2006; pp. 398-418.; M.E. Tucker - J. Grim, *Introduction. The Emerging Alliance of World Religions and Ecology*, in «Daedalus», 130 (4/2001), pp. 1-22; as well as the whole "Religions of the World and Ecology Book Series"; Bron Taylor deepened the issue through publishing the Encyclopedia of Religion and Nature (2005).

[3] G. Gardner, *Invoking the Spirit. Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World*, Worldwatch Institute, Danvers MA 2002; G. Gardner, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, in *A Worldwatch Institute Report on Progress toward a Sustainable Society*, New York 2003, pp. 152-175.

(at least to a certain degree, in a not very impactful niche) of the interconnectedness of these fields, neither the broad public nor the conditionally interested professionals have developed a standard of how to speak about the religious value of nature, the holiness of what is "beneath us" or the spiritual implication of being within a world full of being.

All interviewees pointed out that the environment is an important area in their religion and that there are corresponding principles of faith (e.g. theologies, guiding principles). Some emphasized that they also actively communicate these values to their followers, for example in religious education or as part of religious celebrations. Public commitment to the environment was also mentioned, for example through participation in rallies ("Fridays for Future"), statements in the media or even active lobbying[4].

This commitment, however, is driven less by local communities and more, if at all, by religious umbrella organizations or Faith Based Organizations. Christian organizations in particular are active in this area, but other religious traditions are also involved. For example, VIOZ (Association of Islamic Organizations in Zurich) published an environmental brochure entitled "Environmental Protection and Sustainability in Islam".

Other projects with the aim of promoting ecological sustainability were mentioned in the interviews. Beneath the "green rooster", a very prominent eco-label in Germany and Switzerland, many more small-scale projects might be cited. They range from the introduction of a waste separation system, the purchase and consumption of sustainable food, the commitment to preserving biodiversity, to the energy-efficient use of technical equipment and structural measures (optimization of heating, insulation, lighting) to make buildings more sustainable.

[4] E.g. in the corporate responsibility initiative in Switzerland in 2020, see [https://konzernverantwortung.ch/], 3/8/2024.

In addition to these rather practical behavioral adaptations however, the question remains as to what is specific to Christian or Catholic communities. After all, all the "ecologizations" listed so far are (or should be) ultimately valid for all actors in the public sphere. In other words, there is no reason why one part of society should not pursue them – and the big Christian Churches – the Catholic and the Protestant Church in Germany and the Catholic and the Reformed Church in Switzerland – (still) identify themselves as active parts of the society as "Volkskirchen".

The interviews show that the research on the "Greening of Religions", which originated mainly in North America, cannot be transferred to European circumstances without comment. The central "point of difference" is that in the American context, most people are either ecologists or Christians (especially Catholics). It is very rare to find people engaged in both[5]. This is especially valid, as the field of ecology became more and more "left" during the last decades, whereas Christian Communities (and once more Catholic communities in particular) have become more and more conservative (and politically speaking, right) in North America. In Europe, on the contrary, especially in the middle-European German speaking context in focus here, people from the peace-movement (which was closely linked to the ecological movement) during the 1980s, are still present as well as charity workers or employed professionals in the pastoral context.

In the remainder of this article, I would therefore like to focus on the more "exclusive" or "typical" aspects of church(es), those in which the church(es) can, at least theoretically, be said to

[5] C.B. Dohe, *"What does religion have to do with nature conservation?" Investigating the Tensions in an Interreligious Nature Conservation Project in Germany*, in J. Köhrsen - J. Blanc - F. Huber (eds.), *Religious Environmental Activism. Emerging Tensions and Conflicts in Earth Stewardship*, Routledge, Abington 2023, pp. 176-197.

be particularly competent – the area of spiritual education. After all, this is also what most people link it to: theological reflection in the ecological field might be: "we should care for the creation, because God made it" or, if you want, a more Franciscan or Hildegardian approach: "I praise God via the creation". Other scientifically developed concepts cover an option for the poor and vulnerable, that includes the "beneath us" or the concept of a contract made between God and Noah after leaving the ark.

For this very reason, a closer look is taken at the eco-spiritualities of Christians in German speaking countries: It turns out that experiences of the holiness of nature are hardly interpreted by the interview partners with their "learned" religious patterns nor are they integrated into Christian concepts. Rather, there is a religious speechlessness in the faith-based communication of nature-related content.

A local politician (with a clearly Catholic background – his father was a priest and he is in the Christian party) presents his view of nature as follows:

> Well, I would say the most beautiful church and the most beautiful temple there is, that's nature, yes. It's the forests, it's the mountains. I lived in the Himalayas for a short time a long time ago, yes, with my ex-wife. And anyone who has ever experienced this kind of landscape, yes, in its magnificence, can only freeze, yes. And then you also feel / Once you've put it into perspective / When you stand in front of a Dhaulagiri, 8,000 meters high. Then you somehow know how small you are [...]. (Interview 36, 12.11.2019)

The person working at the district environmental office also uses a very spiritual language - even if she qualifies herself as a

very rational person:

> That's why nature, when you look at it all in this way, how it all works and that it works and how it works out, it's somewhere inconceivable for us, for me as a living person, why it all works so wonderfully all the time. Even the birth of a child. It's highly complex for me and yet most children are healthy. But why? (laughs) That sounds stupid, but for me it's also nature, for example. It's a miracle. (Interview 33, 11.11.2019)

Among the 68 interviews, there is only one interviewee, who clearly names the struggle to integrate the spirituality of creation into the concept his community follows:

> Well, let's start like this [...]. I am a Christian because of Christ. And not because of the climate, cars or diesel. And this foundation must exist. So, whether someone is a Christian is not decided by [...] secondary issues. [...] So whether someone feels they belong to us, they have to have a basis of faith and that doesn't include the issue of preserving creation. What is included is the belief in the triune God, who is the creator of the world. So, in this respect, there is also a commitment to this creation that makes us responsible. (Interview 21, 20.2.2020)

This interviewee, however, is not in the focus of this text as he is a representative of the Evangelical Church – he is nevertheless essential as he represents in a quasi-perfect way the struggle that theological argumentation has to deal with today in the course of self-assurance.

These interviews with people who identify themselves as Christians and who can build upon a certain degree of knowledge in the field of ecology nevertheless struggle to bring theological

reflections and personal "feelings" together. Since they might be characterized by using theological/religious vocabulary in other areas, it is reasonable to assume that they are not fundamentally opposed to a connection between religion and theology on the one hand and ecology on the other. Rather, they never seem to have internalized the fact that "non-human" areas can also be explained by and with theological patterns of interpretation.

This is why in the remainder of this text, potential ways, in which the ability to frame experiences of nature/"beneath us" in a theological and therefore Christian spiritual manner can be improved:

- Religious actors might focus on a more religious way of speaking when addressing environmental issues: the aim of their speech cannot, should not and need not be to simply repeat natural scientific findings. Rather, the aim is to situate these (generally) known facts on a broader level and thus make a genuinely new contribution.
- Religious actors, especially those on a higher hierarchical level who are responsible for publications such as communications of the Bishops' conference or the EKD/reformed Church might pay attention to not only use those religious patterns as a decorative supplement in the introduction and the conclusion but rather to align their entire publication with it.
- These religious contents might also, but absolutely not exclusively, be addressed to the youth (Scouts). Contrary to this quite conscious generation, these issues must be addressed above all to those who, due to their cultural and life situation (cfr. sinus milieus), have had few or hardly any points of contact to date. With relatively little effort, much more can be achieved here than with many

of the young people who are already very interested in ecology.

If one considers the fundamental change that goes hand in hand with the starting points listed above, it is probably more appropriate to speak of a cultural revolution than a simple improvement of Christian/Catholic Teaching. The challenge is to include the "beneath us" in a much more general, broad and self-evident way in every single proclamation – be it an explicitly ecological one or any other.

The Challenge of Planetary Fraternity

Ecclesial Impulses towards a Sustainable World

Jochen Ostheimer
University of Augsburg

1. The Catholic Church as a Change Agent

The context of our considerations is the global environmental changes which can be summarised under the term *Anthropocene*. The Christian gospel proclaims life in abundance (Jn 10:10). This very promise is threatened by these changes. Therefore, active participation in the sustainable transformation of society is an integral part of Christian belief.

In promoting social change, the Catholic Church can operate as a multi-layer actor, i.e., at different spatial, hierarchical or thematic levels. To illustrate this, some best-practice examples, mostly from German-speaking countries, are presented.

In addition to all the important and useful practical improvements that these activities bring, my considerations centre on the fact that they all touch on worldview. This is of central importance for cultural change. The modern view of the world and humanity, which has enabled substantial progress in recent centuries, needs to be reorientated in the face of global change.

2. Social Change: a Multi-level Approach

In order to better understand the manifold ecclesial activities, I will first present a scheme for conceptualising sociocultural change[1]. Social transformation processes take place on three different but interconnected levels. The central level is the "regime level" or the "sociotechnical order", which is our "everyday life". It encompasses the sociocultural practices, habits and institutions, juridical and technical norms, economic relationships, or infrastructure. It is embedded in a larger "sociotechnical landscape" which is shaped by fundamental political, economic, cultural and ideological patterns like democracy, legal constitutions, the free market economy, individualism or the modern world view. Sociocultural change usually begins in "niches", or protected spaces in which technical, cultural or economic innovations can arise.

Three factors are favourable for lasting change: first, external pressure which opens up a window of opportunity. The current exceeding of the "planetary boundaries" creates such a situation[2]. This natural pressure is transformed into social pressure, expressed not only by environmentalist groups, but also by directly affected economic actors like farmers, fishers, or large

[1] Cfr. F. Geels - J. Schot, *Typology of sociotechnical transition pathways*, in «Research Policy» 36 (3), 2007, pp. 399-417; E. Ostrom, *Handeln statt Warten: Ein mehrstufiger Ansatz zur Bewältigung des Klimaproblems*, in «Leviathan» (39), 2011, pp. 267-278; J. Ostheimer, *Das Klimaschutz-Trilemma – Akteure, Pflichten und Handlungschancen aus transformationstheoretischer Perspektive*, in M. Maring (ed.), *Vom Praktisch-Werden der Ethik in interdisziplinärer Sicht: Ansätze und Beispiele der Institutionalisierung, Konkretisierung und Implementierung der Ethik*, KIT, Karlsruhe 2015, pp. 255-280.

[2] Cfr. W. Steffen et al., *Planetary boundaries. Guiding human development on a changing planet*, in «Science» (347), 2015, doi: 10.1126/science.1259855.

food companies. This in turn engenders a change in mentality, which can be the basis for further transformation programmes. A second factor is pioneers who try out new techniques, machines or practices. A great transformation cannot be planned from the top down in a sociotechnical manner. Instead, it must be test-driven by pioneers who simply do "business unusual". A third building block for success is a general public that is willing to accept the changes in everyday life, a mediopassive dynamic which manifests itself for example as public trust[3].

3. The Catholic Church–A Change Agent: Potential on Different Levels

In the Catholic Church as a community of interconnected agents of change, one can find several activities that in their particular niche address the issue of global change. They touch social fields of action, working groups and networks, papal circulars, programmes, or spiritually shaped times. They might be classified as ideological, organizational, and practical, as the following four examples will illustrate[4].

3.1 Environmental Commissioners and Their Networks

The emergence of environmental engagement is largely a result of the existence of religious One World Groups since the 1970s. In this context, the Diocese of Linz in Austria founded the first working group for environmental issues in 1991. Nine

[3] Cfr. C. Holling, *Engineering Resilience versus Ecological Resilience*, in P. Schulze (ed.), *Engineering within Ecological Constraints*, National Academy Press, Washington 1996, pp. 31-43, p. 42.

[4] Cfr. J. Ostheimer - J. Blanc, *Challenging the levels: The Catholic Church as a multi-level actor in the transition to a climate-compatible society*, in «Sustainability» 13 (7), 2021, 3770.

years later, there were environmental commissioners in every Austrian diocese. They joined in forming a conference that sought ecumenical exchange with partner organizations. Protestant and Catholic dioceses in Germany work in a similar way. The environmental commissioners have an official position in the diocesan administration, are advisors for the parishes and network with non-church groups. Yet, despite their social significance and their widely recognized theological relevance, these positions are usually quite limited in their resources, their scope and their ecological impact.

At the second European Ecological Assembly in Graz in 1997, the European Christian Environmental Network (ECEN) was founded as an umbrella organization[5]. It coordinates the cooperation of ecclesial work in the ecological field on the European level in accordance with the principle of subsidiarity. ECEN as a spatially superordinate body has the task of coordination but should not and cannot replace or steer the work at the grassroots. The example of ECEN gives a good insight into the multi-level approach. This European network is a niche, not in spatial or geographical terms, but because of its thematic and social limitations: only environmental issues, only officially assigned persons.

3.2 Car Fasting: A Programme for Ecological Contemplation

Catholic dioceses and Protestant regional churches in Austria, Germany and Luxembourg have been calling for car fasting during Lent for over 20 years[6]. It re-interprets this traditional time of spiritual recollection and temporary changes in habits and perspectives in an ecological way.

The initiative which receives support from nature conservation associations, traffic clubs, public traffic associations,

[5] [http://ecen.org].
[6] [https://www.autofasten.at].

municipal networks, and political actors is open to, and directed at, society in general in addition to church members. Spiritual practices like prayers, educational measures and political appeals come as a plus. The Christian responsibility for creation and society provides the background and motivation for the project. Yet, some official programmes have been stopped for financial reasons.

3.3 "Buying for the Future": Church Procurement

The Churches are major consumers. In Germany, the procurement volume of parishes, administrations, charitable and educational institutions like hospitals, retirement homes or kindergartens totals an amount in the high double-digit billion range each year. In order to ensure that procurement is sustainable, several regional Caritas and Diakonie associations and church communities in Germany joined forces in 2008 to form the initiative "Buying for the Future" ("Zukunft einkaufen")[7]. This enabled them to pool their market power and to sustain their relationship with regional producers. At the same time, internal learning and development processes were initiated that not only cover organisational aspects, but also motivation, values and visions as central topics.

The pilot project has now developed into a nationwide network that also radiates into neighbouring countries. The initiative is motivated by the core Christian values of caring for creation and justice, as well as by the concern for the credibility of the church as an actor in civil society.

3.4 Education for Sustainable Development

An important field of activities is the Catholic Church's engagement in education. It covers church-supported kindergartens

[7] [http://www.zukunft-einkaufen.de].

and schools, religious education at state schools, informal education in youth groups as well as the broad field of extra-curricular adult education. For some years now, the number of courses with an ecological focus has been increasing significantly, since 2015 strongly supported by the encyclical letter *Laudato si'*[8]. Some, such as lectures and seminars, are cognitive in nature; others, like spiritual hikes and mountain tours, appeal to experience; and yet others like "climate cooking courses" focus on practical skills for a sustainable lifestyle.

Particularly successful is the programme "Living a life suitable for our grandchildren" ("*Enkeltauglich leben*"), in which people try out lifestyle changes in a playful way with future generations in mind[9]. The courses met with an increasing resonance, which in turn led to a stabilization and expansion of this offer and the creation of a larger network.

4. The Catholic Church's Potential to Promote Social Change

As these examples show, the Catholic Church supports sustainable development with many initiatives and in many places. Its potential to contribute to social change can be systematically summarized by the following five interrelated aspects which can also be found in different forms in other religious communities[10]:

[8] Cfr. S. Birkel, *Die Sorge für das gemeinsame Haus. Herausforderungen für die Religionspädagogik durch die Mitwelt-Enzyklika Laudato si'*, in «Religiöse Beiträge» (75), 2016, pp. 5-13; cfr. also F. Gulde, *Die Welt, in der wir leben. Über die Notwendigkeit eines christlich motivierten Engagements für eine gerechte Welt*, in «Erwachsenenbildung» (63), 2017, pp. 12-14.

[9] [https://www.enkeltauglich-leben.org].

[10] Cfr. G.T. Gardner, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World. In State of the world 2003. A Worldwatch Institute report on progress*

1. The Catholic Church combines its universality and globalism with the fact that it is rooted in localities. It is the community of the local communities of believers.
2. It has community-building effects. Members seem not to be strangers to one another. The Church can foster an attitude of international and intergenerational solidarity that is based on spiritual and emotional effects and thus can influence people's actions much more strongly than rational calculations could.
3. It is not only the faithful as individuals, but also various ecclesiastical organizations like parishes, dioceses, orders or welfare organizations that can have an influence on sustainability.
4. The Church as an agent of change can rely on its multidimensional approach. It addresses the cognitive, spiritual, emotional, social and attitudinal dimensions, e.g., in religious services, rituals, prayers or narratives.
5. The Church, like any major religion, offers an all-encompassing worldview. It proposes sound attempts at understanding the meaning of life. It interrogates humanity's role in the era of the Anthropocene.

5. Working on the Worldview: a world of Siblings

I want to stress the last aspect – and in doing so, address *Laudato si'*.

The Anthropocene as a new epoch needs a new, fitting world-view. Such an all-encompassing view, which assigns man a place in the cosmos, cannot be outlined in a single sketch. It

toward a sustainable society, edited by Worldwatch Institute, Norton, New York 2003, pp. 152-175.

requires a broad development process in which new ideas are expressed and discussed. Religions are experts on worldviews and should therefore actively participate in this process. At the same time, they face the opportunity to accommodate their traditions. Pope Francis's letter *Laudato si'*[11] is a good example of both.

It was the first papal encyclical to address global ecological degradation as violence against non-human creatures and a social sin against the poor and future generations. Insofar as it addresses a new theme and tries out new patterns of thought within the papal writings, it is a pioneer work. In doing so, it builds upon the manifold practical movements, as well as the more theoretical debates on ecological issues that have been taking place for decades in the Church. A particular strength of the encyclical is the attitude of opening up new horizons instead of prescribing positions. It provides a variety of impulses for developing individual behaviour and social institutions. It links the individual and the collective dimension, the level of virtue and the level of structures. In order to connect with various actors and discourses, it must resonate with people and be integrated into church structures and programmes. While resonance is high, the reorganisation of institutions, buildings and ideas is only just beginning.

I want to focus on the last aspect: the ideas. From a Christian perspective, the world was created by God. While in earlier times human self-understanding as steward may have been appropriate, global change calls for a new model. This could be the vision of human and non-human creatures as siblings. It is proposed in *Laudato si'* and in St. Francis's *Canticle of the Sun*, but also in other ecological literature. In contrast to the well-

[11] Cfr. Francis, encyclical letter, *Laudato si' on Care for Our Common Home*, 2015, [http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html].

established ethical notions of right or utility, fraternity or kinship has an emotional basis. It implies a fundamental equality which allows for a wide range of diversity and even hierarchy. It combines rivalry with sympathy, autonomy with solidarity, pride with humility and gratitude.

This idea is just a sketch and needs a throughgoing elaboration. But it is a beginning. The vision of planetary fraternity could be a productive starting point for reorienting culture together.

Flowing Interconnectedness and the Challenge to Ground Intrinsic Values in Nature

Ivo Frankenreiter
Ludwig Maximilian University of Munich

1. Picking up the Threads

This contribution aims to build upon the former two contributions of this book and to deepen their theological reflection[1]. Julia Blanc shared some empirical insights into the problem of the religious speechlessness of Church actors with regard to their faith based environmental action. This invoked the call to find new ways to speak about the environment as creation in order to strengthen those religious motivations. Jochen Ostheimer brought us up to the institutional level, where we see the Churches as multi-level change agents, whose potential for a social ecological transformation seems nevertheless to be in part a sleeping one. To change that, he emphasized the possible contribution for acknowledging creation as a world of siblings, thus bringing together institutional, spiritual and relational aspects into a hopefully transformative synthesis.

[1] See above: J. Blanc, *Ecospiritual (Il)Literacy – a Challenge for Christian Communities* (pp. 51-58) and J. Ostheimer, *The Challenge of Planetary Fraternity. Ecclesial Impulses towards a Sustainable World* (pp. 59-67).

The question left open at this point concerns the conceptual framework needed to bring those different aspects together without getting stuck in a mere mixture of moral appeals and well-meaning wishes: How can we deepen the theological reflection on such a religious worldview of planetary fraternity? And how can we do so especially with regard to the encyclical, *Laudato si'*, where a lot of those ideas are preconceived in the vision of ecological interconnectedness, but somehow seem to remain unconnected among themselves?

To draw out a response to these questions, my thesis is that process ontology in the tradition of Alfred N. Whitehead proposes a promising framework, namely a form of thinking the world as a) essentially connected and b) in all its actual parts intrinsically valuable.

To explore this further, I will proceed in four steps. The first is a brief sketch of Whitehead's philosophy, just enough to be working with it later on. The second step moves towards the encyclical, *Laudato si',* and highlights three conceptual challenges within the normative claims made in the encyclical. To gain more background for resolving them, the third step takes a look at the core intuitions of thinking in polarities, which Massimo Borghesi established in the spiritual and philosophical background of Pope Francis himself. The final step aims to show how process ontology provides a conceptual framework, which coherently backs up the values within the normative tensions in *Laudato si'*.

2. The World with Whitehead: An Organic Process of Experience

Since familiarity with Whitehead's philosophy can hardly be presupposed and since the main focus of this contribution lies in *Laudato si'*, we can restrict this introduction to some core ideas, which come together in the following quote: «The final facts are, all alike, actual entities; and these actual entities are drops of experience, complex and interdependent»[2].

The first part shows that Whitehead proposes a scheme of philosophical atomism: there are final facts of existence, there is no infinite regress, which would undermine any endeavor to rationally speak about ontology. These are what Whitehead calls *actual entities*. So far, he is quite in line with a lot of traditional Western metaphysics. The specialty comes in the second part of the quote, when those actual entities are conceived as *drops of experience:* no isolated, constant, self-identical substance, but drop-like *events* of experience. The actual entity experiences something else, namely other, past actual entities. And since there would be no experience without that which is being experienced, those *drops* are interdependent and complex.

The scheme Whitehead develops from thereon is thus a fundamentally *relational* ontology. Each actual entity is internally related to what is experienced: *it would not be the same actual entity,* if the experience were different, so *relation* can no longer be seen as a merely secondary category[3].

The second implication in the quote above is the process notion of *intrinsic values:* each actual entity experiences the realization of a hitherto unrealized possibility. The event of realizing

[2] A.N. Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, London - New York 1978, p. 18.

[3] Cfr. *ibid.*, pp. 44; 58-59.

this possibility *as* a drop of this exact experience *is* the event of this actual entity. Since such an event is in itself a process with a beginning, a certain duration and an end, after which its own present becomes the past of future events, Whitehead calls this realization the "satisfaction" of its own becoming[4].

What I hope becomes clear even in this short glimpse into Whitehead's philosophy, is that it provides an ontological scheme where everything is indeed even internally connected and where at the same time we gain an ontologically grounded notion of the intrinsic value each related actual entity has for and in itself. With those ideas in mind, we can move forward to the encyclical *Laudato si'*.

3. Conceptual Challenges within the Normative Claims of *Laudato si'*

Pope Francis's 2015 encyclical has provided all Catholic engagement towards a Christian environmental and social ethics of creation with a new groundwork of papal authority. The focus on what I call "conceptual challenges" is therefore not to be understood as a rejection of the encyclical itself, but rather aims to undergird its positions by strengthening the philosophical and theological framework that can be applied for the conceptual contents of its arguments. My core question in this regard is, whether the positions of *Laudato si'* might be undermined by putting forward a juxtaposition of normative claims, which may seem incoherent or even contradictory to each other, thereby restricting its persuasive potential to the personal authority of the Pope. To gain a concrete idea of these issues, I want to

[4] Cfr. D.R. Griffin, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2007, pp. 74-75.

point out three such pairs of normative claims with questionable compatibility.

1) On several occasions, the encyclical emphasizes that all creatures have value in themselves, not only humans. Yet, at the same time, it upholds the special position of humans as the image of God, without an explanation for how this special value of humans translates in relation to the general or common value of all creatures[5].

2) With regard to our human behavior towards other creatures, the encyclical claims that we have to respect them for their own intrinsic value as opposed to seeing them only for the instrumental value they might have for our own interests. While this appears to be a necessary implication of the value they have in themselves – a value being something that matters and thus has to be respected – it also seems to be somewhat at odds with the claim that we should respect other creatures essentially because God loves them[6]. If this second part is stressed, we have to pay our due respect to God and, mediated by that, respect what he loves. While there is hardly anything to be said against that within a Christian perspective, it does render the intrinsic value of all creatures somewhat unnecessary or redundant with regard to environmental ethics.

3) To encompass these different claims, *Laudato si'* introduces "integral ecology" as its new framework, in descriptive terms listening to contemporary science as well as in normative terms. On the one hand, this appears to be a replacement of "human ecology", which has been the top programmatic term since Pope John Paul II's encyclical, *Centesimus annus*[7]. On the other hand

[5] Cfr. Pope Francis, *Laudato si'*, par. 16, 33, 67, 69, 117-118, 208.

[6] Cfr. *ibid.*, par. 65.

[7] Cfr. M. Vogt, *Christian Environmental Ethics*, tr. en. G. Slater, Brill - Schöningh, Paderborn 2024, pp. 179-228.

though, human ecology is still present in *Laudato si'*, provoking the question whether we are just given a new name for old anthropocentric ideas[8].

4. Interpreting Pope Francis with Massimo Borghesi: An Exercise in Polar Thinking

When we try to understand how these diverging claims can come together, a good starting point is to try to understand Pope Francis himself in putting them forward. For quite some time, this has been rather difficult, at least within the theological discourse in Germany, since apart from some connections to Romano Guardini it just seemed like there wasn't a lot to be understood at all. This has changed drastically thanks to the work of Massimo Borghesi and his intellectual biography "The mind of Pope Francis". Therefore, it provides an invaluable stepping stone for the journey of this contribution.

Without getting into too much detail, we can focus on the basic method of philosophical and theological thinking, which Borghesi carves out as shaping all of Pope Francis's, or in that time, Bergoglio's intellectual work. The roots of this are seen in Ignatian spirituality as well as in the philosophical teachers during Bergoglio's studies in philosophy, namely Amelia Podetti and Alberto Methol Ferré, thus going way further back than Bergoglio's contact with Guardini[9].

Following Borghesi, the core of Bergoglio's thinking can be characterized as thinking in polar tensions withstanding the seemingly clear and simple solution of resolving the tension to

[8] Cfr. Pope Francis, *Laudato si'*, par. 137-155.

[9] Cfr. M. Borghesi, *The mind of Pope Francis*, Liturgical Press, Collegeville, MN 2018, pp. 1-100.

one of its poles. How deep this tradition goes can be seen in the following quote: "*Non coerceri a maximo, conteneri tamen a minimo, divinum est*" (not to be confined by the greatest, yet to be contained within the smallest, is divine). It is said to have been featured on the epitaph of Saint Ignatius. However, Pope Francis names Thomas Aquinas as a source[10] and the line probably goes further back into patristic territory. However, what it did for Bergoglio and what it can do for us here, is to, so to say, open up Hegelian dialectics from within Jesuit spirituality: upholding the tension without simply coining one of its poles as "good" and the other as "bad". This way, the abstract tension can become a tool to work on the challenges of life, where unambiguousness in the concrete is hardly ever to be achieved. For Bergoglio, this led to the development of his four principles, which emerged during his time in Buenos Aires and later on found their way into the Apostolic Exhortation, *Evangelii gaudium*: Time is greater than space (222-225); Unity prevails over conflict (226-230); Realities are more important than ideas (231-233); The whole is greater than the part (234-237)[11].

The decisive idea in each of those principles is that the tension is not to be dissolved between the two sides with one side as the "good" side, but that the potential "good" to be achieved while engaging oneself with the challenges of life lies in upholding the inherent tension of both sides. It is this polarity, without either being dissolved to one side as the clear solution or being merely leveled to indifference, which contains the transformative impulse to be gained out of our abstract thinking with Bergoglio.

[10] Cfr. [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181029_scalabriniani.pdf].

[11] Cfr. M. Borghesi, *The Mind of Pope Francis*, cit., pp. 57-68.

5. Process Ontological Ethics of Transformation

Why do we need to take a step further from here? While this exercise in polar thinking may sound intriguing and maybe teaches how we must *not* understand the competing claims within *Laudato si'*, it doesn't do as much for spelling out the positive side of the argument. So, there is a risk for the encyclical to be convincing for all those who let themselves be convinced by the charisma of the Pope, but to remain rather cryptic or at least "associative" for others. This is where I think reconstructing its claims within the process ontological framework can provide a valuable tool for translating the encyclical and making it more accessible for a wider philosophical discourse.

An exemplary reconstruction of the three pairs of normative claims from above can put this approach into execution[12]:

1. Every actual entity experiences the value of realizing its own possibility. Since these possibilities vary in complexity, so does the intensity of the corresponding experience and with it the value of this experience. So, process ontology not only offers an ontological foundation for the notion of intrinsic value, but at the same time shows how these values are gradually differentiated, giving an explanation for the higher complexity and intensity of human experience.
2. In process terms it is indeed the intrinsic value of all actual entities, which quite literally matters. But since it is this value, which provides the data for new experiences in future actual entities, the intrinsic value is directly linked to its extrinsic value for other experiences. And

[12] Cfr. I. Frankenreiter, *Prozessontologische Transformationsethik*, Metropolis-Verlag, Marburg 2024, pp. 332-342.

since God lovingly experiences all actual entities, we as humans on the one hand have to respect the intrinsic values and on the other hand cannot respect God without being referred to what it is that forms the data of God's experience, namely the actual entities.

3. Finally, we see *Laudato si'* indeed moves away from any normative anthropocentrism, which conceived humans as the only inherently valuable parts, for whom the rest of creation merely forms the stage and storehouse of useful matter. Human ecology as describing and assessing the systemic relations of humans or human societies to their non-human environment continues to play a vital role for everything we try to do in the field of environmental ethics. But, and that is the systematic benefit in moving towards integral ecology, human ecology marks no isolated field of relevance within an otherwise "empty world". For an adequate assessment, it has to be relativized by a more encompassing point of view as a safeguard against the – morally as well as conceptually short-sighted – trap of setting human interests as the final goals against which everything else has to be measured.

What I hope to have shown is that Whitehead's philosophy offers the conceptual tools to not only morally agree with those claims, but also rationally defend them within the broader ethical discourse.

Sul nesso tra cura e custodire

Spunti per una conversione ecologica e comunitaria

Sara Felli
Istituto Universitario Sophia

Il presente contributo intende riconsiderare criticamente il nesso esistente tra *cura* – *prendersi/aver cura* – e *custodire*, verbi spesso accettati pacificamente quali sinonimi nell'opinione comune, ma anche nel linguaggio di quanti cercano idee per affrontare minacce globali e sfide sempre attuali del convivere umano. A spingerci non un cavillo linguistico, ma quel basilare mettersi in ascolto delle parole di cui ci si serve – premessa di ogni teoria[1] e principio di comprensione e di dialogo – a cui, nel caso specifico, si aggiunge l'urgenza di chiarire l'indeterminatezza osservata nei campi semantici dei due verbi in questione. Sono sovrapponibili, come appare ogni volta che l'uno, viene usato per spiegare il significato dell'altro? A seconda degli autori, infatti, si può trovare curare compreso tra le diverse proprietà del custodire – così al n. 67 della *Laudato si'*: «"custodire" vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare» – ma anche rintracciare custodire interpretato quale modalità della cura. È quanto si può leggere, ad esempio, nei testi di due tra le maggiori studiose italiane

[1] S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano 2012, p. 11: «Là dove vi è un grave errore di vocabolario è difficile che non vi sia un grave errore di pensiero».

di cura, Luigina Mortari (1956) ed Elena Pulcini (1950-2021); se per la prima la cura può essere definita come «quell'agire che conserva, ripara e protegge l'esserci»[2] , per la seconda «Cura del mondo vuol dire […] in primo luogo […], conservazione della vita e garanzia della sopravvivenza»[3]. Per Luigi Alici, invece, «appartiene al senso profondo di cura la doppia semantica della custodia (che deve proteggere costantemente e non occasionalmente) e della responsabilità che deve rispondere del proprio operato di fronte ad altri»[4]. Infine – sempre a titolo di esempio, perché di casi analoghi se ne potrebbero evidenziare molti– c'è chi nel primo rigo della prima pagina di un testo dal titolo *Curare*, inizia con «Conservare...»; e con ciò la sinonimia è del tutto compiuta[5]. E poiché, come si è detto, gli esempi potrebbero continuare a lungo occorre domandarsi se questo fenomeno sia dovuto a vaghezza, a confusione o alla più semplice attestazione di un'area semantica contigua. Sicuramente queste risposte, entrambe possibili e non escludentesi, potrebbero indicare un rapporto non definito, ma stretto tra curare e custodire, ma anche nascondere una perdita di senso che affetta l'azione, qualora uno dei due significati fagocitasse l'altro; e non c'è dubbio, che soprattutto nell'ultimo mezzo secolo – dalla cura heideggeriana, primo e fondamentale esistenziale[6], agli studi nati da Carol Gilligan[7] e dal variegato pensiero femminista/femminile della

[2] L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 26.

[3] E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 23.

[4] L. Alici, *Homo fragili, cura pretiosa*, in «Camillianum», 51 (2017), pp. 55-71, qui p. 56.

[5] G. Manzato - L. Sandonà (a cura di), *Curare*, Cittadella editrice, Assisi 2023, p. 9.

[6] M. Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2020, pp. 259-288.

[7] C. Gilligan, *In a different Voice*, tr. it. *Con voce di donna*. *Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

cura[8]; dalla ripresa della *cura di sé* come forma di crescita personale alla maniera greca, orientale e cristiana come anche alla maggiore richiesta di cura dovuta alle aumentate possibilità, all'invecchiamento demografico e alla denunciata medicalizzazione della società, fino alla cura quale prodotto dell'individualismo e consumismo imperante – è "curare" il più celebre dei due verbi. Ad esso, occorre specificare, si preferisce il sostantivo, cura, per comprendere sia la cura riparatrice che si occupa di debellare i malanni e ristabilire la salute e nella quale comprendere anche esercizi e pratiche di liberazione dalle passioni e dall'ego – aspetti da sempre in ricerca di unificazione – sia la promozione del benessere, il farsi carico di qualcuno o qualcosa, dunque rispettivamente i due termini inglesi *Cure* e *Care*. Cura che, in epoca pandemica e di emergenza ecologica, per citare le sfide più urgenti in cui è stata protagonista, si è ritrovata al centro del dibattito pubblico e del pensiero anche in campi che prima non le erano propri: non più solo risorsa privata, ma sentita esigenza pubblica, politica, etica.

Siamo sicuri che mentre tanti ne parlano tutti si riferiscano allo stesso concetto? La bibliografia necessaria per rispondere a questa domanda è vastissima ed è impossibile raccogliere qui la varietà delle interpretazioni, ma tentiamo ugualmente di aprire e percorrere un sentiero.

Le accezioni di cura sono in origine molteplici: essa è μέριμνα, in greco preoccupazione, affanno, angoscia per il peso insostenibile della vita. Significati che ritroviamo nel latino *cura* e nel mito riportato nelle *Fabulae* di Igino[9] che narra della nascita

[8] Ci riferiamo agli studi di V. Held; J. Butler; J.C. Tronto; N. Noddings; E. Feder Kittay; S. Ruddick; J. Nedelsky, P. Moline; L. Irigaray; A. Cavarero, che hanno dato inizio ad una bibliografia in continua crescita.

[9] L'identità dell'autore che raccolse le *Fabulae*, un'antologia mitologica del mondo classico, non è certa: potrebbe trattarsi di Igino, l'astronomo che visse nel I sec. d.C, oppure di Gaio Giulio Igino, (64 a.C. - 17 d.C.),

dell'umanità dalla dea Cura che la plasma dal fango. Come ogni racconto delle origini, offre quei principi antropologici e relazionali della civiltà a cui appartengono: l'umanità fatta di *humus*, ontologicamente fragile, è posseduta da Cura, dea degli affanni ed inquietudini o, più positivamente della sollecitudine necessaria per sopravvivere, gettata com'è in una terra ostile, soggetta a malattie e fatta per la morte.

La consapevolezza dell'ontologica fragilità umana, oggi sempre più vivida anche là dove il benessere l'aveva offuscata, infrange i sogni di autonomia e di progresso illimitato dell'*homo creator* e dell'*homo faber* e ce lo restituisce impotente, dipendente, in preda alla paura e al non senso. Tale presa di coscienza non è necessariamente da leggersi in senso negativo. Anzi, c'è chi pensa che: «Essere capaci di cura vuol dire scoprirsi fragili e avere paura del mondo»[10].

Ci domandiamo: può davvero la fragilità umana, ontologica e contingente, la paura del futuro, essere ragione e condizione sufficiente, capace di sostenere pratica e teoria della cura? Se fosse così, il post-pandemia ci ha deluso: quell'onda solidale, nata nel tempo dell'angoscia, almeno in alcuni contesti, si è presto infranta, vanificata in una più accelerata corsa al proprio "benessere", a nuovi muri, a nuove guerre. Forse la paura non è stata abbastanza?

Non credo sia questo il motivo. Occorre, invece, interrogarsi ancora e vedere se anche le altre accezioni di cura possano darsi senza negarsi a vicenda e contraddirsi nell'intimo. Come realizzare, l'ἐπιμέλεια, ossia quell'arte della cura di sé, che prevenendo il male sa condurre la propria vita verso la felicità – per

il letterato liberto di Augusto, bibliotecario della Biblioteca Palatina; cfr. Igino, *Fabulae*, CXX, in Id., *Miti del mondo classico*, a cura di F. Gasti, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2017, pp. 206-207.

[10] E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., IV di cop.

gli antichi, armonia di corpo e spirito – senza che si opponga a quella di tutti gli altri, natura compresa, al bene comune? Come realizzarla cioè senza che la sua ricerca si trasformi in predominio del più forte, in una difforme distribuzione delle pratiche di cura che acuirebbero solo la separazione tra curante e curato? E poi a chi prestare cura? Familiari? Connazionali? La specie umana, il pianeta Terra? Tale inclusione si ferma ai contemporanei o arriva alle generazioni future? E se il male fosse già insorto, se la catastrofe ecologica in corso ci mostrasse già il conto, e questa volta non per una natura ostile – come nello gnosticismo antico, né perché indifferente come in quello moderno[11] –, ma per un ribaltamento dell'agente che infligge ostilità o indifferenza: non più la natura, ma lo stesso essere umano, chi potrà mettere in campo efficaci terapie? Θεραπεία, ulteriore accezione di cura, è dosaggio del veleno che il φάρμακον[12] contiene, l'applicazione di un correttivo di per sé doloroso, tossico. Chi e come potrà indurre ad accettarlo? La terapia per sanare deve porsi al servizio rispettoso

[11] «L'uomo gnostico è gettato in una natura antidivina e pertanto antiumana; l'uomo moderno in una indifferente. Solo quest'ultima significa il vuoto assoluto, l'abisso veramente senza fondo. L'ostile, il demonico, è ancora antropomorfo, familiare persino nella sua estraneità e il contrasto in quanto tale dà direzione all'esserci, una direzione certamente negativa, ma che ha dietro di sé la sanzione della trascendenza negativa, rispetto alla quale la positività del mondo è la controparte qualitativa. Nemmeno questa qualità antagonistica è concessa alla natura neutrale della scienza moderna e da questa natura non si può trarre alcuna direzione. Ciò rende il moderno nichilismo infinitamente più radicale e disperato di quanto sia mai potuto essere il nichilismo gnostico con tutto il suo orrore del mondo e la ribellione alle sue leggi. Che la natura non si dia cura è il vero abisso. Che solo l'uomo si dia cura, non avendo nella sua finitezza altro dinnanzi a sé che la morte, solo con la sua accidentalità e l'oggettiva insensatezza dei suoi progetti di senso, è realmente una situazione senza precedenti» (H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 283).

[12] Il termine greco contiene in sé entrambe i significati di rimedio e di sostanza tossica.

di ogni malato[13], ma come controbilanciare il carico eccessivo per gli addetti? E come adattare ad ogni singolo i protocolli universali che più spesso esercitano con violenza il loro potere specie dove maggiore è la vulnerabilità?

Sembra che dire cura non sia panacea di tutti i mali, anzi essa presenta dei tratti aporetici che hanno bisogno di uno sguardo più attento, perché possa qualificarsi come bene.

Passiamo al custodire. Possiamo definirlo come l'agire multiforme di chi si siede accanto[14], accompagna con attenzione un che di prezioso a lui affidato. Il custode non possiede il bene, ma di esso risponde, mantenendolo nel tempo, accogliendolo in uno spazio, proteggendolo, vegliandolo nella notte in attesa, nella speranza di qualcosa di nuovo, della luce del giorno. I contrari: abbandonato, indifeso, trascurato, dimenticato, indifferente, marginale…, sono circostanze o condizioni indesiderabili e ciò, forse, per quell'attesa di bene nella quale Simone Weil riconosce il sacro di ogni essere umano[15].

Custodire è verbo antichissimo, presente nelle cosmogonie di più civiltà, nei nomi di arcaiche divinità e re famosi, prerogativa di figure mitiche che nel ruolo passivo e attivo di custodi garantiscono non solo la realizzazione dell'impresa, ma supportano e svelano l'identità del protagonista, dell'eroe. Nella cultu-

[13] Sottolineatura presente nel greco θεραπεύω.

[14] Il latino *custos* deriverebbe dalla radice di *sedeo* col significato di "colui che si siede accanto a ciò che è contenuto dentro qualcosa". Cfr. L. Cardinali, *Una nuova proposta etimologica per il giudice arbitro e una puntualizzazione sull'etimologia del termine custos*, in «Giornale Italiano di Filologia», Brepols, (2015/67), pp. 69-84.

[15] «Dalla prima infanzia sino alla tomba qualcosa in fondo al cuore di ogni essere umano si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male. È questo, anzitutto, che è sacro in ogni essere umano» (S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 13).

ra ebraico-semitica è caratteristica divina e vocazione umana[16]. L'Adam, l'umanità, è creata e custodita in un giardino del quale è custode. Rispetto al *mito di Cura* non c'è una terra ostile: splendido è il paradiso! Abitare un luogo non è solo di vitale importanza per la sussistenza materiale, ma ha anche un fine cognitivo, etico ed estetico. La bellezza, l'armonica interdipendenza visibile del giardino, si fa voce che dice: «Osserva dove sei e scopri chi sei!». Non un essere per la morte, ma possibilità di vita, in una casa dove intrecciare relazioni.

Da tale prospettiva nasce un pensiero memore e riconoscente con cui spiegare quanto è detto al n. 67 della *Laudato si'*: «Noi non siamo Dio. La terra ci precede e ci è stata data»[17]. Contemplare il giardino/la casa comune rimanda al mistero che lo abita, che ci precede e di cui si partecipa: spazio in cui riconoscersi e di cui essere riconoscenti[18]. Tale atto contemplativo è per molti antropologi da Eliade a Durand fino a Ries, il punto di svolta nell'evoluzione umana: se l'essere umano è un essere *symbolicus*, questi nasce – affermano – nella contemplazione della volta celeste che gli «parla […] in linguaggio simbolico»[19]. In essa c'è «qualcosa di sacro che ci si mostra»[20], qualcosa che non può essere

[16] Per avere appena un'idea della centralità di questo verbo nella cultura ebraico-semitica, solo nell'Antico Testamento sono più di cinquecento le occorrenze del verbo custodire, mentre nel Corano, ammontano a sette le realtà che l'essere umano, chiamato luogotenente di Dio, deve assolutamente custodire: il corpo, lo spirito, il prossimo, la comunità umana, la vita animale, il creato, il nome di Dio.

[17] LS, n. 67.

[18] «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano», (*2Mac* 7,28); cfr. LS, nn. 214-217.

[19] J. Ries, *Opera omnia. Simbolo. Le costanti del sacro*, tr. it. di R. Nanini, Vol. IV/1, Jaca Book, Milano 2020, p. 93.

[20] Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 18-20. Eliade propone il termine *ierofania*, atto misterioso che è «la

posseduta, perché infinitamente ci trascende, ma è custodita, tramandata, tenuta con sé, appunto, in un *symbolon*.

La comune fragilità evocata dalla metafora della barca in mare grosso che impaurendo aprirebbe ad un ravvedimento non è più il *focus*. Per quanto reale questa interpretazione appare riduttiva se, insieme, non si riconosce che la barca è quell'arca che ci identifica come esseri in relazione: l'habitat ideale in cui oltre che fragili siamo *hospes*[21]. Non per paura, ma per responsabilità il custode/custodito può prendersene cura. Egli risponde a quel valore che ha riconosciuto al bene affidato. Valore che intimamente lo vincola, lo lega eticamente, lo relaziona ad esso. L'azione del custode è una *risposta al valore* che, per Dietrich von Hildebrand, è definizione dell'amore e sua essenza[22].

Pensiamo che quella conversione ecologica ed insieme comunitaria a cui richiama la *Laudato si'*, venga assicurata da soggetti custodi che grati "stanno accanto" al mistero che in ogni cosa si manifesta; mistero non afferrabile, ma amabile e, su questa soglia, essi stessi, i custodi, possano ritrovarsi custoditi, ospitati.

La chance di oggi, può essere "riconoscere" questa relazione che ci precede e ci rende interconnessi e amabili che, invece che subita, può essere assunta positivamente e liberamente. La cura non sarà perciò una necessità/obbligo, neanche un etereo dovere

manifestazione di qualcosa di *completamente diverso*, di una realtà che non appartiene al nostro mondo "naturale", "profano"» (*ibid.*, p. 19).

[21] L'etimologia di *hospes* ci restituisce un significato ambivalente dove soggetto e oggetto coincidono: il ruolo dell'uno e dell'altro può essere interpretato solo contemporaneamente, non è possibile essere ospitati senza farsi ospiti, non si può abitare, senza far casa; non si può essere custoditi dall'ambiente in cui siamo senza esserne custodi e viceversa; comune radice di *hostis*, in origine non il nemico, ma lo straniero con eguali diritti di ospitalità. Cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001, pp. 64-65, 68, 70, 207, 277).

[22] D. von Hildebrand, *Essenza dell'amore*, Bompiani, Milano 2003.

nei confronti del più fragile di turno, ma un'intima adesione, partecipazione e condivisione nella casa comune; quella «amorevole consapevolezza di non essere separati dalle altre creature, ma di formare con gli altri esseri dell'universo una stupenda comunione universale»[23]. Solo così la cura si qualificherà come "bene", come buona cura.

Forse la ricchezza antropologica del custodire, appena tratteggiata, può indicarci cammini alternativi in tutte quelle dinamiche di inclusione/esclusione, apertura/chiusura, accoglienza/rifiuto, altruismo/oblatività, libertà/responsabilità con le quali ci confrontiamo quotidianamente, spesso solo in modo dialettico nel nostro mondo globalizzato e frantumato, immerso nell'era della comunicazione istantanea e dell'IA.

La molteplicità di prospettive che facilmente possono entrare in relazione – ricchezza della nostra epoca che dovrebbe aiutare la pluralità, la distinzione nell'unico mondo – spesso oggi si fa illusione, nella credenza che tutti stiano parlando, quando invece aumentano i non percepiti, gli invisibili. Ed ancor più si fa inganno quando, nella voce del più forte di turno che ha piani di cura per l'umanità, tutte le altre voci sono zittite e umiliate. Chi custodisce più che parlare ascolta e così pone le basi dell'autentico dialogo, cerca la strada, nella notte tende l'orecchio verso ogni suono, specie i più lontani, quelli ignoti che arrivano flebili alle sue porte, non lascia nulla di inascoltato: ne va della vita, quella vissuta nella verità di un cammino condiviso. La condizione di apparente immobilità del custode, che rimane sulla soglia, nella domanda, in ascolto, nell'attesa di risposta da A/altro, che spera e si affida, forse ci restituisce l'immagine di un essere umano, comparsa più che protagonista, ma, alla lunga, questa marginale linea dalla quale giocare la vita credo sia il posto più umano in cui in ogni istante possiamo uscire dal nostro ristretto mondo.

[23] LS, n. 220.

Su quel limite in cui staziona, chi custodisce non fagocita, né polarizza, non domina, non possiede, ma realizza quella tensione all'oltre sé, capace di abitare il tempo favorevole per l'incontro. Il custode sul confine chiama a raccolta i suoi per decidere se aprire o chiudere le porte: si tratta di amici o di nemici? Chi può rispondere a questa domanda? In verità solo chi bussa lo sa, prima di chiudere, occorre incontrare chi su quello stesso confine si sporge.

Custodire, dunque, è un verbo che ci interpella sul limite, ci chiede come lo consideriamo: un limite limitante, escludente, definente? O così indefinito da esserne impauriti e quindi scappare, attaccare, muovere guerra? Pensiamo ci sia un'altra possibilità. Sul confine si rende visibile – scrive il teologo e filosofo Klaus Hemmerle – una triplice "croce" quella del proprio «non potersi completare da se stessi, la croce della referenza al compagno di diversa natura, la croce di non poter raggiungere e completare da sé stessi, nel proprio campo, la verità»[24]. È proprio qui, però, che ciascuno può accogliersi dall'altro e riconoscersi nell'accoglienza del diverso; differente, certamente, ma di valore. L'atto custodente ci ricorda che affinché si realizzi l'incontro occorre rimanere sul confine, fosse anche angusto non abbandonarlo, perché è solo lì che si rimane aperti all'altro da sé, lì che si custodisce l'umano e può quindi farsi strada un'ecologia integrale.

[24] K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente: scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018, p. 273.

L'umanità al centro?

La *Laudato si'* e l'approccio di Max Scheler

Alessandro Anderle
Istituto Universitario Sophia

Ci troviamo in un momento di svolta nella storia dell'umanità, in cui le sfide socio-ecologiche e antropologiche stanno plasmando l'agenda globale. L'umanità è attualmente alle prese con una crisi ecologica in crescita, manifestata da cambiamenti climatici[1], perdita di biodiversità[2] e inquinamento ambientale[3]. In parallelo, emerge una crisi antropologica, correlata alla concezione dell'essere umano, al suo ruolo nel mondo e alla sua interazione con l'ambiente e le altre forme di vita[4]. Queste "crisi" richiedono una risposta radicale e innovativa, richiedono – come suggerisce l'etimologia della parola – che vengano prese delle decisioni.

Per affrontare questioni complesse come quelle menzionate, riteniamo essenziale adottare un approccio interdisciplinare che integri contributi provenienti da diverse aree di ricerca. In partico-

[1] Una buona introduzione alle tematiche del cambiamento climatico è presente in M. Bagliani - A. Pietta - S. Bonati, *Il cambiamento climatico in prospettiva geografica: aspetti fisici, impatti, politiche*, Il Mulino, Bologna 2019.

[2] Per una trattazione completa sulla questione della biodiversità e della sua tutela si veda, ad es. A. Canini, *Biodiversità*, Carocci, Roma 2010.

[3] Cfr. M. De Tilla - U. Veronesi - L. Militerni, *L'inquinamento ambientale: riflessioni normative e bioetiche*, UTET, Assago 2016.

[4] Cfr. E. Lombardo, *Potere e natura: le cause sociali della crisi ambientale*, Armando, Roma 2012.

lare, questo studio si avvarrà di risorse concettuali e metodologiche provenienti dalla filosofia, dalla teologia, dalle scienze ambientali e sociali. L'obiettivo è costruire una comprensione ampliata, che miri alla dimensione olistica, delle sfide contemporanee, combinando approcci analitici e sintetici. Questo breve saggio si propone, in definitiva, di esplorare le implicazioni di queste crisi e di proporre possibili soluzioni, attraverso un'analisi fenomenologica delle dinamiche socio-ecologiche e antropologiche in atto.

La ricerca scientifica conferma che il cambiamento climatico è una realtà incontrovertibile, principalmente attribuibile alle emissioni di gas serra derivanti dalle attività umane. Secondo il rapporto del 2021 dell'Intergovernmental Panel on Climate Change[5], il riscaldamento globale ha già superato gli 1,1°C rispetto all'era preindustriale e potrebbe raggiungere gli 1,5°C entro il 2030 se non si attuassero drastiche riduzioni delle emissioni. L'incremento della temperatura globale ha ripercussioni significative sugli ecosistemi, la biodiversità, la salute umana e la sicurezza alimentare.

Gli ecosistemi stanno subendo profonde perturbazioni a causa dell'aumento delle temperature medie: si registra una perdita di specie vegetali e animali, un incremento di malattie e di eventi di mortalità di massa. Alcune estinzioni possono essere già attribuite all'alterazione del clima. Si stima che il tasso di estinzione attuale sia mille volte superiore al tasso naturale.

Questo saggio, attraverso un'analisi fenomenologica, intende esaminare le dinamiche e le implicazioni di queste alterazioni climatiche. L'obiettivo è proporre una comprensione più profonda delle sfide poste dal cambiamento climatico e suggerire possibili soluzioni per mitigare i suoi effetti. La fenomenologia, con la sua attenzione alla percezione e all'esperienza diretta, offre un quadro unico per esplorare e comprendere queste questioni

[5] [https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/chapter/summary-for-policymakers/].

complesse. Attraverso questo approccio, speriamo di contribuire a una maggiore consapevolezza e a un'azione più efficace per affrontare le sfide del cambiamento climatico.

Un'etica sociale universale, come suggerisce il termine, dovrebbe aspirare a fornire un orientamento morale che trascenda le frontiere culturali, geografiche e temporali, promuovendo una visione di giustizia e rispetto per tutte le forme di vita. Questa prospettiva etica, lontana dall'essere astratta, richiede una riflessione attiva sulla nostra posizione e responsabilità nel mondo, e sulle conseguenze delle nostre azioni sull'ambiente e sugli altri esseri viventi.

L'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco rappresenta un contributo significativo alla formulazione di un'etica sociale universale[6]. Il documento enfatizza la necessità di una conversione ecologica globale che riconosca il valore intrinseco di tutte le creature e il nostro comune impegno nella custodia del creato. Papa Francesco propone una visione "universale" che combina rispetto per l'ambiente, giustizia sociale ed economica, e contemplazione spirituale. In diversi passaggi, l'enciclica sottolinea l'urgenza di un nuovo paradigma, definito "ecologia integrale"[7], che superi visioni parziali e meccanicistiche, implicando una visione complessa capace di connettere le diverse "crisi". Piuttosto che considerare problemi isolati, è necessario riconoscere l'interdipendenza tra povertà, ingiustizia sociale e degrado ecologico.

[6] Cfr. R. Gibellini, *Dio c'entra: dai primi allarmi sulla crisi ambientale alla Laudato si' di papa Francesco*, in «Il regno: mensile di attualità cattolica», 61/10 (2016), pp. 281-283. Si veda anche J. Moltmann - P. Stefani - P. Trianni, *La terra come casa comune: crisi ecologica ed etica ambientale*, EDB, Bologna 2017.

[7] Cfr. Francesco, *Laudato si'*, capitolo quarto: «Dal momento che tutto è intimamente relazionato e che gli attuali problemi richiedono uno sguardo che tenga conto di tutti gli aspetti della crisi mondiale, propongo di soffermarci adesso a riflettere sui diversi elementi di una ecologia integrale, che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali» (n. 137).

Solo un approccio integrato a tali fenomeni interrelati può indicare soluzioni efficaci.

Dal punto di vista concreto, la *Laudato si'* contiene una vibrante difesa del valore della biodiversità in sé, non solo in funzione delle necessità umane[8]. Ogni creatura ha un ruolo e una ragione d'essere al di là della sua utilità per l'uomo. Distruggere specie animali e vegetali significa mutilare la complessità del creato. L'enciclica invita a riscoprire la nostra intima relazione con il mondo naturale, ammirandone la bellezza, piuttosto che dominarlo in modo tecnocratico. Questa prospettiva dovrebbe avere la forza di orientare politiche economiche e ambientali più rispettose degli ecosistemi.

Emergono in questo contesto domande fondamentali: quale sarà il ruolo dell'essere umano in questo processo di conversione ecologica? Con quale atteggiamento, da quale "posizione" dovremmo affrontare queste crisi? L'antropologia filosofica sembra essere lo strumento critico appropriato, poiché mira a esaminare come concepiamo noi stessi e il nostro posto nel mondo. Questo approccio potrebbe quindi aiutarci a sfidare le visioni antropocentriche predominanti – pur mantenendo l'attenzione sull'umanità – e a sviluppare modelli più sostenibili e rispettosi della vita.

Una rinnovata comprensione della condizione umana, nella sua fragilità ma anche responsabilità, è cruciale per lo sviluppo di nuovi paradigmi ecologici. L'antropologia contemporanea invita a ripensare l'essere umano oltre la prospettiva individualistica, riscoprendo la sua intrinseca socialità e interdipendenza. L'uomo deve essere compreso come un nodo di relazioni, sia con la comunità umana che con il mondo vivente più ampio. Questa visione relazionale può gettare le basi per un'etica della cura, della condivisione, della solidarietà, in contrasto con la deriva verso l'indifferenza data da ciò che potremmo definire il consumismo esistenziale.

[8] Cfr. Francesco, *Laudato si'*, capitolo terzo.

Max Scheler, filosofo tedesco e uno dei fondatori dell'antropologia filosofica[9], ha sviluppato una visione dell'essere umano che lo colloca in una posizione unica e distinguibile rispetto alle altre forme di vita. Nel suo lavoro *La posizione dell'uomo nel cosmo*[10], Scheler sostiene che l'essere umano occupa una posizione centrale nel vasto panorama della vita terrestre. Questa posizione, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non è determinata solo dalla nostra capacità di ragionare o dal nostro potere fisico/tecnico, ma anche dalla nostra capacità di percepire, comprendere e rispondere al mondo che ci circonda in modi che vanno oltre le facoltà degli altri esseri viventi.

Scheler sostiene che l'essere umano possiede una capacità unica di trascendere se stesso, di guardare oltre il proprio immediato interesse personale e di considerare il benessere degli altri e del mondo in generale. Questa capacità di trascendenza, secondo Scheler, può manifestarsi grazie alla facoltà dell'essere umano di

[9] Max Scheler (Monaco di Baviera, 22 agosto 1874 - Francoforte sul Meno, 19 maggio 1928) è stato un filosofo tedesco. Fu, assieme a Husserl – suo maestro –, uno dei maggiori esponenti della fenomenologia tedesca. Per volere della madre, Max Scheler ricevette una rigida formazione religiosa ebraica, che abbandonò a 25 anni in seguito alla conversione al cattolicesimo, dal quale a sua volta prese le distanze nell'ultima fase della sua vita. Studiò medicina a Monaco e successivamente filosofia e sociologia a Berlino con Wilhelm Dilthey, Carl Stumpf e Georg Simmel. A Jena venne a contatto con il Neokantismo (soprattutto nelle sue dottrine etiche ed epistemologiche) e nel 1897 completò il dottorato sotto la guida di Rudolf Eucken. Fra il 1900 e il 1913 si avvicinò alla fenomenologia di Edmund Husserl, pur continuando a considerarsi un allievo di Brentano. Dal 1913 fino al 1927 fu considerato il maggior filosofo tedesco per le sue analisi sulla persona e sulla sfera affettiva. Negli ultimi anni della sua vita lavorò alla costruzione di un'antropologia filosofica, di cui pubblicò i primi risultati nel volume *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) e che rimase interrotta per la sua morte.

[10] M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 1997.

percepire e rispondere ai valori, il che ci permette di agire eticamente e di assumere la responsabilità delle nostre azioni.

Questa capacità di trascendenza, tematizzata da Scheler e concretizzata nel concetto di Spirito, sembra essere ciò che potrebbe permettere all'essere umano di assumere un ruolo attivo nella cura e nella custodia dell'ambiente, pur mantenendo la posizione centrale che esso oggi innegabilmente ha. L'essere umano si configura come persona in quanto è un essere dotato di interiorità spirituale, centro di atti intenzionali volti al mondo. Si potrebbe affermare che la dimensione della persona e quella dello spirito si implicano a vicenda, nel senso che non è possibile concepire una persona se non come essere spirituale e uno spirito se non come spirito personale.

L'uomo, dunque, è persona nella misura in cui è capace di intenzionalità, di trascendere sé stesso attraverso l'apertura agli altri da cui è costituito come soggetto. La sfera personale coincide così con quella spirituale, esprimendo l'essenza stessa dell'essere umano. Scrive Scheler:

> Noi connotiamo invece l'intera sfera degli atti con il termine spirito: definiamo come tale tutto quanto presenti l'essenza di atti, di intenzionalità e di pienezza di senso, a prescindere dall'ambito in cui tutto ciò possa effettivamente manifestarsi. Dalle considerazioni fatte è chiaramente evincibile che ogni spirito è "personale" per necessità di natura eidetica e che l'idea d'uno "spirito impersonale" è un "controsenso". All'essenza dello spirito non ineriscono però né un "io" né la divisione tra "io e mondo-esterno". La persona è piuttosto quanto si pone come unica e ontologicamente necessaria forma d'esistenza dello spirito, a condizione che si tratti di uno spirito concreto.[11]

[11] M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valor*i, a cura di G. Caronello, S. Paolo, Milano 1996, pp. 388-389.

L'essere umano raggiunge pienamente sé stesso solo esercitando le facoltà intellettive superiori dello spirito, mentre diviene via via più simile agli altri esseri viventi, e quindi potenzialmente intercambiabile, nel momento in cui si limiti alle mere funzioni biologiche.

La nostra ricerca ci ha condotti in un'esplorazione preliminare delle potenzialità dell'antropologia filosofica di Max Scheler per affrontare le crisi socio-ecologiche che emergono nella nostra epoca. La visione di Scheler dell'uomo come essere spirituale dotato della capacità di trascendenza attraverso la percezione dei valori offre un prezioso punto di partenza per ripensare fenomenologicamente il ruolo dell'umanità nella cura del mondo che si presenta a noi. Parallelamente, l'enciclica *Laudato si'* delinea un orizzonte etico di "ecologia integrale" che richiama la prospettiva scheleriana dell'uomo come nodo di relazioni essenziali con l'ambiente e gli altri esseri viventi.

Posizionando l'essere umano all'interno della manifestazione della natura e allo stesso tempo al di sopra di essa grazie alla dinamica dello spirito, questi approcci antropologici ci ricordano la nostra responsabilità morale nel promuovere modelli esistenziali rispettosi delle altre forme di vita e degli equilibri ecologici.

Risulta in ultima analisi fondamentale promuovere un cambiamento culturale più profondo, coinvolgendo tutti gli attori sociali in un processo educativo volto alla sensibilizzazione rispetto ai temi ecologici e alla riscoperta di una dimensione relazionale. In questo senso, le prospettive filosofiche come quella scheleriana possono contribuire, illuminando gli aspetti antropologici alla base delle visioni consolidate che hanno condizionato le dinamiche socio-economiche contemporanee.

Alienation, Reification, and the Technocratic Paradigm

In Memory of Pope Francis

Walter Baier
Leader of the Party of the European Left

1. On Dialogue

In *Laudato si'* (LS), Pope Francis urgently appealed for a new dialogue about how we are shaping the future of our planet (LS 14). For we need to realize that the solutions will not emerge from just one way of interpreting and transforming reality (LS 63).

The facts that the destruction of the environment is man-made and that its victims and perpetrators are socially unevenly distributed are well known.

When nature is viewed solely as a source of profit and gain, wrote Pope Francis, this has serious consequences for society. This vision of "might is right" has engendered immense inequality, injustice, and acts of violence against the majority of humanity, since resources end up in the hands of the first comer or the most powerful: the winner takes all (LS 82), writes the Pope.

Dialogues can have different goals: mutual understanding, building trust, or finding compromises. However, Pope Francis called for more, namely a «dialogue with a view to developing

comprehensive solutions» (LS 60). This goes beyond a disengaged or half-hearted conversation and aims at synthesis and cooperation.

2. Alienation from Society and Nature

Marxism began with a cry – not from the oppressed and destitute themselves, but from a young generation of intellectuals, who were outraged by the misery surrounding them, caused by capitalist industrialization. In 1844, Friedrich Engels, the son of a factory owner, described in his study, *The Condition of the Working-Class in England*[1], the openly declared social war he observed in the then world capital, London:

> People regard each other only as useful objects; each exploits the other, and the end of it all is that the stronger treads the weaker under foot; and that the powerful few, the capitalists, seize everything for themselves, while to the weak many, the poor, scarcely a bare existence remains.[2]

At the same time, Karl Marx, who came from a Jewish family of lawyers, pondered the paradox that «the more the worker produces, the more values he creates, the more valueless, the more unworthy he becomes; the more powerful labor becomes, the more powerless the worker becomes[3] – he noted in his *Economic and Philosophical Manuscripts* of 1844.

[1] F. Engels, *The Condition of the Working-Class in England*, in *Marx and Engels Collected Works*, vol. IV, Lawrence & Wishart, 1975, pp. 295-596. The work is available online at: https://libcom.org/article/marx-and-engels-collected-works

[2] *Ibid*., p. 329.

[3] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. by M. Milligan, Progress Publishers, Moscow 1959, XXIII.

In line with Hegel's conceptual apparatus, he saw this as the result of an alienation of labor, which had transformed from an expression of the workers' lives into a power over them.

> If the product of labor does not belong to the worker, if it confronts him as an alien power, then this can only be because it belongs to some *other man than the worker*. If the worker's activity is a torment to him, to another it must give *satisfaction* and pleasure.[4]

Engels put it more prosaically in his study: «The relation of the manufacturer to his operatives has nothing human in it; it is purely economic. The manufacturer is Capital, the operative Labor»[5].

Alienated labor, which is realized in opposition to the workers and becomes a means of hardship and torment, means, Marx wrote, that people live alienated from their species life, that is, from society.

Engels – down to earth – demonstrated this in his study, using many examples including the catastrophic environmental conditions in the working-class neighborhoods of London, «where an enormous amount of oxygen is consumed and the carbonic acid gas, engendered by respiration and fire, remains in the streets because of its specific gravity, and the chief air current passes over the roofs of the city»[6].

Urbanization as a side effect of capitalist industrialization, which accentuated the contrast between city and countryside, and its effects on the environment have since been a topic of social criticism by Marx and Engels, to which they always returned, especially in their later works.

[4] *Ibid*., XXV.
[5] F. Engels, *The Condition of the Working-Class in England*, cit., p. 563.
[6] *Ibid*., p. 395.

Through work, Marx wrote – and this is the point that interests us most today – people are not only related to each other, but also to nature.

> Man *lives* on nature – means that nature is his body, with which he must remain in continuous interchange if he is not to die. That man's physical and spiritual life is linked to nature means simply that nature is linked to itself, for man is a part of nature.[7]

So, if the concept of materialism has any meaning at all, it is to take the inseparable connection between man and nature as the starting point for social analysis.

A fundamental idea emerges in this context.

> The direct, natural, and necessary relation of person to person is the *relation of man* to *woman.* In this *natural* species-relationship man's relation to nature is immediately his relation to man, just as his relation to man is immediately his relation to nature. ... It therefore reveals the extent to which man's *natural* behavior has become *human,* or the extent to which the human essence in him has become a *natural* essence—the extent to which his *human nature* has come to be *natural* to him.[8]

Marx did not pursue this idea, borrowed from Charles Fourier, further in his magnum opus, *Das Kapital*. Unfortunately, because it would have added an important aspect to the theory of surplus value. However, in his book *The Origin of the Family, Private Property and the State,* which was based on Marx's ethnological studies, Friedrich Engels described patriarchal gender relations as "the first" form of class oppression.

[7] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, cit., XXIV.
[8] *Ibid*., XXXIX.

What I would like to say above all is that the contribution of enlightened Marxist thinking to the search for synthetic and comprehensive solutions, to which the Pope has called us, is based on a trinity of criticism: capitalist economics, the alienated relationship between humans and nature, and the prevailing patriarchal gender relations.

3. The Technological Paradigm

The Pope wrote in *Laudato si'*: «a certain way of understanding human life and activity has gone awry, to the serious detriment of the world around us» (LS 101).

The crisis we are experiencing cannot therefore be understood by describing its symptoms. Technological solutions also fall short, because the crisis lies in the prevailing style of production, distribution, and consumption, as well as in the prevailing paradigm of perception of the world. It is social and cultural in nature.

The question of the social and cultural leads to the question of power relations.

> Nuclear energy, biotechnology, information technology, knowledge of our DNA, and many other abilities which we have acquired, have given us tremendous power. More precisely, they have given those with the knowledge, and especially the economic resources to use them, an impressive dominance over the whole of humanity and the entire world (LS 104).

Bertolt Brecht cursed this progress, driven by "self-interested rulers", in his 1939 work *Life of Galileo*.

> You may in due course discover all that there is to discover, and your progress will nonetheless be nothing but a

> progress away from mankind. The gap between you and it may one day be so wide that your cry of triumph at some new achievement may be echoed by a universal cry of horror.[9]

At the same time, Walter Benjamin wrote his *18 Theses on the Concept of History*. In a preliminary draft, he notes a skeptical objection to Marx's metaphor of revolutions as the *locomotives of world history*: «The situation may be quite different. Perhaps revolutions are not the train ride, but the human race grabbing for the emergency brake»[10].

Benjamin thus criticized also the prevailing social democratic and Stalinist vulgar Marxism, which

> bypasses the question of how its products might benefit the workers while still not being at their disposal. It recognizes only the progress in the mastery of nature, not the retrogression of society[11].

This ignorance is also a sign of fascism. Today, we refer to fascism as a *break with civilization.* Recently, however, it has become common to refer to political crimes of very different kinds and according to political expediency as a break with civilization. But this takes away from the meaning of the term. The quality of the mass murders in the concentration camps, in the Wehrmacht's war of extermination in the East, and in the dropping of atomic bombs on Hiroshima and Nagasaki lies not only in the large number of victims, but also in the use of the most advanced industrial, scientific, and administrative

[9] B. Brecht, *Life of Galileo*, Methuen Drama, London 1986, pp. 108-109.

[10] W. Benjamin, *Selected Writings. Vol 4: 1938–1940*, ed. M. Bullock and M.W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge 1996, p. 402.

[11] *Ibid*., p. 393.

techniques in their execution; in the fact that the *technological paradigm* (LS 109), which Pope Francis placed at the center of his critique of the times, was taken to its inhuman extreme.

Thus, although it is still possible to write poetry after Auschwitz, the claim of the unconditional neutrality of technology and progress can no longer be upheld.

4. Marxism and the Technological Paradigm

Labor is the *metabolism* of social man with nature and forms the prerequisite for all society. The fact that this is organized on the basis of an order formed by private property and thus as an exchange of commodities forms the social form of labor.

In *Das Kapital* Volume 1 *The Fetishism of Commodities and the Secret Thereof*, Marx wrote that the peculiarity of a commodity-producing society is that producers contribute their share of social labor as private individuals, and the recognition of their individual labor as socially useful occurs post festum through the success of the exchange.

> A commodity is therefore a mysterious thing, simply because in it the social character of men's labor appears to them as an objective character stamped upon the product of that labor; because the relation of the producers to the sum total of their own labor is presented to them as a social relation, existing not between themselves, but between the products of their labor. […] There it is a definite social relation between men, that assumes, in their eyes, the fantastic form of a relation between things.[12]

[12] K. Marx, *Capital : A Critique of Political Economy, Vol.1*, Penguin, London 1976, p. 165.

In his work *History and Class Consciousness* of 1923, Georg Lukács showed how the paradigm of reification permeates the whole of society.

> The transformation of the commodity relation into a thing of 'ghostly objectivity' cannot therefore content itself with the reduction of all objects for the gratification of human needs to commodities. It stamps its imprint upon the whole consciousness of man; his qualities and abilities are no longer an organic part of his personality; they are things which he can 'own' or 'dispose of' like the various objects of the external world. And there is no natural form in which human relations can be cast, no way in which man can bring his physical and psychic 'qualities' into play without their being subjected increasingly to this reifying process.[13]

Reification shapes positivistic science as well as the everyday consciousness of all classes of modern society.

One of Karl Marx's achievements as an economist was to show how the interplay of technical progress and average profit rates creates a structural compulsion to accumulate ever greater amounts of capital.

The growth of capital and the acceleration of its turnover times lead to increased, albeit cyclically fluctuating, employment, appropriation of territories, and excessive exploitation of the environment.

Marx analyzed the ecological consequences of the exploitation of people and nature in capitalist agriculture in England.

> All progress in capitalist agriculture is a progress in the art, not only robbing the worker, but of robbing the

[13] G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, London 1971, p. 100.

> soil; all progress in increasing the fertility of the soil for a given time is a progress towards ruining the more long-lasting sources of that fertility. [...] Capitalist production, therefore, only develops the technique and the degree of combination of the social process of production by simultaneously undermining the original sources of all wealth—the soil and the worker.[14]

Today, we are learning at the cost of natural disasters and the uninhabitability of regions that the conditions of sustainable natural cycles and the cycles of capital utilization obey different laws.

This led to an incurable and growing rift in the metabolism between humans and nature as a result of accumulation. This rift, which is by no means confined to individual states but exists in the global context of colonization, is a leitmotif of Karl Marx's late economic works.

5. Conclusion

Critical theory is about changing the world. This also applies to the *metabolic rift*, which cannot be healed under conditions of global capitalist domination taken to its extreme.

Friedrich Engels described the goal of human development as the *leap from the realm of necessity to the realm of freedom.*

Freedom requires material conditions.

In order to choose freedom, we must understand the interdependence of ecological and social transformation. Technical progress must be democratically controlled by society. This requires common ownership of the enterprises that provide

[14] K. Marx, *Capital*, cit., pp. 637-638.

the goods that all people need, participatory economic planning, the abolition of patriarchal discrimination against women, equal access for all to education, transportation, medical care and the overcoming of global inequality between North and South.

Given the complexity of the task, we now understand that this is less a leap than a long march in which not only structures but also people's worldviews must change; a cultural revolution is necessary.

But I would like to say one last thing: All our projects and plans will only have real meaning on one condition, namely that we succeed in ending the "world war in installments" that Pope Francis spoke of so emphatically. And in preventing it from escalating into an all-consuming nuclear conflagration. This requires creating a world order in which the peoples coexist peacefully, cooperate, and work together to restore the geo-equilibrium destroyed by capitalism.

PART 2

Economics, Politics & Human Rights

Communality and Freedom. A Socialist Response to the Crisis of Capitalist Civilization

Michael Brie
Rosa-Luxemburg Stiftung

«In a true spirit of dialogue, we grow in our ability to grasp the significance of what others say and do, even if we cannot accept it as our own conviction. In this way, it becomes possible to be frank and open about our beliefs, while continuing to discuss, to seek points of contact, and above all, to work and struggle together for the good of the Amazon region»[1].

The German Marxist philosopher Ernst Bloch gave his book *Traces* the motto: «How now? I am. But I don't have myself. That's why we will be»[2]. However, we can become «only in a detour via others» and by shaping «co-relations»[3], by proving ourselves as "you", by shaping the world in solidarity.

[1] Pope Francis, *Querida Amazonia*, Exhortation Apostolique Post-Synodale, 2020, n. 108.

[2] E. Bloch, *Spuren. Gesamtausgabe in 16 Bänden, Ergänzungsband 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, p. 1.

[3] H. Plessner, *Gesammelte Schriften in zehn Bänden. VIII: Conditio humana*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003, p. 194.

As Franz Kronreif writes with reference to Nicholas of Cusa: «A "communio oppositorium" comes about unexpectedly»[4]. For me as a socialist, the *communio oppositorum* with Pope Francis' positions on social and ecological issues initially seemed unexpected. The reason for this could be the wrong paths, or at least detours, that the Catholic Church and the socialist movement have taken in order to find answers to the challenges of imperialist, exploitative, capitalist and technicist-instrumental societies. Now, in one of the deepest crises of humanity, the opposites could meet again in solidarity.

Modern socialism emerged as a worldview and movement of those who were primarily affected by privatization, colonization and the exploitation of people and nature. As long as socialism remained true to its mission, it was always primarily an option of the poorest, by the poorest and for the poorest. In its first wave, as 19th century socialism, socialism was above all a movement in search of ways out of the house of wage slavery of industrial capitalism in Western Europe. In its second wave, it became a global movement. It was a counter-movement from below, which also became a state-organized counter-movement in the form of the Soviet Union, China, Cuba and other countries. Its strength was the anti, the against – against capitalism, against colonialism, against militarism. Its weakness was that for a long time it was unable to absorb the strength of liberalism, the potential of individual freedom, without losing its own strength and destroying itself in the process. The socialism of the 20th century perished due to its inability to successfully resolve its own contradictions.

[4] F. Kronreif, *Toward a "Differentiated Consensus"*, in W. Baier - C. Hildebrandt - F. Kronreif - L. Sello (eds.), *Europe as a Common. Exploring Transversal Social Ethics*, LIT Verlag, Zürich 2020, pp. 23-32, here p. 30.

With the United Nations Sustainable Development Goals, which all UN member states agreed to in 2015, there is a common vision of humanity for the 21st century. Overcoming hunger, ending the destruction of our home planet, a prosperous and fulfilling life for all, peace and global partnership are the pillars of this vision. A third wave of socialism, a socialism of the 21st century, will only be possible if socialism radically renews itself. This also includes a conceptual renewal. I am convinced that many of history's dead ends have owed not least to a one-sided concept of socialism. This concept has left behind a rubble heap, but with effort, we can glimpse under this heap the grand origins that can still guide socialism today. Precisely because socialism has been understood time and again as a society *free of contradiction*, the socialist movement – and the communist movement along with it – has become ensnared in and fallen prey to the contradictions that any socialist movement must have. Only a «revolutionary *Realpolitik*»[5] addressed towards the contradictions of actually existing society can set sail against the storm of history[6] and bring forth a movement directed towards socialism – a movement that both expresses socialism's inevitable contradictions and provides the form in which they are worked out. Whoever does not want to simply be blown about by the wind must understand how these contradictions can be put to use. This is precisely the point of a concept of socialism embraces contradiction.

Many socialist utopias and visions resemble architectural designs that privilege beauty, size, and harmony over consideration of construction costs or even basic laws of structural engineering. Precisely the opposition between the contradictory forces

[5] R. Luxemburg, *Karl Marx (1903)*, in Id., *Gesammelte Werke, Bd. 1.2*, Dietz, Berlin 1979, pp. 369-377, here p. 373.

[6] W. Benjamin, *The Arcades Project*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 1999, p. 473.

endangering stability and the attempt to emulate God appears to have confounded the Milan Cathedral architects, who brought in masters from Lombardy, France, and Germany for consultation around the turn of the fifteenth century. The extensive records of the series of lengthy discussions have been preserved to this day, as have expert evaluations from 1391 and 1402[7]. One of the German architects involved in these conversations coined the maxim that "art without knowledge is nothing (*ars sine scientia nihil est*)" while asserting the importance of both. If socialist movements and the social transformations to which they aspire are to be successful in the twenty-first century, their actors must be as aware of the contradictions between precisely those forces that their own efforts will unleash as the builders of the gothic cathedrals have been. Otherwise, these efforts will be buried alongside countless others under the rubble of those socialist "cathedrals" brought to collapse by uncontrolled forces.

The concept of a new socialism of the 21st century contributing to the Sustainable Development Goals of the UN is based on the assumption that the contradictions of socialism as a real historical movement have their roots in the struggle between liberalism and communism. This struggle has raged for four hundred years. On the one side stands the struggle of liberalism for personal autonomy and against subordination to existing forms of domination. This struggle concerns individual liberties and opportunities for acting, for daring to do something new even in the face of the fiercest opposition. Its focus is on how individuals operating on free initiative and in self-determined associations might shape economics and politics. It was and is both a struggle against the communism of the commons, against common go-

[7] For details, see J.S. Ackerman, "*Ars Sine Scientia Nihil Est*" *Gothic Theory of Architecture at the Cathedral of Milan*, in «The Art Bulletin» 31 (2/1949), pp. 84-111.

ods and their distribution according to need. These common goods and the communal regulation of their availability have been seen as hindrances on the path to an open society of free actors. On the other side stands the struggle of communism against the structures of exploitation bound up with capitalist private property and the struggle for the preservation of common goods, be they natural, social, or cultural – a struggle for the very form of community that might give freedom and equality a substantive foundation. This was and is a struggle against the supremacy of private rights and private property and for collective control over the means of production and reproduction.

Socialism has always included both – an emphasis on individual liberties and the struggle for the common goods of a life in solidarity. Socialism is neither socially enlightened and regulated liberalism, nor is it a watered down, underdeveloped, or reformist version of communism. Socialism is that historical movement that takes up the impulses of individual emancipation and collective liberation and binds them in solidarity. I view socialism as a path of mediation between liberalism and communism. This mediation would entail new institutions and relations of property and power, would take place in a new political form and a new system of values. Any socialism worthy of the name would lead beyond liberalism and communism. Yet it would also reproduce the contradiction between the liberal and the communist element, for complex societies can only rid themselves of this contradiction at the price of descending into barbarism. Precisely this barbarism is currently spreading.

In the following, I would like to present a few elements of a new socialism that incorporate the contradictions of complex societies between the communality of our existence and the challenge of individual freedom.

1. The Two Forms of Wealth

Marx began his magnum opus with the following sentence: «The wealth of societies in which the capitalist mode of production prevails appears as an "immense accumulation of commodities"; the individual commodity appears as its elementary form»[8]. Up today capitalist societies still value their productivity primarily through Gross Domestic Product (GDP), or the total price of all commodities and services produced. It is high time to counter this idea of wealth with a different, socialist concept of wealth: The wealth of societies with a socialist mode of production appears, on the one hand, as a wealth of possibilities for the free development of individuals in their interpersonal relationships and, on the other hand, as a wealth of common natural, social, and cultural goods that are available to all.

2. The Two General Formulas of Socialism

On the basis of its aforementioned first sentence about the commodity as the elementary form of wealth in capitalist societies, Marx's *Capital* develops a theory of how money is derived from commodity exchange. According to this theory, in the money form, the values of commodities are expressed as general equivalents and appear independently from commodities themselves. Money is thus primarily a means of mediating the exchange of commodities, a process Marx summarized as commodity-money-commodity, or C-M-C. Yet whoever possesses money as a result of this process, Marx argued, can also set into motion another process: a money owner can attempt to use mo-

[8] K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume 1, Penguin, London 1990, p. 125.

ney to generate a surplus of value – read, to earn more money – by purchasing commodities and then selling them at a higher price. This is the process by which money becomes capital. As Marx wrote, "M-C-M" is in fact therefore the general formula for capital, in the form in which it appears directly in the sphere of circulation[9].

Attempting to produce a formula from these insights reveals that there must be not one but two general formulas of socialism if the reciprocity of the two poles of wealth in a socialist society are to be grasped. On the one hand, a socialist society's goal is to expand the production of its common goods (notated as G_C), yielding the formula $G_C + \Delta G_C = G_C'$. The reproduction and development of common goods also must occur through the free development of the social individuality of its members (expressed as I_S) if a society is to qualify as socialist. To the degree that the production of common goods were increased, a corresponding increase in the wealth of individuality would take place ($I_S + \Delta I = I_S'$). As a formula, this can be expressed as $G_C \rightarrow I_S + \Delta I_S \rightarrow G_C'$ or $G_C \rightarrow I_S' \rightarrow G_C'$. This constitutes the communist general formula of socialism. On the other hand, it is equally the goal of a socialist society to develop the social individuality of each of its members by having them contribute to the development of common goods, which can be expressed as $I_S \rightarrow G_C + \Delta G_C \rightarrow I_S'$ or $I_S \rightarrow G_C' \rightarrow I_S'$. This represents the libertarian general formula of socialism.

[9] *Ibid.*, p. 256 ss.

3. The Two Owners in Socialism: Individuals and Society

From the positions developed thus far, a socialist society has not one but two purposes. Its point is to develop social individuality *and* to enrich the reproduction of common goods and the social body embedded in earthly nature. Neither the free development of individuals nor the development of all in solidarity occupies the centre of this conception alone, which instead revolves around the linking of both goals in solidarity. Furthermore, this means it must be assumed that socialism entails not one but *two* owners that are related but *not* reducible to each other. One of these owners is the associated individuals as individuals, who relate to society's conditions of reproduction as the "organic body" through which they survive and develop. The other is the associated individuals as members of society, who organize the reproduction of this social body with the goal of developing the natural and social common goods of a rich life, securing in precisely this way the conditions for the free development of their members. This is why all anarchist attempts to conceptualize a socialist society solely on the basis of individuals and their free development are fundamentally destined to fail. Likewise, it is why communist conceptualizations of such a society purely on the basis of the community or society as a whole are also impossible. The contradiction between individuals as individual owners and social owners must be addressed. And this can only occur through a large plurality of possession forms centred on socialist economic enterprises.

4. The Two Wills in Socialism: *volonté générale* and *volonté de tous*

One of the most difficult questions in shaping socialist relations is how to find a political form for addressing contradictions. The wills of the many and the will of society do not coincide, nor do they ever point exactly in the same direction. Liberal democracy, which takes the wills and particular interests of individuals as its exclusive premise, runs up against its limits here. So too do people's democracies, which take their sole premise to be the common will of all and the representation of the common good. Ecological crisis as well as acute social divisions both within states and around the globe further heighten these contradictions. The contradictions first elucidated by Rousseau between the will of the many and the general or common will – the *volonté de tous* and the *volonté générale* – are increasingly coming to the fore in the contemporary crisis of capitalism. This is particularly true when it is primarily the will of the few that prevails and dominates the direction of global society's development.

With its focus on privileged classes and groups and on short-term goals, liberal democracy privileges the articulation of the *volonté de tous*. In contrast, it discriminates against the interests of society's worse off and against its long-term general interests. Since the drafting of the US constitution, this conflict has been present in all processes of creating and amending constitutions. Time and again, new attempts have been made to dissolve both this doubly one-sided privileging of the privileged and simultaneous discrimination against the interests of the common good, and important experiences to this end have also been gained in Latin America. The constitutional projects in Ecuador, Bolivia, and Venezuela represented important milestones in the development of a concept of constitution

that transcends the framework of liberalism[10]. Democratizing democracy demands opening up spaces for fundamental decision-making – spaces that would exist both above and below contemporary liberal democratic institutions. It also requires redrawing the boundaries between the decisions of many individuals and the decisions of all in common about the fundamental direction of society's development, the relationship between the various spheres of natural and social reproduction, the relations of various social groups to each other, and so on. These tasks might also be described as «metapolitical»[11].

5. Transformation to Socialism as a Great Reversal

Following Karl Polanyi, it can be said that a socialist revolution will only be possible through a great transformation. Rolf Reißig, Erik Olin Wright, and Dieter Klein have produced conceptions of what this might entail today[12]. By way of a conclu-

[10] M. Lang (ed.), *Demokratie, Partizipation, Sozialismus. Lateinamerikanische Wege der Transformation*. Bd. 96. Manuskripte der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Karl Dietz, Berlin 2012; R. Zelik - A. Tauss (eds.), *Andere mögliche Welten? Krise, Linksregierungen, populare Bewegungen. Eine lateinamerikanisch-europäische Debatte*, VSA, Hamburg 2013; J. Graf, *Der Verfassungsprozess in Chile*, October 2021, in https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/der-verfassungsprozess-in-chile/; see also: L. Avritzer, *Neue Öffentlichkeit in Brasilien: Lokale Demokratie und deliberative Politik*, in C. Herzberg *et alii* (eds.), *Hoffnung auf eine neue Demokratie. Bürgerhaushalte in Lateinamerika und Europa*, Studien zur Demokratieforschung, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2012, pp. 177-201.

[11] N. Fraser, *Cannibal Capitalism. How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*, Verso, New York 2022, p. 153.

[12] R. Reißig, *Gesellschafts-Transformation im 21. Jahrhundert. Ein neues Konzept sozialen Wandels*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden

sion, several aspects of these conceptions will now be addressed. The concept of socialism developed over the foregoing pages is based on the assumption that a socialist transformation represents above all a fundamental transformation of civilization. Capitalist societies are shaped by capital valorisation's dominance over the economy and the economy's dominance over society's reproduction and metabolism with earthly nature. This generates both dependence relations that are objective and others that are cultural, social, political, and the product of direct violence. Here one can speak of concentric circles of dependence: society is constrained by the imperative of capital valorization as institutionalized in financial market capitalism. This imperative causes tremendous global disparities in the economy it largely dominates. This economy in turn shapes political relations, yielding an oligarchic regime of imperial centres and peripheries. These structures of domination produce societies based on gainful employment and consumerism, on survival economies on the margins, on chains of production, on service and care sectors, and on naked misery with its racialized and gendered class relations. And all this in its entirety destroys the conditions of earthly nature required for human beings, animals, and plants to flourish on this planet.

Escaping from this capitalism requires a literal revolution, one that would completely reverse the aforementioned dependence relations without sacrificing indispensable achievements and thereby bring about a world historically novel type of civilization (Figure 1). It resembles the reversal of Saulus to Paulus on his way to Damascus on a global scale. Embedded in a rich earthly nature whose bounty and hospitality were secured, this

2009; E.O. Wright, *Envisioning real utopias*, Verso, London-New York 2010; D. Klein, *Das Morgen tanzt im Heute. Transformation im Kapitalismus und über ihn hinaus*, VSA, Hamburg 2013.

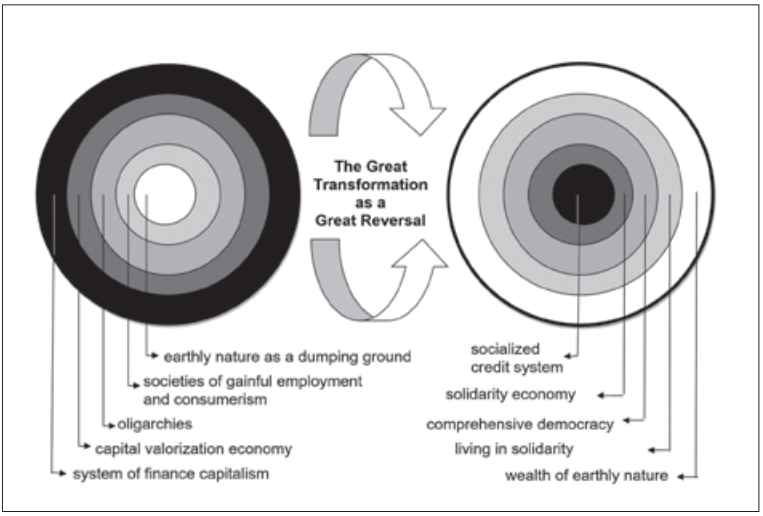

Figure 1: *The Great Transformation as a Great Reversal*

new socialist civilization would distinguish itself by fostering the diverse development of a mode of living in solidarity. A comprehensive democracy would form the framework of a solidarity economy in the sense elaborated above, which in turn would serve a credit system under social control.

Rediscovering socialism means actively embarking on a search, advancing through inquiry, confronting the contradictions of a socialist movement in the spirit of emancipation and solidarity. It means sailing against the storm of capitalist domination and barbarism. Yet my basic assumption is that in order to successfully sail, one must understand the quite opposite liberal, communist, and romantic answers to the emergence of modern capitalist societies and the associated great transformation towards a global society. The central thesis of the first part of this book is that a viable and dynamic socialism of the twenty-first century will only be possible if the tendencies of complex socie-

ties are successfully mediated in solidarity and channelled into enriching human life and the natural, social, and cultural world. Under this socialism, many highly diverse socialisms would have a place. Together, these socialisms can point the way beyond Western modernity and lay the foundation for a new civilization of which we can now glimpse the first contours. In the words of the Indian writer and activist Arundhati Roy: «Another world is not only possible; she is on her way. On a quiet day, I can hear her breathing»[13] .

A quotation from *Laudato si'* of pope Francis shows how close the communion oppositorum between Christians and socialists in our time became:

> Authentic human development has a moral character. It presumes full respect for the human person, but it must also be concerned for the world around us and "take into account the nature of each being and of its mutual connection in an ordered system". Accordingly, our human ability to transform reality must proceed in line with God's original gift of all that is (LS 6).

I want to end with a quotation of a speech of the Bulgarian communist and screenwriter Angel Wagenstein (1923-2023) at the end of Soviet-style socialism in 1990:

> I believe that socialism is a human project, a human project, the most fundamental project of world civilization after Christianity. Apart from Christianity and socialism, there is no other utopia like it. We will see what happens next. Jesus Christ never knew – he was not a Christian – what would happen to Christianity in the 3rd century or

[13] A. Roy, *Rede auf der Schlußkonferenz "Kampf dem Empire"*, in Gigantinho beim Weltsozialforum, 2003 (http://weltsozialforum.org/2003/2003.wsf.1/2003.wsf.meldungen/news.2003.63/).

> in the rather dark Middle Ages. The Inquisition was the gulag of Christianity. Christianity also had its own gulag, several gulags in fact. I am not a prophet when it comes to socialism. I only know that there is no other way for humanity. There is no other way out.[14]

[14] Quoted in: A. Vollmer - H.-E. Wenzel, *Konrad Wolf. Chronist im Jahrhundert der Extreme*, Die Andere Bibliothek, Berlin 2019, p. 449.

Between Marxism, Islam and Left Catholicism: Mamadou Dia Revisited

Isaac Stanley
London School of Economics and Political Sciences

In an era where competing calls for fundamentalism increasingly dominate public discourse, DIALOP's search for a transversal social ethic is refreshing. It represents a bold response to Jorge Mario Bergoglio's call for a "culture of encounter". But while the present conjuncture opens new spaces for dialogue between Marxism and Catholicism, it may be useful to draw on the lessons and intellectual resources of past attempts to bring these traditions into conversation. It is also important to think about what this dialogue might mean beyond the very particular context of Western Europe, and even beyond the well-studied context of Latin America. Sub-Saharan Africa, a region intensely affected by contemporary socio-ecological crises, but often portrayed as a space of passive victimhood rather than political agency, immediately comes to mind.

By way of contribution, this chapter briefly considers the thought of the Senegalese statesman and intellectual Mamadou Dia. Independent Senegal's first Prime Minister, Dia counts among West Africa's most significant theorists and actors of decolonisation. His trial and imprisonment in 1963 are often seen as a turning point, in which neo-colonial interests were safeguarded and alternative possibilities curtailed. A lifelong

practising Muslim, Dia was also much inspired by both Marxism and French Left Catholic thought. This paper starts by offering a brief outline of Dia's trajectory and major intellectual influences. It then considers his attempt to synthesise these ideas in a distinctive vision of "African Socialism", directed towards the realisation of a "human economy". The paper concludes by asking what we today might learn from Dia, not merely as an icon of the "road not taken", but as a thinker of the "transversal social ethic", whose thought brings Marxism, Catholicism, Islam and African philosophy into fruitful conversation.

Trajectory and Influences

Of humble rural origins, Mamadou Dia was born in 1910 in Khombole, the son of a rail worker-turned policeman. Descended from a family of Islamic religious teachers, Dia began his education at a traditional Qu'ranic school, before entering the colonial *école Francaise.* Here he excelled, rising through the system and graduating in 1930 from the elite *William Ponty* teacher training college. As a rural primary school teacher and school director in the 1930s and early 1940s, Dia was politicised, first by his discovery of Pan-Africanist texts, and later by his direct encounter with a destitute peasantry, threatened by drought and desertification. Entering party politics in 1946, he ascended rapidly and was elected to represent Senegal in the French senate from 1948 to 1956. Alongside his then-close comrade Léopold Sédar Senghor, he played a decisive part in leading Senegal to independence.

As Prime Minister from 1958, he embarked on a major programme to reform Senegal's crucial groundnut sector, and to introduce an "African Socialism". While its initial results were promising, this programme directly threatened the vested

interests of the *marabouts,* the powerful Sufi religious leaders who controlled a major part of the groundnut sector, as well as Senegalese business elites and their French partners. This resulted in a power struggle between Dia and the more conservative Senghor, culminating in Dia's incarceration in 1963. His attempts to return to frontline politics following his release twelve years later all ended in failure. However, he continued to intervene in national and international debate, publishing prolifically and becoming a venerable figure among Senegalese opposition movements, before his death in 2009.

Dia was as much a theorist as a man of action, and throughout his life he wrote widely. His thought drew inspiration from a diverse range of sources. These included Islamic theology, *Négritude* and Pan-Africanism, and Africanist social science, particularly anthropology and geography[1]. Here, however, I will focus on the decisive influence of two broad currents of thought: Marxism, and French Left Catholicism.

Dia first encountered Marxism during his years as a senator and part-time student in Paris[2]. A devout Muslim, he was uneasy with Marxist atheism. However, Dia was struck with Marx's analysis of exploitation, declaring that he had "searched in vain" for a better theory, and was particularly drawn to the writings of the young "humanist" Marx[3]. Likewise, while opposed to the wholesale adoption of "Eastern" economic models – in his view, as much a form of colonialism as the uncritical implementation of Western

[1] For a broader discussion of Dia's influences, see: I. Stanley, *Mamadou Dia*, in S.J. Ndlovu-Gatsheni - M. Smith - D. Ndhlovu - R. Grosfoguel - M. Ndlovu (eds.), *The Routledge Handbook of Decolonisation,* Routledge, London 2025 (forthcoming)

[2] M. Dia, *Mémoires d'un militant du tiers-monde,* Publisud, Paris 1985, p. 66.

[3] M. Dia, *Réflexions sur l'économie de l'Afrique noire*. Nouvelle Édition augmentée. [New expanded edition], Présence africaine, Paris 1961, p. 70

ones[4] – he was impressed with Chinese agricultural collectivisation and the Yugoslavian system of workers self-management.[5]

French Left Catholic thought was another major source of inspiration. Michael Löwy has provided a rich account of the genesis of liberationist Christianity from the early 1960s encounter between Brazilian Catholics and French figures such as Emmanuel Mounier and Louis-Joseph Lebret[6]. In 1950s Paris, Dia was inspired by a very similar set of thinkers. Mounier's personalism provided Dia with a thoughtful, "humanist" version of socialism, which combined an insistence on the urgency of material transformation with a recognition of the transcendent[7]. In Teilhard de Chardin, Dia found an even more exciting vision of humanity progressing towards a fusion of the spiritual and material[8]. On the more practical side of things, Dia discovered *Economie et Humanisme,* a Catholic-rooted association of heterodox economists, social scientists and practitioners, animated by a vision for a «human economy»[9]. Dia was deeply impressed by its founder, Lebret, and would later appoint him to conduct a set of studies to inform independent Senegal's first development plan. Another important figure associated with this group was the economist Francois Perroux, an influential theorist of regional development and of the "domination" of

[4] M. Dia, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Presses universitaires de France, Paris 1960, pp. 51-52.

[5] M. Dia, *Afrique: le prix de la liberté*, L'Harmattan, Paris 2001, p. 157.

[6] M. Löwy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, Verso, London 1996.

[7] E. Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Editions du Seuil, Paris 1946.

[8] S. Kachama-Nkoy, *De Karl Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L.S. Senghor et Mamadou Dia*, in «Civilisations». 13 (1963-1/2), pp. 98-121.

[9] D. Pelletier, *"Economie et humanisme": de l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde (1941-1966)*, Cerf, Paris 1996.

western powers within the world economic system. Perroux was to become a life-long friend and mentor to Dia.

African Socialism

What then emerged from this synthesis? Dia's writings and political initiatives expressed original perspectives on issues ranging from international relations to Islamic theology[10]. Here, however, I will focus on that for which he is best known: his economic thought, and his pioneering vision of "African Socialism".

"African Socialism", promulgated by many postcolonial African leaders, has often been criticised as an empty slogan, or even as an ideological cover for the defence of bourgeois interests[11]. This cannot be said of the version that Dia championed. In a 1962 speech, Dia called for «the revolutionary rejection of... the political, economic and social system inherited from the colonial regime, in both its deep logic and its superstructure»[12]. He referred here to the system known as the *économie de traite* (the trade economy), after an expression coined by the French Communist geographer, Jean Dresch[13]. Following France's abolition of the slave trade, from the 1840s onwards, large sections of the Senegalese countryside had been progressively converted

[10] For a more wide-ranging discussion of Dia's work, see: I. Stanley, *Mamadou Dia...*, cit.

[11] See, e.g.: J. Mohan, *Varieties of African Socialism*, in «Socialist Register», 3, 1966 ; R. Grillo, *The construct of "Africa" in "African Socialism", in C. Hann (ed.), Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*, Routledge, London 1993.

[12] M. Dia, *Discours de Clôture*, in *Colloque sur les Politiques de Développement et les Diverses Voies Africaines du Socialisme*, Présence africaine, Paris 1963.

[13] J. Dresch, *Les Investissements En Afrique Noire*, in «Présence Africaine» (13) 1952, p. 236.

into a monocultural "groundnut basin", designed to furnish the needs of metropolitan oil mills[14]. Peasants were obliged to sell their crops at low prices, fixed by the colonial administration, to *"traitants",* licensed trading houses, which then sold them to large export firms. The *traitants* also sold peasants crucial items and foodstuffs – purchases made necessary by the rise of groundnut monoculture – on credit, with extortionate rates of interest. The result was an endless cycle of debt and destitution[15].

How, then, to dismantle the *economie de traite*? For Dia, the solution lay in cooperatives. His interest in cooperativism appears to have dated from his years as a primary school teacher in Fatick, and his search for "concrete solutions" to the peasant destitution he encountered there[16]. Cooperatives had a certain ideological appeal; like his contemporary Nyerere, Dia asserted their affinity with traditional African values, arguing that, «the associative tendency of ancient Africa has undoubtedly destined it for cooperation»[17]. Dia's strategy was to progressively socialise the entire groundnut sector through the creation of self-run peasant cooperatives at the village level[18], which would sell to a national Office of Agricultural Commercialisation, a kind of marketing board. Low-interest loans from the new Senegalese Development Bank would liberate the peasants from the exploitative credit sales of the *traitants,* while state-guaranteed fixed prices and rebates paid on marketed groundnuts would meaningfully increase their incomes[19].

[14] R. Colin, *Sénégal notre pirogue: au soleil de la liberté : journal de bord 1955-1980*, Présence africaine, Paris 2007, p. 226.

[15] *Ibid*., pp. 226-227.

[16] M. Dia, *Afrique…*, cit., p. 55.

[17] M. Dia, *Contribution à l'étude du mouvement coopératif en Afrique noire*, Présence africaine, Paris 1952, p. 13.

[18] R. Colin, *Sénégal…,* cit., pp. 227-228.

[19] *Ibid*., pp. 228-229.

However, for Dia, cooperatives were not merely a means to improve the peasantry's material conditions. Dia's aspirations are explicitly *humanistic*; indeed, Dia closely identifies African Socialism with Lebret's idea of a "human economy" and approvingly quotes Perroux's call for «the development of the whole man and of all men»[20]. This broader human flourishing requires a political awakening, and the construction of a new profoundly democratic and participatory society. Dia was determined that the new cooperatives should be truly *auto-gestionnaire* (i.e. self-managed), and indeed came to conceptualise his model as *le socialisme autogestionnaire* (self-managing socialism)[21], borrowing from the vocabulary of Tito's Yugoslavia[22].

In achieving this, Dia assigned an important place to an innovative model of adult education-cum-participatory-research known as *animation rurale.* Pioneered on a smaller scale in Morocco in 1957, *animation rurale* sought to galvanise rural people into active participation in economic and social development. Nominated villagers were trained as *animateurs,* who would then play a key role in instigating projects ranging from the introduction of new farming methods and cooperative formation to the construction of health centres and schools[23]. It thus aimed to embed development within the life of the village, understood as a *communauté de base* (base community). Also encouraged were inter-village projects, which were seen as a first step towards ever-more autonomous rural communes. *Animation* aimed not merely to transmit knowledge, but to bring about a

[20] M. Dia, M, *Réflexions…,* cit., p.162.

[21] M. Dia, *Le Sénégal trahi: un marché d'esclaves*, Selio, Paris 1988.

[22] P. Dramé - B. Niang, *«Si vous faites l'âne, je recours au bâton!», Mamadou Dia et le projet de décolonisation du Sénégal : lignes de force, limites et perceptions (1952-2012)*, in «Outre-Mers», pp. 402-403.

[23] J. Moulton, *Animation Rurale: Education for Rural Development*, in «Non-Formal Education», 7/1977.

kind of «conscientization»[24] of the population, thus anticipating the famous ideas of Paulo Freire (himself part of a Brazilian left Catholic milieu heavily influenced by the work of Lebret and the Domincans)[25].

A final element of Dia's African Socialism worth highlighting here is its «spiritual dimension»[26]. Against what he perceived as crudely materialist forms of Marxism, Dia asserted that «a well conceived and well implemented modernisation»[27] would not require the eradication of «the spiritual forces so characteristic of African civilisations»[28]. Indeed, he observed that a «certain activist Catholicism» had played a major role in decolonisation, and fervently believed that an appropriately reformed Islam could do the same. While Dia's belief in what he called "spiritualist socialism" reflected the influence of Left Catholic thinking[29], the reverse was also in a sense true. That is to say, his willingness to draw on the ideas and planning expertise of Lebret was rooted in a conscious desire to valorise Islamo-Christian dialogue and «encounter»[30]. This desire was driven in part by his own interpretation of Islam as fundamentally dialogical in spirit, and partly, it seems, by a commitment to Senegal's longstanding

[24] R. Colin - T. Perrot - É. Smith, *«Alors, tu ne m'embrasses plus Léopold?» Mamadou Dia et Léopold S. Senghor*, in «Afrique contemporaine», 233 (1), 2010, p. 118.

[25] M. Attridge, *The theological anthropology of Paulo Freire in Pedagogy of the Oppressed: a contribution to the discussion*, in «Cadernos de História da Educação», 22, 2023.

[26] M. Dia, *Réflexions…,* cit., p. 69.

[27] *Ibid.,* p. 67.

[28] *Ibid.,* p. 71

[29] S.B. Diagne, *Religion and the Public Sphere in Senegal: The Evolution of a Project of Modernity*, in M. Vatter (ed.), *Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism*, Fordham University Press, New York 2011.

[30] M. Dia, *Afrique…*cit., p.172

tradition of harmonious interfaith relations[31]. He met twice with Pope John XXIII, who wrote glowingly of Dia's efforts to «promote a human development» and who would later petition the Senegalese government for Dia's release[32].

While Dia sees "spiritualist socialism" as a bulwark against an alienating "atheist materialism", he takes pains to specify that the real "threat" lies not in Communism but in a "certain conception of civilisation as essentially materialist" which is not confined, in his view, to Communist parties[33]. Indeed, writing in 1985, he suggests that «today» the coalition of «spiritual forces» which must unite against materialism includes «a section of the communists, as well as the old sages of African religions»[34].

Conclusions

Dia's vision did not come to fruition, his ambitious project cut dramatically short by his incarceration in 1963. But in Francophone Africa, and particularly in Senegal, his memory lives on. In a context of considerable political tension, the heritage of Dia is widely claimed, in particular by opposition movements which frame their politics as a rupture with neocolonial business as usual. More than the details of his project, the figure of Dia attracts attention today as a symbol; his exclusion from politics by establishment forces is seen to resonate powerfully with events in the present[35].

But Dia is more than just another post-colonial African "martyr", or icon of the "road not taken". He was, in his own way, engaged in an earnest search for a "transversal social ethic",

[31] *Ibid.,* pp. 181-182
[32] R. Colin, *Sénégal…,* cit., p. 247
[33] M. Dia, *Mémoires…,* cit., p. 139.
[34] *Ibidem.*
[35] See discussion in: I. Stanley, *Mamadou Dia*..., cit.

and his thought is characterised by an imaginative and coherent attempt to transcend various limiting oppositions. It sought to bring about earthly justice, without banishing the transcendent. It confronted material deprivation and economic exploitation, without ignoring other aspects of what is today called "human development", notably including opportunities for popular democratic participation. It took seriously the resources of a particular religious tradition – Islam – whilst engaging in sincere and intellectually fruitful interfaith dialogue. Finally, it aimed to make space for the particularities of Senegalese and African societies and cultures, whilst always understanding these as contributions to the construction of a new universal humanism. From all this, there is much we can learn.

There is perhaps another lesson, however. If Dia was unable to advance further in his dream of building a human economy, it was not because of a lack of theoretical reflection or intellectual dialogue. Rather, his project failed largely because it confronted powerful vested interests – powerful interests which won the day. There is perhaps a lesson here for DIALOP, and other initiatives which seek to harness religious conviction, intellectual curiosity, and enthusiasm for dialogue to the struggle for social justice. Without finding ways to confront and successfully challenge dominant material interests, there is a risk that imaginative efforts to promote "encounter" or to delineate a transversal social ethic will end in failure[36].

[36] As Sabine Alkire and Angus Ritchie note, we should not «expect goof theory to win out swiftly by force of argument alone» (S. Alkire - A. Ritchie, *Winning ideas: lessons from free-market economics for the economics of Francesco*, in V. Rotondi - P. Santori (eds.), *Rethinking Economics Starting from the Commons: Towards an Economics of Francesco*, Springer, Cham 2023, p. 181.

Business between Ethics, Models and Narration

Giampietro Parolin
Sophia University Institute

The relations between ethos and cultural structure as being like the relations between a river and its banks—The river molds the banks and the banks guide the river

(G. Bateson, *Steps to an ecology of mind*).

There is a growing jurisprudence dealing with the reduction of pollution by business activities. But political and institutional frameworks do not exist simply to avoid bad practice, but also to promote best practice, to stimulate creativity in seeking new solutions and to encourage individual or group initiatives.

(Francis, *Laudato si'*, n. 177).

Research Question and Methodology

Dealing with ecological transition, it is paradoxical that the role of entrepreneurs – pivotal actors in the economic system – is frequently underestimated by both politicians and activists[1]. Moreover, there is a sort of negative bias towards entrepreneurs.

Hence the main aim of this paper is to answer the following research question: how can entrepreneurs contribute to the development of a shared transversal social ethic to deal with the challenges of our times?

[1] G. Thunberg, *The climate book*, Allen Lane, London 2022.

From the perspective of strategic management discipline, a single business case will be analyzed through literary review along three dimensions: ethics, business model and narration. We want to highlight how conscious, intentional paths are possible to achieve a shared social ethic among the various players in the economic world, particularly in sustainable management of supply chains.

We chose a case engaged to virtuously deal with the relationship between business, society and the environment, precisely from the very pragmatic environment of the U.S. business community. Apart from ideological positions, we try to get inspiration from reality in the very iconic space of capitalism.

Our business case is Patagonia, which belongs to the fashion industry, notoriously one of the more impactful industries in terms of its environmental footprint. Understanding how social and environmental issues and concerns are faced in this industry is relevant for the advancement of ecological transition, both theoretically and practically.

Moreover, the intersection between the founder, Yvon Chouinard's personal life and the choices of his entrepreneurial venture, is challenging the classical assumption of financial capitalism.

Patagonia Business Case

Yvon Chouinard is an entrepreneur; he founded Patagonia in 1973, and he narrates that his environmental awareness matured during a fishing session on a river in California near the place he lives. After hours of waiting, the catch was really poor and Yvon wondered why: eventually, he discovered that it was the waste from the plants that dyed his company's clothing!

Yvon the fisherman had come into conflict with Yvon the entrepreneur! After that day, Chouinard decided that his two identities had to be reconciled. Focusing on the environmental impact of its products, Patagonia rethought its production chain, starting from the cotton fields that supply the raw material; awareness of the damage caused to nature and man by pesticides, pushed the company to choose organic cotton, drawing from the handful of farms that still produced it in California and Texas, and later to select fair-trade suppliers in various international contexts.

The path is demanding; it passes from the review of production technologies to clear and transparent communication with customers of new product choices; it is focused on coding and sharing the philosophy and values that inspire the company and orient decision-making in a world undergoing continuous change.

Moreover, Patagonia was able to innovate in the social dimension of business. In 1985 they opened a company nursery and child care service. It was one of the first in the U.S.A. and became a benchmark for California and Federal legislation.

The story of Yvon Chouinard is a good example of how the change of economic paradigm is a mix between the ethical dimension, the business model and communication of motivations and results. Shared ethics passes through widespread alliances in the supply chain and it shows, for example, the entire path of a t-shirt, which from the cotton field reaches the store shelf and our wardrobe. This journey impacts physical places and social systems.

Figures: annual sales: $ 1.5 billion, staff: 1,000 people, more than 50 stores globally

The Ethics Dimension

Ethics in business has a long history, since the reflections of Aristotle on justice. But specifically, "business ethics" as an academic concept is dated a century ago with the publication of The Modern Corporation and Private Property[2].

The concept of "business ethics" evolved to Corporate Social Responsibility in the work of Bowen[3] and spread, during the sixties and seventies of last century, as a response to societal concerns about the impact of business operations. We can frame the debate in the stream of business and society.

A key contribution is due to Freeman[4], who developed stakeholder theory, asking business to respond not only to shareholders but also to stakeholders impacted by business. This theory has opened up relevant ethical issues over the years.

According to the scholars, we can have two approaches to business ethics. One is normative: if we want to ensure certain behaviors, we need to set rules and enforcement systems. The second one is descriptive and empirical: in this case, ethics is seen as a voluntary choice of agents. This second choice can be virtuous – having a value in itself – or instrumental. In the latter case a responsible business behavior is chosen to increase the business's competitive advantage.

Instrumental ethics might be also a basis for green-washing, as we have experienced so far.

What about the ethics of Yvon Chouinard and Patagonia?

[2] A.A. Berle - G.C. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, Harcourt, Brace & World, New York 1932.

[3] H. Bowen, *Social Responsibility of the Businessman*, Harper&Row, New York 1953.

[4] E. Freeman, *Strategic Management: A Stakeholder Analysis*, Pittman, Boston 1984.

As he states in his autobiography[5], he grew up reading some of the founders of environmentalism, transcendental writers such as Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson and John Muir. In the teaching of these people, there is a great respect for the natural environment.

In Thoreau's famous work, *Walden,* published in 1854, nature is seen as a place to discover ourselves; there we can grasp the ethical foundation of Chouinard: «I went into the woods because I wanted to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived».

So, it is not a surprise to realize how the different identities of Chouinard – businessman, citizen, father, fisherman, climber – are connected and consistent. In his ethics, there is no border between business and society, there is not a specialized ethics but only one ethics.

He is not forced to change the Patagonia business model by regulation, but because of an inner motivation to achieve a respectful relationship with the environment and people.

Business Model

According to Drucker[6] a business model is related to «assumptions about what a company gets paid for» and «these assumptions are about markets. They are about identifying customers and competitors, their values and behaviors. They are about technology and its dynamics, about a company's strengths and weaknesses».

[5] Y. Chouinard, *Let My People Go Surfing*, Penguin, 2006.

[6] P. Drucker, *The Theory of the Business*, in «Harvard Business Review», September-October, 1994.

So, typically, a business model is market driven and ethics is seen as a constraint to economic freedom. Nevertheless, as pointed out by Strappmans[7], there is often a difference in approach between bigger companies and smaller ones. The first are more reluctant to make substantial moves toward ethical behavior and they prefer to just issue yearly reports on how they did not cause harm. The latter instead show a stronger potential for radical innovation.

It is relevant to point out that Patagonia has family ownership. Being not listed is part of Chouinard's business model, avoiding the pressure of "quarterly reporting" by financial markets and therefore being free to run the business in an unconditional way.

We can observe this approach in the case of Chouinard's entrepreneurial ventures. The ethical motive has been a source of innovation before the foundation of Patagonia.

In the previous entrepreneurial venture Chouinard was a top climber, a manufacturer of pitons. Realizing that his pitons were damaging the natural environment – precisely rock surfaces in the mountains – he invented safety devices such as nuts and friends that do not harm the rock route.

Applying the same philosophy, Patagonia has striven to apply an ethical approach – precisely to be environmentally sustainable – since its foundation. This means to display

> [...] the systemic nature of business model innovation, capturing value not only within its organizational boundaries, but also for a wide range of stakeholders, creating new systems instead of simply new processes or technology[8].

[7] F.V. Strappmans, *Sustainable Business Model Innovation: The Cases of Patagonia and Bureo Skateboards*, in «KES Transactions on Sustainable Design and Manufacturing II Sustainable Design and Manufacturing», 2015, pp. 349-364.

[8] *Ibidem.*

Dialogue and engagement with environmental activists are part of the Patagonia business model, blurring the border between consumer and citizen, similar to the one between entrepreneur and citizen.

As a matter of fact, examining Patagonia's sustainable supply chain, we discover that considering sustainability on the basis of tangible conditions – i.e. waste or worker safety – is not enough; behavioral and cognitive changes are needed to shape the supply chain within a sustainable paradigm.

Relational and Discourse Work

A recent academic essay, Social-Symbolic Work[9], helps to address the complex interdependencies of global supply chains. This holistic view considers three kinds of work: material, relational and discursive work at institutional, organizational and individual levels. SSW is a powerful conceptual framework to understand how organizations operate to construct the social world in which they are situated.

According to some scholars[10] using the SSW approach, relational and discursive work are decisive to understand the way Patagonia manages its supply chain, particularly in three directions: pursuing sustainable practices, influencing stakeholders in supporting sustainability, and gaining spillovers beyond the primary stakeholders.

[9] T.B. Lawrence - N. Phillips, *Constructing Organizational Life: How Social-Symbolic Work Shapes Selves, Organizations, and Institutions*, Oxford University Press, 2019.

[10] M.M. Shourkaei - K.M. Taylor - B. Dyck, *Examining sustainable supply chain management via a social-symbolic work lens: Lessons from Patagonia*, in «Business Strategy and the Environment», 33 (2024/2), pp. 1477-1496.

Looking to Patagonia's practices[11], we observe that relationships are much broader than just business. They involve dialogue and collaboration with institutions – such as universities and governments – NGOs and activist groups.

Moreover, non-business partners can be watchdogs around the world to ensure that Patagonia's commitments, transparently communicated, are maintained in terms of outcomes.

Communication is consistently integrated from the internal to the external environment. Sustainability doesn't stop at the selling process point, but it is a habit that Patagonia wants to ensure its customers adopt in using its products.

Lessons Learned

From the Patagonia case we learn the transformative role of entrepreneurship, starting from a unifying ethics, designing and nurturing an integrated material and social symbolic system, pragmatically implemented in a continuous dialogue inside and outside business organizational borders.

[11] *Ibidem*.

Benefit Corporation e *Laudato si'*: una vera alternativa al "paradigma del progresso"

Paolo Rossi - Giulia Masotto - Università del Piemonte Orientale
Angelo Moratti - Politecnico di Torino

Il presente contributo intende presentare il modello delle Benefit Corporation come una concreta alternativa di economia civile al paradigma tecnocratico del progresso economico. Il movimento sarà riletto alla luce del contenuto dell'Enciclica *Laudato si'* e, in seguito, verrà proposta un'analogia tra la Dichiarazione di Interdipendenza delle Benefit Corporation e il Principio Trinitario.

Negli ultimi decenni, le critiche al "paradigma del progresso" tipico dell'economia neoclassica[1] hanno comportato la nascita di nuove proposte e modelli economici alternativi. Ad oggi, numerosi sono gli standard e gli strumenti per le realtà che intendano dimostrare il proprio impatto in ambito economico, ambientale e sociale[2].

Tra questi, è doveroso citare la B Corp Certification. Quello delle B corporation o B Corp è un movimento nato negli Stati

[1] Cfr. L.L. Pasinetti, *Critique of the neoclassical theory of growth and distribution*, in «PSL Quarterly Review», 53 (2000) 215, pp. 384-426.

[2] Cfr. D. Maggi - P. Rossi, *Modalità e opportunità di applicazione all'Impresa Sociale del nuovo paradigma delle metriche ESG*, XVI Colloquio scientifico sull'impresa sociale, Brescia, 16-17 giugno 2022, Iris Network.

Uniti nel 2006, grazie al lavoro del B Lab, un ente non profit indipendente, il cui obiettivo è quello di promuovere e sostenere le imprese che bilanciano profitto e impatto sociale, oltre che ambientale. Il movimento B Corp desidera infatti produrre un impatto su scala globale, affrontando sfide comuni a livello internazionale, tra le quali il cambiamento climatico, la povertà e le disuguaglianze.

Per raggiungere questo obiettivo, il B Lab ha quindi introdotto la "Certificazione B Corp", al fine di identificare un processo attraverso il quale le aziende possono valutare le proprie pratiche di impresa sostenibile. Per ottenere la certificazione, un'azienda deve superare il B Impact Assessment (BIA), un'autovalutazione che ha l'obiettivo di verificare l'impatto generato dall'Ente. Se l'azienda supera il processo di verifica, potrà firmare la Dichiarazione di Interdipendenza ed entrare ufficialmente a far parte del movimento globale.

Dal 2006 vi sono stati molti sviluppi e quella delle B Corp è diventata una community mondiale in continua espansione che oggi conta oltre 8.250 imprese che hanno deciso di misurare e certificare le proprie performance in termini di impatto ambientale, sociale ed economico. Il movimento si è inoltre espanso anche all'interno del contesto italiano e, a partire dal 2013, le aziende riconosciute sono state oltre 270, facenti riferimento ad oltre 90 settori merceologici[3]. Nel corso degli anni, il movimento B Corp si è infatti sempre più diffuso, attirando l'attenzione delle aziende in tutto il mondo che desiderano dimostrare il proprio impegno verso il raggiungimento di obiettivi comuni più ampi, che vanno oltre la mera produzione di profitto.

Ovviamente, questo impegno deve perdurare nel tempo e non essere funzionale solo al raggiungimento della certificazione.

[3] Dati tratti da B Lab Italia, come riportato il 01/03/2024.

Per questo motivo, la certificazione B Corp spinge le imprese ad attuare un processo di miglioramento continuo delle proprie performance.

Occorre sottolineare che la formazione di una comunità internazionale coesa e sempre in crescita, ha lo scopo di organizzare e amplificare le voci diseguali dei suoi aderenti, sfruttando la forza di un brand unificante e la consapevolezza che per cambiare il mondo serve "restare uniti" e comunicare con una voce collettiva, accelerando l'adozione di standard, attraendo nuovi capitali, favorendo politiche pubbliche e ispirando i consumatori a modificare i propri comportamenti.

Seppure, ad oggi, solamente gli Enti for profit possano richiedere la certificazione B Corp, i principi alla base del movimento sono non solo condivisibili da tutte le tipologie di organizzazioni a livello di principi etici, ma anche estremamente utili per condurre un'analisi dei propri processi e delle proprie attività.

La mission dell'impresa che adotta l'orientamento sociale aderendo al movimento delle B Corp, infatti, si arricchisce considerando non solo il cosa fare, ma anche il come farlo e con quali finalità intrinseche, divenendo strumento di sviluppo socio-economico della società intera.

Come riportato precedentemente, per ottenere la certificazione B Corp, in seguito al compimento di tutto il processo di verifica, ogni azienda è chiamata a firmare una Dichiarazione di Interdipendenza (DDI). Si tratta di un patto che le Benefit Corporation scelgono liberamente di sottoscrivere, sotto forma di alleanza che le vincolerà a generare, attraverso la propria azione, un impatto positivo per tutti, indipendentemente dal fatto che coloro che ne beneficeranno siano coscienti dell'impegno di chi sta operando per il loro benessere[4]. La presenza di questa dichia-

[4] Cfr. W. Stubbs, *Business Strategy and the Environment*, in «Sustainable entrepreneurship and B corps», 26 (2017/3), pp. 331-344.

razione è fondamentale, in quanto sottolinea l'interdipendenza presente tra azienda, comunità e ambiente, riflettendo l'impegno delle organizzazioni nel considerare gli impatti delle proprie azioni su una gamma più ampia di stakeholder.

La Dichiarazione di Interdipendenza sottolinea la volontà delle imprese di agire insieme, per permettere lo sviluppo di una nuova economia emergente ed essere il cambiamento che si cerca nel mondo. Firmando la Dichiarazione le aziende si impegnano a perseguire degli scopi che vanno oltre la sola produzione di profitto, ponendo l'attenzione su persone e luoghi, oltre che sulle loro esigenze. Per tale ragione tutti gli stakeholder che ruotano attorno alla vita dell'impresa devono essere ascoltati e gli interessi di tutti devono essere bilanciati, nella consapevolezza che ognuno dipende dall'altro e quindi è responsabile di lui oltre che delle generazioni future. Per questo, occorre operare in un'ottica di sostenibilità, in una visione di lungo termine e in un'ottica di cooperazione. Il raggiungimento degli obiettivi prefissati può infatti essere reso più semplice solo attraverso la collaborazione con altre organizzazioni, con cui sono condivisi obiettivi e valori.

Esaminando la Dichiarazione di Interdipendenza è possibile notare che al suo interno vi sono dei passaggi che mostrano distintamente l'attenzione verso un nuovo paradigma economico, sociale e ambientale, che metta al centro la persona umana in modo integrale. Riportiamo di seguito un estratto della Dichiarazione: «Immaginiamo un nuovo settore dell'economia che attraverso la forza delle aziende crei beneficio per tutti. […] Per fare questo riconosciamo che ognuno di noi è dipendente dall'altro e perciò responsabile di ciascun altro e delle generazioni future»

I principi appena riportati, risultano bene espressi anche all'interno dell'Enciclica *Laudato si'*, l'Enciclica di Papa Francesco sulla cura della Casa Comune pubblicata nel 2015. Importante riportarla in quanto, in seguito alla sua pubblicazione, ha

avuto un impatto significativo sia all'interno della Chiesa cattolica, sia su tutta la società. In particolare, il documento richiama in modo perentorio la necessità di «sviluppare una nuova economia più attenta ai principi etici»[5] e che i frutti della Terra e dell'economia «devono andare a beneficio di tutti»[6]. Ancor più evidente è il richiamo a uno sviluppo realmente integrale e attento al benessere delle generazioni future, considerate come in un rapporto di stretta relazione e dipendenza dalle scelte attuali, tanto che lo stesso Pontefice rileva con dispiacere che «non si è ancora riusciti ad adottare un modello di produzione che assicuri risorse per tutti e per le generazioni future»[7]. Occorre dunque sviluppare una nuova consapevolezza che porti l'uomo a riscoprire il proprio posto nel mondo e a divenire consapevole del fatto che essere umano ed ecosistema naturale non possono essere separati, in modo tale che sia poi possibile tornare a vedere la natura come "vivente rifugio", riscoprendola nel suo valore intrinseco.

In conclusione, nonostante la laicità del movimento delle Benefit Corporation, la condivisone valoriale e l'impegno concreto verso l'istituzione di un novo paradigma economico, attento a una società più giusta e alla persona umana nella sua integrità, risulta evidente e deve, anzi, divenire leva e strumento da sfruttare per il perseguimento di tali obiettivi.

La proposta finale del paper è relativa a una rilettura della DDI alla luce del Principio Trinitario, sulla base di riferimenti alla Scrittura e alla Dottrina Sociale della Chiesa (DSC).

Nella Scrittura, Dio è Padre di una comunità, senza generare figli, ma scegliendo liberamente Israele e prendendosene cura

[5] Francesco, *Lettera enciclica Laudato sì. Sulla cura della casa comune*, n. 189.

[6] *Ibid.*, n. 93.

[7] *Ibid.*, n. 22.

come un figlio, in una paternità di elezione e alleanza[8]. Inoltre, l'esistenza umana ha una vocazione trinitaria personale – espressa nel *Vangelo di Giovanni* «se uno mi ama […] il Padre mio lo amerà e noi verremo a Lui e prenderemo dimora presso di Lui»[9] – e comunitaria – quando nell'ultima cena Gesù chiede ai discepoli che siano uno come Lui stesso e il Padre lo sono[10].

Anche la Dottrina Sociale della Chiesa fornisce spunti di riflessione circa il legame dei principi di interdipendenza e solidarietà, a partire da Giovanni Paolo II, secondo cui «quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come "virtù", è la solidarietà»[11]. La solidarietà è intesa quale forte legame di interdipendenza, che dà valore alla socialità e lega ogni persona al contesto di appartenenza.

Come i Cristiani si battezzano nell'unico Nome ed esprimono in un solo gesto il simbolo della Trinità[12], le B Corp che firmano la DDI cercano di far proprio, in tale contesto di appartenenza, un principio di reciproca relazione.

La rilettura della Dichiarazione di Interdipendenza, alla luce del Principio Trinitario, porta alla luce il concetto di reciprocità, il quale, come molti altri principi e valori del paradigma trinitario di portata universale, può essere abbracciato anche da coloro che non seguono alcun credo. È sostanzialmente quanto, con il carisma dell'Unità, Chiara Lubich ha dischiuso per le folle: poter vivere nei rapporti interpersonali oltre che tra tutti i settori sociali e tra i popoli, quell'amore evangelico che realizzi la preghiera

[8] P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 171.

[9] *Gv* 14,23.

[10] *Gv* 17,21.

[11] Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 38.

[12] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 232.

di Gesù al Padre «Siano uno come noi siamo uno»[13], che può far sperimentare «la più forte testimonianza di Dio al mondo»[14].

È davvero possibile fondare la DDI sul Principio Trinitario, in modo che i valori che essa esprime acquisiscano un più profondo significato, secondo la logica della totale donazione di sé all'altro? La risposta non è semplice, ma tale proposta si basa sull'assunto che l'uomo non esprime una sua "progettualità di relazione" solo per necessità, ma anche per uscire da sé, per amare e orientarsi verso i suoi simili, per trasformare l'ambiente che lo accoglie e umanizzarlo: nella Ricapitolazione Dio sarà «tutto in tutti»[15] e l'evoluzione dell'uomo sfocerà nel diventare Gesù, Amore.

[13] *Gv* 17,22.

[14] C. Lubich a un gruppo ecumenico, cit. in M. Cerini, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009, p. 72, nota 41.

[15] *1Cor* 15,28.

Revisiting Communitarian Personalism and St. Thomas Aquinas' Concept of Community

Victoria Martin de la Torre
Sophia University Institute

The European Union presents a transnational political space based on shared values. The declaration made by Robert Schuman on 9 May 1950 was the starting point of this institutionalised integration. The aim of the first communities was to overcome national rivalries and bring stable peace by gradually establishing a federation. The coal and steel industries were to be used as a lever to building a community of countries and peoples based on solidarity and trust.

Seventy years later, the Union has developed from six countries into 27. Its original value-oriented goal is often overshadowed by an economic and growth-driven discourse. Solidarity between member states was put to a test during the COVID-19 pandemic, with the impact of the Russian war against Ukraine, and the growing arrival of third-country migrants. Increasing diversity, social fragmentation and the uncontrolled use of new technologies have also weakened the sense of solidarity and belonging.

It is argued that the civilisational vision of the EU founding fathers[1] could help to revitalise the project. In particular, Communitarian Personalism and Saint Thomas Aquinas' concept of community were at the core of the pioneers' vision.

Historical Context

The dream of a political union had been circulating for one century. Victor Hugo in the 1848 Peace Congress already called for a European Parliament, but none of those projects materialised. The success of the European Communities was the outcome of the convergence of secular Europe and a renewed concept of "profane Christendom"[2].

Before World War I, the concepts of "Europe" and "Christendom" reflected two opposing visions: «Medieval Christendom against the Europe of Enlightenment»[3]. "Europe" was identified with secularisation while "the West" recalled the old Christendom, inspired by Charlemagne's empire. This is why Catholics in the XIX century rejected any project aimed at continental unification.

After World War I, many were disenchanted with the liberal order and idealised the past. In 1926, Albert Lotz reflected on this dichotomy in the article "*Europa oder Abendland*" (Europe or the West), where he spoke about the "West" as a community of men who share the same faith and values (*Gemeinschaft*), while "Europe" was a society based on political and economic interests

[1] [https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/eu-pioneers_en], 10/02/2025.

[2] P. Chenaux, *De la chrétienté à l'Europe: Les catholiques et l'idée européenne au XXe siècle*, CLD Éd., Tours 2007.

[3] *Ibid.*, pp. 38-39.

(*Gesellschaft*). The community was identified with old European monarchies and with Christianity.

This opposition was overcome during the interwar period thanks to a generation of intellectuals who reconciled faith and modernity. In 1929, a group of Christian thinkers led by Alexandre Marc and Denis de Rougemont set up a group of "non-conformists" in Paris called *Le Club du Moulin Vert*, to hold ecumenical discussions on the causes and potential solutions of the social and political decline of the West. Instead of adopting traditionalist views, they proposed a third way, a "new order"[4]. In 1932 Emmanuel Mounier founded the journal *L'Esprit*, and in the first issue he called for a peaceful revolution against growing individualism, formal parliamentary democracy and mass culture. Around these thinkers and their journals the philosophy of Communitarian Personalism developed[5].

Intellectual and Political Contributions

Thinkers sharing the Personalist worldview reacted against the positivism, technicism and individualism that arose at the end of the XIX century and they highlighted the centrality of the person. They affirmed that man is not just "an individual", but "a person", responsible and free, committed and autonomous, bonded to others through a common responsibility. In 1933, Jacques Maritain combined the terms «personalist and communitarian»[6].

[4] J.L. Loubet del Bayle, *Les Non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris 1969.

[5] A. Pieretti, *La formazione della cultura personalista comunitaria nella crisi degli anni '30*, in R. Papini (a cura di), *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, Massimo, Milano 1981, p. 35.

[6] J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée De Brouwer, Paris 1933, pp. 55-56.

This philosophy had a broad impact on the intellectual, social and political trends in Europe after the 1930s and during WWII, also through the Resistance Movements. Campanini speaks about "explicit" personalism and "implicit" personalism, because even those who did not consider themselves Personalists were somehow influenced by it[7].

The explicit influence can be found in leaders of the federalist movement, in politicians both Christian Democrats and Socialists, and also in the members of the team who worked with Jean Monnet in writing the Schuman Declaration[8].

Communitarian Personalism was at the basis of European federalism through three leading figures: Alexandre Marc, Denis de Rougemont and Hendrik Brugmans. All were present in the Congress of The Hague in 1948[9]. Marc defined his federalism as Personalist, humanist and existentialist. To face the civilisational crisis, the "massification" and "proletarisation", he warned against two evils: particularism and totalitarianism. He regarded federalism as an "anti-ideology"[10]. Rougemont wrote *L'Amour et l'Occident* (Love and the West) in 1939, where he presented his ideal of society, with personal freedom and responsibility for others at its core. Brugmans, as a Dutch young Socialist activist,

[7] G. Campanini, *La cultura personalista dei protagonisti dell'integrazione europea: De Gasperi, Adenauer e Schuman*, in R. Papini (a cura di), *L'apporto del personalismo…*, cit., p. 119.

[8] L. Bekemans - V. Martin de la Torre, *A value-oriented perspective of Europe's future: Robert Schuman and his concept of European Community*, in «The European Union Review», Vol. 23 No. 1-2-3, 2018, pp. 69-113.

[9] J.M. Guieu - C. Le Dréau, *Le "Congrès de l'Europe" à la Haye (1948-2008)*, P.I.E. Peter Lang, Series: Euroclio, Etudes et documents no 49, Bruxelles - New York 2009.

[10] J.P. Gouzy, *Le fédéralisme d'Alexandre Marc et le combat pour l'Europe*, Ed. Centre International de Formation Européenne 2010, in the series *L'Europe en Formation* n. 355.

started to read Mounier while he was arrested by the Nazi army. In his memoirs, he wrote: «We decided that the rebirth of the country should develop under the auspices of an updated Socialism, baptised "personalist"»[11].

In 1946 the Union of European Federalists (UEF) was founded under the leadership of Brugmans and Rougemont[12]. In their view, civic engagement is undermined when the State becomes centralising and absorbs intermediary communities. They advocated an infra-national and a supranational federalism that would restore the space for real freedom and solidarity[13].

Literature shows that Mounier had overall a bigger influence on the Socialists and federalist politicians[14], while Maritain on Christian Democrats[15]. The Personalist philosophy did not impact the mainstream political parties on a large scale, but rather individually some of the leaders[16].

In the Netherlands, however, the secretary general of the Dutch Catholic Party, Emmanuel Sassen, was inspired by Mounier. After WWII, Sassen had a crucial role in setting up a

[11] H. Brugmans, *A travers le siècle*, Presses Interuniversitaires Européennes, Bruxelles 1993, p. 183. Own translation: «Nous décidâmes que la renaissance du pays devait se dérouler sous les auspices d'un socialisme actualise, baptisé "personnaliste"».

[12] P. Chenaux, *De la chrétienté...,* cit., p. 72.

[13] R. Papini (a cura di), *L'apporto del personalismo…*, cit.

[14] J.F. Petit - R. Valléjo (eds.), *Agir avec Mounier : une pensée pour l'Europe,* Chronique sociale, Lyon 2006.

[15] P. Chenaux, *«Humanisme intégral»:1936: de Jacques Maritain,* Cerf, Paris 2006; B. Hubert (ed.), *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Actes du colloque organisé par l'Association chrétienne de culture européenne, Beauchesne, Paris 1996; P. Viotto, *Il Pluralismo come metodologia politica in Jacques Maritain in Pluralismo contro Relativismo. Filosofia, religione, politica,* Edizione Ares, Milano 2004, pp. 139-161.

[16] W. Kaiser, *Christian Democracy and the Origins of European Union* (New Studies in European History), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

network of European Christian Democrats, the *Nouvelles Équipes Internationales*[17].

In Italy, Alcide de Gasperi was clearly influenced by Maritain[18]. They met when Maritain was the French ambassador to the Holy See from 1945 to 1948, and they both had a friend in common, Monsignor Montini, who translated Maritain's works into Italian. The influence can also be traced in De Gasperi's writing, and in particular in his speech about the moral basis of democracy (1948), where he quoted Maritain and Henri Bergson on the Christian roots of democracy[19]. Others within the DC, particularly the most progressive section led by Giuseppe Dossetti, were also inspired by Maritain[20].

In France, Robert Schuman was a friend of Maritain[21], the only author he mentions in his book *For Europe*[22]. He was also influenced by Romano Guardini and Hendrik Brugmans,

[17] From 1949 to 1958 he was vice-chairman of this organisation. In 1952, he was appointed a member of the Joint Assembly of the ECSC, the precursor of the European Parliament, where he was chairman of the Christian Democrat Group. In 1958 he became a member of Euratom. In July 1967, he was Commissioner of Competition. Source: [https://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn6/sassen], 10/02/2025.

[18] A. Canevaro, *Alcide de Gasperi. Cristiano, democratico, europeo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003.

[19] Archivi Storici dell'Unione Europea, ASUE - Fondo Alcide De Gasperi, Carte Bartolotta, 1948, XXI, pp. 15763-15799.

[20] At the DC congress in Venice in 1949 Dossetti asked the participants what they wanted, and he exclaimed «Integral Humanism!» (B. Hubert [ed.], *Jacques Maritain en Europe*, cit.).

[21] F. Roth, *Robert Schuman, 1886-1963: du Lorrain des frontières au père de l'Europe*, Fayard, Paris 2008.

[22] R. Schuman, *For Europe*, Fondation Robert Schuman, Paris 2010; first edition: *Pour l'Europe* in 1963, Ed. Nagel): «Our great Christian philosopher, Jacques Maritain, who we, the French, wrongly abandoned to study in a distant university instead of taking advantage of his brilliant teaching, indicated the parallel between development of Christian thought and democracy» (*ibid*., p. 43).

with whom he was acquainted. Furthermore, Schuman used to spend time and discuss with Maritain and Guardini in the abbey of Maria Laach. Schuman also read philosophers who are considered precursors of personalism, such as Henri Bergson and Maurice Blondel[23].

Beyond the influence of neo-thomist authors like Maritain, Schuman read the *Summa Theologica* in Latin and never ceased to study St. Thomas Aquinas[24]. In August 1958 he wrote an article for the newsletter of the Abbey of Fleury where he gave this definition of a "community":

> it supposes first of all freedom of choice, the free adherence of the participating collectivities. Constraint, whatever it may be, is excluded by definition. Moreover, the community proposes to each partner the same objective as the philosophy of St. Thomas has called the Common Good. This is situated outside of all egotistical purposes, the good of each and the good of all and conversely. Finally the means of attaining these objectives are agreement, and mutual understanding, without hegemony or privilege or subordination.[25]

It should be noted that Personalism was not the only source of inspiration for the Catholic founding fathers. As students, Schuman and De Gasperi were very active in youth associations related to Catholic Social Teaching. This youth engagement had

[23] M. Krijtenburg, *Schuman's Europe. His frame of reference*, Leiden University Press, Leiden 2012.

[24] R. Lejeune, *Schuman, un père pour l'Europe*, Ed. de l'Emmanuel, Paray-le-Monial 2013.

[25] R. Schuman, *Ce que signifie la Communauté européen pour le Chrétien?*, Renaissance de Fleury 1958; English translation in A.P. Fimister, *Robert Schuman: Neo-Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*, Peter Lang, Series: Philosophie et Politique / Philosophy et Politics, Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2008, p. 200.

a very strong influence on them, in particular the teachings of the German theologian and politician Bishop Wilhelm Emmanuel von Ketteler and their contact with the German Catholic party *Zentrum*.

Implicit Personalism had an impact on Paul Henri Spaak and on Jean Monnet, two of the EU founding fathers, even though they did not consider themselves Personalists. Spaak, a Socialist Belgian politician, was introduced to the non-conformists at a young age through Edouard and Lucienne Didier, who were the founders of a pro-European, federalist movement in Belgium, with its own journal, called *Jeune Europe.* In the 1930s they organised meetings for the young to which they invited Mounier. This is also where the so-called "neo-Socialists" like Spaak met the young Catholics of the Avant-Garde, among them the future Belgian Prime Minister Paul van Zeeland[26].

Regarding Monnet, he had been exposed to Communitarian Personalism during his exile in the United States in the 1940s. At that time, he met other exiles like Maritain and Rougemont[27]. With Spaak and Maritain, he used to discuss the future of a united Europe[28]. Later, most of the young members of his team when he was head of the Modernisation Plan for France after WWII were Personalists. Several had worked with the renowned Personalist economist François Perroux: the economist Pierre Uri, who would also work with Monnet on the Schuman Declaration and the ECSC Treaty; Jacques-René Rabier, who was the head of cabinet of Monnet at the French National Planning Board and

[26] J. Hellman, *Communitarian Third Way: Alexandre Marc and Ordre Nouveau, 1930-2000*, McGill-Queen's Press, Québec 2002.

[27] E. Roussel, *Jean Monnet*, Fayard, Paris 1996.

[28] S. Schirmann (ed.), *Robert Schuman et les Pères de l'Europe. Cultures politiques et années de formation*, Ed. P.I.E. Peter Lang, Bruxelles 2008, p. 90.

later would become director of the ECSC High Authority; and Jean Vergeot, the main statistician at the Planning Board[29].

Personalism and Papal teaching on the supranational human community can be traced in the Schuman Declaration. This is largely due to Paul Reuter, a young lawyer and a Communitarian Personalist who devised the institutional setting of the first community[30]. According to Monnet's *Mémoires*, «Reuter was at the origin of the High Authority, both the name and the thing itself»[31]. He changed the name from "International Authority" to "Common High Authority", and introduced the concept of "supranational". The word "supranational" was finally not included in the Schuman Declaration but it would be taken up in the Treaty establishing the European Coal and Steel Community[32].

[29] M. Theys, *Jacques-René Rabier, Fonctionnaire-militant au service d'une certaine idée de l 'Europe*, Vol. 15, Europe des Cultures / Europe of Cultures, International Academic Publishers Peter Lang, Brussels, Berlin, Bern, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2017.

[30] Reuter was a lawyer who lectured about the "European Community" at the *Écoles des cadres d'Uriage* from 1940 until it was closed in 1943. The programme in Uriage covered "France as the community of communities", to "communities of blood" (family), to the "community of Empire". These different layers of community were regarded as concentric circles of man's social ties, starting with the family and finishing with the "world community". The ninth course was about "the European community" and the main speaker was Paul Reuter. Cfr. P. Reuter, *Uriage*, «Jeunesse France - Cahiers d'Uriage», 29 mars 1942, pp. 3-8.

[31] J. Monnet, *Mémoires*., Ed. Fayard, Paris 2007 (first edition in 1979), p. 431.

[32] [https://www.cvce.eu/content/publication/1997/10/13/11a21305-941e-49d7-a171-ed5be548cd58/publishable_fr.pdf], 10/02/2025.

Lessons Drawn

In conclusion, revisiting the core concepts of Communitarian Personalism and St. Thomas' philosophy could bring a new sense of community to the EU and its citizens. On one hand, Personalism insists on the uniqueness and the dignity of every person, together with the need of a community to fulfil each person's transcendent call and fulfilment, while offering the human person as the *criterion* to measure progress. It also encourages intermediate actors and active citizens' participation with responsibility for others and solidarity as guiding principles. On the other hand, St. Thomas' concept of community puts freedom and the equality of all its members, while respecting their differences, as pre-conditions, together with no selfish motivation and the goal of the common good.

These can be the intellectual tools to face current challenges and propose a new human-centric vision for the European Union in the XXI century.

Declinare la "partecipazione" per costruire il cambiamento: il messaggio innovativo di Papa Francesco

Giovanni Allegretti
Centro de Estudos Sociais - Università di Coimbra

1. Introduzione

Se la chiesa non è una democrazia, non vuol dire che debbano essere esclusi procedimenti democratici nell'esercizio della sinodalità, in tutti i campi della vita della Chiesa […], riconoscendo e valorizzando così pratiche partecipative già codificate […] e accogliendo nuove istanze giudicate necessarie da molti ma oggi assenti (ad esempio pubblicità, trasparenza, accountability). I modelli organizzativi che la Chiesa si è data nel corso dei secoli, e quindi le dinamiche comunicativo-partecipative […] sono sempre stati culturalmente definiti e hanno accolto elementi propri e tipici dell'organizzazione dei diversi luoghi e tempi. La forma ecclesiale ricevuta dal passato, segnata in profondità da una *mens* feudale […] non rispecchia il canone interpreta-

> tivo delle relazioni sociali che è oggi – nel suo nucleo più profondo – "democratico" […] Davanti alla crisi delle democrazie occidentali […] la Chiesa di oggi […] può contribuire a sviluppare una cultura dell'incontro, del dialogo, della corresponsabilità e a disvelare la radice delle problematiche presenti: le forme e i limiti della rappresentanza, il rapporto tra la costruzione del consenso e la verità/bene da perseguire[1].

A inizio novembre 2024 si è conclusa la seconda sessione della XVI Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi sulla Sinodalità dedicato al tema *Comunione, Partecipazione, Missione,* un percorso di riforma ecclesiale (2021-2024) strutturato a partire da un rifiuto dello «spirito di coscienza isolata» e dell'immagine della Chiesa come una «cittadella per puri»[2]. Dato il tema, rispetto a precedenti edizioni, è stata data molta importanza alla metodologia usata e alla presenza di facilitatori e facilitatrici in grado di aumentarne il carattere partecipativo e inclusivo, mettendo in dialogo differenze personali, di ruoli, di carismi e di esperienze. La meticolosa attenzione alla costruzione metodologica – supportata da manuali e linee guida[3], come da un'apposita Commissione di esperti[4] che ha strutturato la consultazione nelle chiese locali, nonché la raccolta e l'analisi delle sintesi nazionali e continentali, i due *Instrumentum Laboris* e i documenti finali delle va-

[1] R. Luciani - S. Noceti, *Sinodalmente. Forma e riforma di una chiesa sinodale*, Nerbini, Firenze 2022, pp. 263-265.

[2] Papa Francesco, *Ritorniamo a sognare. La strada verso un futuro migliore. In conversazione con Austen Ivereigh*, Piemme, Milano 2021, p. 52.

[3] Cfr. *Vademecum per il Sinodo sulla sinodalità*, settembre 2021: [https://www.synod.va/it/news/vademecum-per-il-sinodo-sulla-sinodalita.html], 27/03/2025.

[4] Coordinata da Nathalie Becquart, la Commissione di Metodologia comprendeva 9 esperti/e di continenti diversi che lavorano sui temi della leadership in epoche di policrisi.

rie sessioni – traduce in azioni concrete e coerenti la centralità del richiamo di Papa Francesco alla necessità di aprire maggiori spazi di "partecipazione" perché individui e comunità siano parte attiva dell'indispensabile cambiamento epocale oggi richiesto sia al mondo sia alla Chiesa. Inoltre, evidenzia una volontà della Chiesa di apprendere da pratiche e formati partecipativi e deliberativi usati nella società secolare, che si possano emulare e adattare per dare nuova linfa vitale ad istituti che (come il Sinodo) hanno sempre avuto ambizioni ed elevato potenziale di moltiplicare e approfondire il dialogo sociale tra clero e comunità sul territorio, ma solo raramente hanno saputo declinarlo in forme efficaci e di buona qualità deliberativa.

In tale prospettiva, vale la pena domandarsi: in che misura e per quali aspetti il messaggio di Papa Francesco è reso differente da quello dei suoi immediati predecessori, e quale valore aggiunto la sua declinazione del concetto di "partecipazione" ha portato anche al di fuori dei limiti del mondo cattolico?

Il presente testo – spaziando su documenti di diversa natura legati al magistero e all'azione del Sommo Pontefice anche come Capo di Stato[5] – si propone di capire e sintetizzare come il termine "partecipazione" (non assente in altri pontificati) è stato declinato da Francesco, associandolo a cluster di altri termini riferiti alla trasformazione politica e sociale, alla cittadinanza, all'armonia uomo/natura e alla conversione ecologica integrale.

[5] Tra questi, encicliche, libri autobiografici/interviste, Motu Proprio, Omelie e Angelus, Udienze, Lettere, Preghiere, Meditazioni Quotidiane e messaggi di saluto in eventi e viaggi apostolici.

2. A cosa serve e cos'è? Una visione rinnovata della partecipazione

Se è stato possibile definire Giovanni Paolo II «il Papa della sussidiarietà»[6], senza dubbio Francesco – come "Papa dei processi"[7] – è anche "il Papa della partecipazione". Navigare la concettualizzazione di questo termine, che guadagna progressivamente centralità nel messaggio di Bergoglio a partire dal 2013, non è semplice. Ciò è dovuto sia alla polisemia del concetto, sia all'aumento esponenziale dei canali di comunicazione usati dal Pontefice, ma anche al fatto che egli ha teso a riempire i suoi discorsi di "lampi intuitivi", che invece di "offrire diagnosi e ricette" si preoccupavano di "illuminare la strada" e innescare processi di trasformazione che permettessero ad altri di coglierne i valori per autonomamente interpretare le sue parole e abbracciare il cambiamento storico suggerito[8]. La sfida posta da questi ostacoli si illumina di convergenze tra il messaggio sull'importanza della "partecipazione" e le esegesi offerte da Francesco sui temi della "sussidiarietà" e della "cittadinanza" (cari ai suoi due predecessori), e si rapporta anche alle sperimentazioni concrete del Sinodo 2021-2023 appena concluso, incentrato sulla relazione tra "comunione, partecipazione, missione".

L'enciclica *Laudato si'* (2015) rappresenta una "costituzione valoriale" per chiarire le accezioni che Francesco ha attribuito alla partecipazione; successivamente, la pandemia – come evi-

[6] Così R.A. Sirico, in [https://www.ilsussidiario.net/news/roma/2011/4/29/giovanni-paolo-ii-sirico-ist-acton-wojtyla-il-papa-della-sussidiarieta/172101/], 27/03/2025.

[7] D. Delle Foglie, *Il pontificato di Francesco: sei anni spesi a costruire processi*, in [https://formiche.net/2019/03/francesco-papa-tempo-potere], 27/03/2025.

[8] Cfr. A. Ivereigh, in "Postilla" a Papa Francesco, *Ritorniamo a sognare*, cit., pp. 95-96.

denziato nel libro-intervista *Ritorniamo a sognare*[9] – è stata letta da Francesco come un punto di svolta e un tempo di prova per l'umanità, facendo da spartiacque e da acceleratore all'uso del concetto e alla sua progressiva definizione dettagliata.

Nel messaggio di Francesco (rispetto ai due pontefici precedenti) il richiamo alla "partecipazione" è arricchito di sfumature non solo in relazione all'ambito della vita spirituale e dell'impegno nella comunità ecclesiale, ma ha travalicato i confini tra "il mondo di Cesare" e "il mondo di Dio", estendendosi a un dialogo con le forme di cittadinanza attiva e di azione politica nell'ambito della vita terrena[10]. Il richiamo alla partecipazione come impegno dei cattolici su più piani della ricostruzione di un mondo più giusto e in armonia con la natura non è mai ritualistico, ma si veste di concretezza e azione. Rimanda, inoltre, a una visione "ecumenica" che fa dialogare concezioni culturali diverse e complementari, che vengono dall'Occidente ma anche dalle tradizioni di molte culture indigene e dalla sua esperienza latinoamericana radicata nella Teologia del Popolo[11]. Quello che è stato denominato "Papa Pop"[12] o "Papa del Popolo"[13] ha avuto ben presente che "il popolo" non è una realtà unitaria e contrapposta alle *élite*. Inoltre, ha teso a rigettare le letture identitarie e sovraniste della politica, facendo una scommessa forte sul coin-

[9] Cfr. Francesco, *Ritorniamo a sognare*, cit., p. 98.

[10] M. Faggioli, *Catholicism and Citizenship. Political Cultures of the Church in the Twenty-First Century*, Liturgical Press, Collegeville MN 2017.

[11] Cfr. J.C. Scannone, *La teología del Pueblo: una perspectiva argentina*, in *Le radici di Papa Francesco. Un anno di Pontificato*, Pontificia Università Gregoriana/La Civiltà Cattolica, 2014.

[12] Cfr. C. Tecce, "Francesco, 100 giorni da Papa pop. Basterà?", in *Il Fatto Quotidiano-Blog*, 21/06/2013. Cfr. anche la definizione di "Papa del Buonsenso" data dalla rivista musicale *Rolling Stones Italia*, che gli ha dedicato la copertina nel marzo 2017.

[13] Cfr. J.C. Scannone, *Il Papa del Popolo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015.

volgimento diretto, nelle discussioni e nelle decisioni sul futuro, di quanti (come i migranti) sono «rimasti indietro» a causa della globalizzazione e degli approcci tecnocratici al governo del mondo e delle nazioni. Ed è proprio questo suo approccio partecipativo (attento alla "cura" degli spazi deliberativi di scambio tra diversi) che dovrebbe suggerire di rifiutare l'etichetta di populista che alcuni detrattori gli hanno attribuito[14].

Il richiamo di Francesco ha posto il suo centro sul binomio partecipazione/solidarietà. In tal senso, non solo echeggia il frequente richiamo a mantenere uniti i principi di solidarietà e sussidiarietà fatto da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ma reinterpreta quest'ultimo principio secondo un'accezione "circolare"[15]. Tale visione non solo vede l'azione sussidiaria dello Stato come indispensabile complemento per massimizzare il lavoro delle "comunità naturali" in rapporto allo sviluppo integrale delle persone, ma (al tempo stesso) predica che queste ultime compiano il loro dovere di *watchdog*, monitorando e controllando l'azione delle diverse istituzioni (che Francesco non legge come "artificiali", considerando la relazionalità e la socialità come elementi costitutivi e aggregatori degli esseri umani) per garantire che siano ispirate al senso di giustizia, non predichino il profitto e si impegnino – anche con gesti "eroici"[16] – a prendersi cura della "casa comune" costituita dall'ambiente naturale, dagli esseri non-umani e dalle future generazioni.

Rileggere il pensiero di Francesco alla luce del crescente richiamo all'impegno partecipativo rafforza la convinzione della modernità di un pontefice che ha predicato una "Chiesa dei poveri, per i poveri" e che si trasforma "con i poveri", e con il rico-

[14] L. Zanatta, *Il populismo gesuita. Perón, Fidel, Bergoglio*, Laterza, Roma-Bari 2020.

[15] G. Moro, *Cittadinanza*. Mondadori Università, Milano 2020.

[16] Francesco, *Fratelli tutti*, 2020, § 175.

noscimento della loro dignità di persone che possono e devono essere coinvolte nell'affrontare la loro quotidianità e migliorare la loro condizione. Il Papa ha preso le mosse dall'idea che è nell'esposizione al dialogo con i più emarginati e nel condividere un cammino con loro, che la comunità dei cristiani apprende a inserirsi meglio nel mondo, per aiutarlo a progredire e reinventarsi – a patto che la Chiesa stessa lavori per ri-immaginarsi e mettere in pratica gli obiettivi per cui ha preso forma intorno agli insegnamenti evangelici.

L'analisi sul modo in cui la Chiesa – al di là del discorso teorico o retorico su come il mondo possa e deva riformare la politica e le relazioni internazionali – possa applicare metodi e approcci più partecipativi per progredire e ritrovare credibilità ed entusiasmo esce arricchita dalla lettura dei lavori dell'ultimo Sinodo 2021-2024: un esercizio di partecipazione in permanente affinamento, che evidenzia la necessità di suggerire modifiche per il futuro, per meglio compiere le premesse e le promesse intorno a cui un tale evento si struttura, e le aspettative che suscita.

Il richiamo alla partecipazione di Francesco (nella sua definizione civica, comunitaria e spirituale) è, di certo, enfatico, ma mai ingenuo o sprovveduto. Intanto perché, in termini di finalità, la sua visione risulta chiara e puntuale: la partecipazione è considerata elemento centrale per costruire la pace, prendersi cura del pianeta e del bene comune, promuovere lo sviluppo integrale delle persone, lottare contro la corruzione, la tecnocrazia imperante e la cattiva politica, per rifondare una società meno egoista e materialista, nonché per potenziare il dialogo tra gli esseri umani e i non umani. In secondo luogo, la visione di Francesco non può essere considerata puerile perché l'imperativo partecipativo si accompagna a riflessioni importanti su vari temi: (1) su come rimuovere gli ostacoli a una partecipazione

egalitaria di tutti e tutte[17], (2) sulla necessità dell'applicazione del concetto di partecipazione a diverse fasi dei cicli di costruzione, elaborazione, implementazione e monitoraggio delle politiche di interesse pubblico, e (3) sulla difesa e valorizzazione dei beni comuni. Inoltre, il richiamo partecipativo (4) è sovente accostato a questioni relative al ricorso a figure di animazione professionale (facilitatori/trici), o (5) a configurazioni spaziali e metodologie maieutiche appropriate a provocare e istigare il dialogo e la prefigurazione di scenari. Tra le ultime sono incluse le tecniche legate alla narrazione che suscita emozioni, e al ruolo stimolatore, prefiguratore, immaginifico e sostanzialmente "scomodo" dell'arte[18]. Infine, il pensiero di Francesco mostra coscienza chiara della necessità che la partecipazione si accompagni all'auto-riflessione, sia evolutiva e dinamica, sia auto-apprendente e – pertanto – non promuova lo spreco dell'esperienza[19].

Nel magistero di Francesco, il richiamo a strutturare la partecipazione tenendo in alta considerazione la variabile "tempo" risulta implicito in uno dei quattro principi cardine che supportano l'affermazione che Francesco è stato il "Papa dei processi"[20] perché, come ha ripetuto sovente, «dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi»[21].

[17] Tale aspetto della rimozione delle barriere è centrale anche nella Costituzione Italiana (art. 3) a cui talora il papa fa riferimento.

[18] *Discorso agli artisti partecipanti all'incontro per il 50° anniversario della collezione d'arte moderna dei Musei Vaticani* del 23 giugno 2023: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/june/documents/20230623-artisti.html], ultimo accesso 27/03/2025.

[19] B. Santos, *A crítica da razão indolente*: *contra o desperdício da experiência*, Cortez, Sao Paulo 2001.

[20] D. Delle Foglie, *Il pontificato di Francesco*, cit.

[21] La centralità della partecipazione in quanto approccio epistemologico della sua azione pastorale è fondata sui seguenti pilastri: (1) l'unità prevale sul conflitto, (2) la realtà è più importante dell'idea, (3) il tutto è superiore alla parte, e (4) il tempo è superiore allo spazio. Cfr. Francesco, *Esortazione Apostolica* Evangelii gaudium: nn. 222-237.

La variabile tempo deve garantire la maturazione graduale degli attori (centrata sul rispetto e l'ascolto reciproco) ed evitare l'atrofizzarsi e l'ossificarsi dei processi in regole, costrutti e ritualismi democratici che agiscono come gabbie contro l'obiettivo di garantire lo sviluppo integrale e la dignità di ogni essere umano, così come la necessità che i partecipanti superino i limiti comportamentali generati dalla «coscienza isolata» per «l'unione di animi» – come ribadito più volte fino dalla *Evangelii gaudium* (2014) – e la costruzione di quella che il sociologo Boaventura de Sousa Santos[22] chiama «l'ecologia dei saperi», e che sembrava stare molto a cuore a Francesco.

Con queste premesse, è comprensibile che, nella prospettiva di Francesco, la partecipazione sia vista in antitesi ai populismi. Questi ultimi sono visti come dinamiche che politicizzano il sacro e sacralizzano la politica, negando «la giusta partecipazione» ad alcune componenti sociali, e «facendo sì che l'interprete autentico del sentimento popolare risulti un gruppo determinato» con il paradosso che «in nome del popolo, il populismo fa sì che il popolo cessa di essere un popolo» (o una "moltitudine", come afferma altre volte, con linguaggio quasi *negriano*) «e diventa una massa inerte, manipolata da un partito o da un demagogo»[23].

In tale ottica, l'anelito partecipativo contenuto nei discorsi di Francesco ha teso a porsi come valore costituzionale e fondativo della sua poetica e del suo modo di ragionare, presentando anche forti corrispondenze con aspetti peculiari del suo carattere. Tra questi: la capacità di condividere la visione dei più semplici e di vivere lontano dallo sfarzo, o lo stile interrogativo e

[22] B. Santos, *Para alem do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*, in «Revista Crítica de Ciências Sociais», 78 (2007), pp. 3-46.

[23] Francesco, *Ritorniamo a sognare*, cit., p, 79.

mai impositivo[24] che aiuta a osservare ricordando e ricordare immaginando, ponendo questioni e domande e sollecitando i suoi interlocutori e tutti noi a valutare e capire (quindi discernere). Ancora, l'anelito partecipativo riecheggia la passione – ereditata da Romano Guardini (a cui Francesco ha dedicato una tesi accademica mai conclusa[25]) – per la capacità immaginifica e di provocazione dell'arte, così come l'idea che innovare e reinterpretare costantemente il mondo, le regole e le tradizioni è una necessità per mantenere vive l'anima, la credibilità e la capacità attrattiva delle istituzioni e della stessa Chiesa[26].

3. Alcune assenze e timide presenze

Nonostante l'innovatività e la coerenza della visione proposta da Francesco su cosa la partecipazione dovrebbe essere per aiutare il mondo (e la Chiesa) ad essere migliori, la rivendicazione di una necessità di maggiore condivisione delle visioni e delle decisioni (sia nell'ambito della vita della comunità credente che in quello laico della cittadinanza) presenta ancora silenzi e punti da approfondire. Tra questi, brillano tre assenze: 1. un qualunque riferimento pubblico del Pontefice sugli istituti di democrazia di-

[24] R. Cristiano, *Bergoglio o barbarie. Francesco davanti al disordine mondiale*, Castelvecchi, Roma 2020, p. 53.

[25] La tesi mai discussa era dedicata a un primo lavoro di antropologia filosofica del 1925 del pensatore cattolico Romano Guardini (1885-1968), intitolato: *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente* (Morcelliana, Brescia 1999). La tesi si intitolava "*L'opposizione polare come struttura del pensiero quotidiano e della proclamazione cristiana*". Su ciò, cfr. M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2017.

[26] Francesco esprime tale idea, citando Gustav Mahler: «la tradizione è custodire il fuoco, non adorare le ceneri» (Francesco, *Ritorniamo a sognare*, cit., p. 43).

retta (come referendum, plebisciti o leggi di iniziativa popolare); 2. il tema del coinvolgimento dei partecipanti nella co-creazione e nella co-valutazione dei percorsi partecipativi a cui prendono parte; 3. il tema (forse neppure percepito da Francesco nella sua gravità) della crescente crisi di legittimità dei corpi sociali intermedi, e della conseguente necessità di ripensarne il ruolo nei percorsi partecipativi diretti ai singoli individui[27].

[27] Di fatto, Francesco (specialmente nei messaggi letti per gli incontri dei movimenti popolari internazionali) tende a concentrarsi esclusivamente sulle loro virtù e capacità di rappresentazione dei più deboli, chiamandoli "sentinelle" o "poeti sociali", capaci di produrre nuovi immaginari e di portare avanti il sogno di una "Patria Grande" (imperniata sul riconoscimento di una "sana interdipendenza" tra luoghi e persone a latitudini diverse) davanti alla frammentazione degli interessi che il neoliberalismo e il «colonialismo ideologico» perpetuano. Francesco dà anche un nome alla ricerca della pace e dell'unione tra popoli e culture. La definisce «poliedro», ossia una forma di «multiculturalismo» e «di convivenza in cui le parti mantengono la loro identità costruendo insieme una pluralità che, non mette in pericolo, bensì rafforza l'unità». Cfr. il *Discorso al II Incontro mondiale dei Movimenti Popolari* a Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, del 9 luglio 2015 [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html], 27/03/2025 o il *Discorso all'Incontro dei Movimenti Popolari promosso dal Dicastero per lo Sviluppo Umano Integrale* del 20 settembre 2024 [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/september/documents/20240920-movimenti-popolari.html], 27/03/2025. Nel libro *Ritorniamo a sognare*, Francesco fa riferimento alle tre mete principali promosse dai movimenti popolari (le "tre T", che in spagnolo indicano: terra [*tierra*], casa [*techo*] e lavoro dignitoso per tutti [*trabajo*]) come base per generare un circolo virtuoso che, con il tempo, aiuterà «a ripristinare la dignità» dei soggetti tradizionalmente più emarginati, permettendo loro di «esprimersi, partecipare e costruire il bene comune» e «aggiungendo un posto a tavola» per tutti. Mai vi sono accenni ai rischi che la società attuale non riconosca il loro lavoro di intermediazione e alla necessità che i movimenti popolari organizzati amplino i loro repertori di azioni partecipative (cfr. Francesco, *Ritorniamo a sognare*, cit., p. 87).

Nel recente libro autobiografico *Life*[28], è chiaro che Papa Bergoglio – quando parla di «samaritani collettivi» che «intervengono a difesa della dignità [...] di qualsiasi essere umano» – associa due diversi canali di partecipazione: quelli riferiti ai singoli individui e alle loro manifestazioni non violente in forma di reazione collettiva contro le ingiustizie sociali, razziali e gli abusi di potere, e quelli legati ai "corpi intermedi", ossia ai movimenti sociali, descritti come «seminatori del cambiamento», che si fanno protagonisti di «eroismi quotidiani» per piantare pazientemente «semi di speranza nelle periferie dimenticate del pianeta», dai cui «germogli di tenerezza [...] sorgeranno boschi fitti di speranza per ossigenare questo mondo»[29]. Nelle sue ripetute lodi ai movimenti sociali e alle organizzazioni di volontariato, Francesco non ha dimostrato di avere coscienza del fatto che anche queste organizzazioni oggi patiscono della crisi di rappresentanza che colpisce partiti, chiese e sindacati[30]. Se Francesco non si è interrogato su potenziali conflitti tra le forme di partecipazione a base individuale (specialmente di chi non crede più di poter essere rappresentato da corpi intermedi e organizzazioni di "advocacy") e quelle a base aggregativa, ciò può anche discendere dal fatto che il ruolo che il Papa ha teso ad attribuire ai movimenti sociali non è quello di rappresentanti o sostituti delle persone che intendono rappresentare o per i cui diritti lottano. Al contrario, è un ruolo essenzialmente «maieutico», di iniziatori di un cammino

[28] Cfr. Francesco, *Life. La mia storia nella Storia*. Harper Collins, Milano 2024, p. 27.

[29] Id., *Discorso ai partecipanti al 3° incontro mondiale dei Movimenti Popolari*, 5 novembre 2016, in [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html], 27/03/2025.

[30] Cfr. Edelman Trust Barometer, 2023 [https://www.edelman.com/trust/trust-barometer] e Standard Eurobarometer, 2023 [https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/3052], 27/03/2025.

congiunto, capaci non solo di «esigere o reclamare», ma anche di «creare» sia nuovi immaginari che ponti per costruirli[31].

Nonostante i limiti sopra esposti, la visione partecipativa di Francesco non è leggibile come semplicistica né riduttiva della ricchezza potenziale del concetto. Per esempio, egli ha teso a evitare di ridurre il termine partecipazione alle sue dimensioni di azione politica cosciente – che tende ad essere prevalente nel mondo Nord-Occidentale e a imporsi spesso in altre latitudini e culture[32]. Così, nei suoi discorsi, si ritrova anche «l'altra faccia della luna»[33], ossia l'idea di partecipazione anche come «modo quotidiano del vivere in comune» che rappresenta una dimensione fondamentale in molte culture indigene (africane, latinoamericane, oceaniche ecc.). Da qui consegue la citazione del "vivere bene" (*bien vivir*) di ascendenza andina che si ritrova declinata in vari messaggi del Pontefice argentino come componente centrale di nuove forme di economia e di progetti di futuro in armonia con la Madre Terra[34].

Se analizzassimo la partecipazione all'epoca di Papa Francesco nell'ottica di rintracciarvi le categorie di difesa e messa in

[31] Come esposto nel paragrafo su "l'Amore e i Ponti" del già citato *Discorso ai partecipanti al 3° incontro mondiale dei Movimenti Popolari* del 2016, «costruire ponti tra popoli che ci permettano di abbattere i muri dell'esclusione e dello sfruttamento» e di affrontare «il terrore con l'amore». In tal senso, il Papa quasi approssima i movimenti sociali alla definizione di "pontieri" (o costruttori di ponti) usato dal compianto ecologista Alex Langer.

[32] Cfr. G. Allegretti - M. Meloni - B. Dorronsoro, *Civic Participation as a Travelling Ideoscape. Which Direction?*, in S. Makoni - A. Kaiper-Marquez - L. Mokwena (a cura di), *The Routledge Handbook of Language and the Global South/s*, Routledge, London 2022, pp. 57-71.

[33] *Ibid*., p. 58.

[34] Cfr. Francesco, *Discorso al II Incontro mondiale dei Movimenti Popolari*, cit.

opera dei quattro principali "beni comuni democratici"[35] che – secondo parte della letteratura specializzata – ogni innovazione partecipativa dovrebbe garantire (pur con enfasi ed equilibri differenziati), potremmo avanzare alcune considerazioni che evidenziano lo stadio ancora non totalmente maturo del modo con cui la partecipazione è stata vista e applicata a partire dal suo magistero. Per esempio:

1. il tema della "capacità di inclusione" nella costruzione del pubblico dei percorsi partecipativi rappresenta il principio-cardine a cui il Papa fa riferimento. Tuttavia, negli esercizi partecipativi legati ai recenti percorsi sinodali, l'inclusività resta spesso un miraggio, parzialmente incompleto e/o irrealizzato, seppur con miglioramenti per alcuni gruppi (come donne, giovani, indigeni, portatori di necessità speciali) in relazione al passato;
2. il tema del "giudizio ponderato e informato" (che vuol dire trasmettere informazioni per permettere elaborazioni collettive più mature e approfondite) si presenta come importante nella riflessione sulle metodologie che meglio possano garantire la qualità della deliberazione (come la "conversazione spirituale" del sinodo, che mette in dialogo i percorsi conoscitivi del "discernimento" e del "traboccamento"[36]).

[35] Cfr. G. Smith, *Democratic Innovations. Designing Institutions for Citizen Participation*. Cambridge University Press, Cambridge 2009; M. Saward, *Democracy*, Polity, Oxford 2003.

[36] Il discernimento è definito come capacità di «ponderare le nostre decisioni e le nostre azioni, non secondo un mero calcolo razionale ma ascoltando lo Spirito» (Francesco, *Ritorniamo a sognare*, cit., p. 41). Il «traboccamento» (*ibid.*, p. 57), concetto meno chiaramente definito, si riferisce ad aspetti più di incontro e intesa emozionale, che segnano soprattutto «i crocevia della vita» e i «momenti di apertura, fragilità e umiltà» quando l'oceano dell'amore divino «fa scoppiare le chiuse della nostra autosufficienza

3. il tema del "potere popolare" (come spazio di controllo della società sulle istituzioni gerarchizzate che ne regolano il vissuto) è posto all'attenzione pubblica dal Papa, ma forse non è supportato adeguatamente (almeno nell'azione auto-riformatrice della Chiesa Cattolica) da una redistribuzione del potere in relazione alle gerarchie tradizionali e al superamento dei ruoli consultivi e decisionali storicamente attribuiti;
4. infine, i temi della trasparenza e dell'accountability dei processi sono ancora incipienti, e declinati in forma sovente basilare e non dettagliata.

Senza dubbio, gli eventuali angoli grigi del pensiero sistemico di Francesco sulla partecipazione e le eventuali mancanze nell'applicazione coerente di queste concettualizzazioni nell'azione trasformativa della Chiesa sono questioni separate. Ma, se analizziamo le vicende dell'ultimo Sinodo sulla Sinodalità (specie nel periodo 2023-2024) troviamo una convergenza. Infatti, pur nel virtuosismo metodologico fotografato dalle linee-guida[37], la XVI Assemblea Generale del Sinodo ha preso in considerazione limitata la sete di maggior democraticità dei fedeli che vi hanno preso parte nelle diverse sessioni, interrogandosi solo episodicamente su come il percorso potesse essere incrementalmente evolutivo e perfettibile nei suoi anni di durata, e su come trattare la gestione delle aspettative che un percorso partecipativo tende a generare. Non va dimenticato che il Sinodo – come istituto formale del Collegio Episcopale della Chiesa Cattolica – nasce

e così apre le porte a una nuova immaginazione del possibile», in [https://camminosinodale.chiesacattolica.it/wp-content/upl oads/2024/10/Lineamenti.pdf],27/03/2025.

[37] Cfr. *Vademecum per il Sinodo sulla sinodalità*, cit.

nel 1965[38] come una richiesta "dal basso" dei padri del Concilio Vaticano II, ed è pertanto percepito dai partecipanti come uno spazio intrinsecamente partecipativo che Francesco – fin dalla *Episcopalis Communio* (2018)[39] – ha cercato di consolidare come strumento partecipativo interno, che fa da primo circolo di un dialogo più vasto con i contesti dove la Chiesa si radica, abbeverandosi alla quotidianità delle cittadine e dei cittadini coinvolti nei vari circoli di conversazioni (locali, nazionali, continentali e globali) previsti dalla sua complessa architettura.

Sebbene formalmente si tratti di uno spazio "consultivo e mai deliberativo" (come ripetuto in molteplici occasioni, specie nei due pontificati precedenti), con Francesco il Sinodo ha teso a conquistare un'accezione differente del termine "deliberativo" (più legata all'approccio anglosassone, dove la parola indica lo scambio di argomentazioni e la dimensione dell'approfondimento motivazionale di quanto detto dai partecipanti). E lo ha fatto approfondendo gradualmente la sua metodologia, che «offre ai partecipanti periodi di silenzio tra i discorsi, per percepire meglio le mozioni dello Spirito» e proporre una rispettosa valorizzazione delle tensioni e dei conflitti di visione[40]. In tal senso, la sua natura "deliberativa" in senso latino (ossia di capacità di assumere decisioni) tende a crescere, in virtù del peso che la metodologia attribuisce alla riflessione svolta dal Sinodo in relazione alla strutturazione delle esortazioni apostoliche post-sinodali che – in quanto documenti magisteriali del Pontefice – sarebbero di per

[38] Cfr. Francesco, Motu Proprio *Apostolica Sollicitudo*. Il Sinodo è regolamentato dal *Codice del Diritto Canonico* [342-348] ed è convocato, presieduto e concluso dal Pontefice.

[39] La Costituzione Apostolica *Episcopalis Communio* (2018) di Papa Francesco è stata seguita dalla Istruzione *sulla celebrazione delle Assemblee Sinodali e sulla Attività della Segreteria Generale del Sinodo*, emanata dalla Segreteria Generale il 01/10/2018.

[40] Cfr. Francesco, *Ritorniamo a sognare*, cit., p. 60.

sé uno spazio per la scelta selettiva (cherry-picking) tra gli spunti proposti. In realtà, Papa Francesco è andato oltre, dato che ha concluso il Sinodo sulla sinodalità annunciando di non voler pubblicare un'esortazione apostolica post-sinodale, e preferendo mettere a disposizione del popolo di Dio il documento finale *Aprire le porte, senza erigere muri*[41].

Come ben rilevato da alcuni osservatori[42], già nel 2023 la prima sessione del Sinodo sul tema "*comunione, partecipazione, missione*", ha mostrato esitazioni nell'investire sulla diversità dei partecipanti (e soprattutto su alcune categorie di persone a lungo tenute ai margini della comunità ecclesiale), sull'attenzione ai diversi linguaggi e – soprattutto – sulla coerenza tra le pratiche partecipative, i documenti finali che sintetizzano le posizioni emerse e l'impatto sulla trasformazione di politiche, progetti e pratiche di governance della Santa Sede – incluso come coinvolgere i laici in esperienze di monitoraggio civico della messa in opera delle trasformazioni della Chiesa e dei comportamenti delle figure che la governano[43]. Nonostante un certo scontento determinato da queste disattenzioni alla coerenza tra regole, aspettative e percorso concreto, la Commissione organizzatrice non ha operato per utilizzare la pausa tra le sessioni dell'autunno 2023 e dell'autunno 2024 come uno spazio per l'affinamento incrementale della metodologia. Anzi, lo stesso Pontefice ha deciso nel 2024 di togliere alcune questioni (come quella dell'ordinazione delle donne

[41] Cfr. M. Nicolais, *Papa Francesco: "Non intendo pubblicare una esortazione apostolica"* in "Agenzia SIR", 26/10/2024 in [https://www.agensir.it/chiesa/2024/10/26/papa-francesco-non-intendo-pubblicare-una-esortazione-apostolica], 27/03/2025.

[42] Cfr. A. Borras, *Sinodo 2021-2024, dove stiamo andando? Un primo bilancio*, in «La Rivista del Clero Italiano», (2023/12), pp. 822-839.

[43] Borras descrive dettagliatamente la sparizione dei riferimenti alla comunità LGBTQIA+ nei documenti di sintesi, nonostante le richieste esplicite di molti tavoli di discussione sui documenti finali della Sessione 2023 (cfr. *ibid*., p. 835).

diacono, ancora "immatura") dalla discussione del Sinodo dei Vescovi, pur mantenendo attive delle commissioni di studio di esperti[44] che in qualche modo dovranno più avanti rendere conto delle loro elaborazioni ai rappresentanti sinodali. L'insoddisfazione generata in vari partecipanti al sinodo – pur nel riconoscimento che «la composizione e la disposizione dell'assemblea sinodale»[45] hanno rappresentato un importante passo avanti sul passato – si è estesa a considerazioni che esulano dai temi specifici esclusi dal dibattito, per concentrarsi su carenze generali di trasparenza del percorso sinodale[46], e sulla critica a una «visione minimalista della consultazione»[47], che continua a non utilizzare una serie di istituti previsti dal diritto canonico che potrebbero dare forza decisoria a pubblici più ampli (come i concili particolari, plenari e provinciali[48]), e invece si limita a contrapporre i Sinodi – sempre e "solo" consultivi – ai Concili, che hanno invece potere deliberante/decisionale.

[44] Il Papa nel 2023 ha istituito 10 gruppi di studio per riflettere più profondamente su alcune delle questioni più controverse o complicate sollevate durante le fasi precedenti del processo sinodale, tra cui la questione del ministero delle donne e dei ruoli decisionali nella Chiesa. A febbraio 2024 il cardinale Mario Grech, segretario generale del Sinodo, ha chiesto che lavorino in forma intensamente partecipativa e presentino una relazione preliminare al Sinodo nel 2024, consegnando le relazioni finali entro una data prestabilita (giugno 2025). Il 2 ottobre 2024, i membri del Sinodo hanno votato per dedicare uno dei loro pochi pomeriggi liberi al dialogo con i leader dei gruppi di studio (il 18 ottobre). Cfr. «America», 21/10/2024.

[45] A. Borras, *Sinodo 2021-2024, dove stiamo andando?*, cit.

[46] Cfr. [https://www.settimananews.it/ministeri-carismi/fernandez-e-le-donne-una-museruola-per-lo-spirito], 27/03/2025.

[47] Cfr. D. Horak, in [https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2024-10/forum-popolo-dio-curia-gesuiti.html], 27/03/2025.

[48] Peraltro, i vescovi potrebbero «attribuire voto deliberativo a organismi consultivi, ai Sinodi o a commissioni pastorali» (*ibidem*).

Senza dubbio, per affrontare al meglio questi dilemmi e acquisire capacità di superare i limiti e ampliare gli orizzonti di senso della partecipazione nella sua dimensione sperimentale concreta, Papa Leone XIV e la sua Chiesa si gioverebbero di un dialogo esplicito con le diverse esperienze e con le reti di innovazioni democratiche che in diversi Paesi, nell'ultimo trentennio, hanno dato forma all' "imperativo deliberativo"[49] con crescente convinzione, creatività e "demodiversità"[50] e – di recente – anche con un approccio "sistemico"[51] al dialogo tra differenti strumenti e canali di partecipazione e deliberazione, i loro pubblici e i loro temi, diversi ma sovente complementari.

4. Una conclusione aperta

Sintetizzando, se guardiamo ai due ambiti dentro cui il messaggio di Papa Francesco sulla partecipazione è andato contestualizzandosi (quello del rinnovamento della comunità ecclesiale e quello della politica, della cittadinanza e dell'appartenenza ai territori dove ognuno vive) potremmo dire che la sua novità rispetto ai predecessori è duplice:

1. da un lato, infatti, ha messo in dialogo le diverse sfere a cui ogni cristiano finisce per appartenere (e su scale geografiche, politiche ed amministrative diverse), dando

[49] Y. Sintomer - L. Blondiaux, *L'impératif délibératif*, in «Politix. Revue des sciences sociales du politique», 57 (2002), pp. 17-35.

[50] B. Santos - J.M. Mendes (a cura di), *Demodiversity: Toward Post-Abyssal Democracies,* Routledge, London 2020.

[51] P. Spada - G. Allegretti, *When Democratic Innovations Integrate Multiple and Diverse Channels of Social Dialogue. Opportunities and Challenges*, in M. Adria (a cura di), *Using New Media for Citizen Engagement and Participation*, IGI Global, 2020, pp. 35-59.

all'idea di partecipazione un *impeto politico e civico* nuovo rispetto ai suoi immediati predecessori;

2. dall'altro, – attraverso l'approfondimento del richiamo all'impegno e alla partecipazione nella vita di ogni giorno – ha proposto un'accezione maggiormente deliberativa della democrazia *tout court*[52], e l'idea sturziana che una democrazia «è autentica solo quando è solidale»[53] e appartiene ad una sfera di «ragione impura», capace di «vedere la complessità dell'azione e la difficoltà di comporre visioni differenti»[54].

Con queste caratteristiche, è evidente che la partecipazione è tessera importante del *differenziale* centrale del messaggio di Papa Francesco, imperniato sulla figura fraterna e misericordiosa del Buon Samaritano e sulla valorizzazione delle Beatitudini[55]. Inoltre, è stato capace di proporsi anche come un «ponte» tra l'idea della democrazia come «sistema politico» e quella di democrazia come «principio di ordinamento e organizzazione interna di un corpo sociale»[56] che può portare modernizzazione e innovazioni interessanti – adatte allo spirito dei tempi correnti e alle aspettative di molti fedeli – anche in una istituzione fondata su principi diversi da quelli democratici che, nella sua configurazione storica, non ha caratteristiche di un parlamento perché non si basa «sul gioco delle opposizioni, sul peso delle maggio-

[52] A. Floridia, *From Participation to Deliberation: A Critical Genealogy of Deliberative Democracy,* ECPR Press, Colchester 2017.

[53] V. Possenti, in *Fondazione Gallarate, il dialogo tra Chiesa e democrazia. Le preferenze apostoliche universali dei gesuiti*, in «Gesuiti», 29/09/2019, in [https://gesuiti.it/fondazione-gallarate-si-discute-del-dialogo-tra-chiesa-e-democrazia/], 27/03/2025.

[54] *Ibidem*.

[55] Cfr. D. Menozzi, *Il papato di Francesco in prospettiva storica*, Morcelliana, Brescia 2023.

[56] R. Luciani - S. Noceti, *Sinodalmente*, cit., p. 262.

ranze e sull'esclusione delle minoranze» ma sulla valorizzazione delle diversità del corpo ecclesiale e sull'«utilizzare al meglio la varietà e complementarietà dei suoi carismi nella ricerca del bene comune»[57]. Una simile idea – di certo – richiede tempo e un paziente percorso collettivo per poter essere assimilata.

[57] A. Borras, *Sinodo 2021-2024, dove stiamo andando?*, cit., pp. 826-827.

Ecological Emergency and Christian Universalism in the Era of Polycrisis[1]

Attila Antal[2]
Eötvös Loránd University

In the framework of the refugee and migration crisis, the pandemic, and the wars, we have entered an era of overlapping crises, or polycrisis. The failures of liberal democracy opened the way for authoritarian right-wing populism, which on the one hand remained integrated into neoliberal capitalism and on the other hand dismantled the legal basis of constitutional democracy. To mitigate the effects of the global ecological and climate crisis, we need the instruments of exceptional governance measures to be under democratic control. At the same time, we are witnessing that the authoritarian populist right (especially in Hungary) has started to use the tools of exceptional governance measures in a manipulative and undemocratic way.

My position is that in order to tackle the ecological and climate crisis, we need to stop the continued authoritarian use of

[1] This paper was prepared and written within the postdoc project "The State of Emergency in the Era of Global Ecological and Pandemic Crisis" financed by the National Research, Development and Innovation Office, Postdoctoral Excellence Program of Hungary, ID-number: 139007, hosting institution: ELTE Faculty of Law.

[2] Attila Antal (1985) Doctorate in Jurisprudence and PhD in Political Science, Senior lecturer at Eötvös Loránd University, Faculty of Law Institute of Political Science. Email: antal.attila@ajk.elte.hu. Web: [http://www.antalattila.hu/]. Postdoc website: [http://www.stateofemergency.hu/].

exceptional government measures. As *Laudato si'* pointed out very sharply: «Regrettably, many efforts to seek concrete solutions to the environmental crisis have proved ineffective, not only because of powerful opposition but also because of a more general lack of interest… We require a new and universal solidarity»[3]. It is only through extraordinary measures of governance under national and supranational democratic control, established within the framework of Christian universalism and solidarity, that we can prepare for the era of polycrisis. The exceptional measures must be wrested from the hands of the authoritarian right, and this requires a political consensus that sees neoliberal capitalism as the root cause of the climate and ecological crisis.

1. The Polycrisis of Our Time

One of the greatest dilemmas of liberal constitutionalism is whether the executive can be given extraordinary powers to act swiftly in the event of a serious threat to public security. The exceptional measures empower the government to deviate from normal constitutionalism and at the same time the state of emergency limits the legal structures that may ultimately be destroyed by the emergency situation; their protection may require the introduction of the extraordinary legal order itself. A major dilemma in the exercise of exceptional powers is therefore how to preserve the status quo (i.e. the existing "normality", the democracy to be defended), which must be protected by exceptional measures, while at the same time giving the executive extraordinary powers. This becomes particularly important and

[3] Francis, *Encyclical Letter* Laudato si' *on care for our common home*, May 24, 2015, n. 14 (https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).

dangerous when the various crises are overlapping and a state of polycrisis emerges. At present, the immigration and refugee crisis, the ecological and climate crisis, the COVID-19 pandemic and escalating wars are heightening the importance of thinking about states of emergency.

2. Authoritarian Populism and the Exceptional Measures[4]

Authoritarian populist governments are using emergency measures to maintain their power in the era of polycrisis. In my view, Hungary's century-long history of neoliberalization has reached something of a culmination in the Orbán regime of 2010; this political establishment exploits the exceptional measures of neoliberalism.

The Orbán regime in Hungary has been governing in a state of emergency for almost a decade; the way the Hungarian government has established a state of exception in response to the migration crisis and how the outbreak of the pandemic produced a new rise in authoritarian populism have been extremely worrisome. There were two overlapping kinds of states of exception regime in effect in Hungary: one is related to the refugee situation since 2015, and the other has been introduced due to COVID-19. In 2022, the government declared a state of emergency in view of an armed conflict or humanitarian disaster in Ukraine.

The Hungarian authoritarian populist regime has been using extraordinary measures since 2015 to gradually extend its power, ensured by the two-thirds majority vote received in the 2010

[4] This part of the presentation is based on my last paper: A. Antal, Emergency Power in Hungary and the COVID-19, *Canadian Journal of European and Russian Studies* 16 (3), pp. 59-77.

election. Orbán used the migration, the pandemic and war crisis to constantly push the boundaries of extraordinary measures of governance: we have now reached the point where the Prime Minister is effectively governing by decree. In other words, power for authoritarian populism is not just provided by the political majority but by ruling through emergency measures. In this sense, there is a new rise of executive power which is relying on extraordinary measures.

According to Girogio Agamben (2014), there is a seminal transformation in conjunction with the idea of government, «... which overturns the traditional hierarchical relation between causes and effects. Since governing the causes is difficult and expensive, it is safer and more useful to try to govern the effects»[5].

All this goes far beyond the original meaning of the state of emergency and shows that the real goal of authoritarian populist forces is not to manage crises, nor to protect societies, but to exploit the power potential of crises.

3. The Need for Extraordinary Measures in the Climate and Ecological Emergency

In the 2015 Encyclical Letter *Laudato si'* by the Holy Father, Pope Francis, he made a very strong and clear appeal to the world on the global ecological and climate emergency: «The urgent challenge to protect our common home includes a concern to bring the whole human family together to seek a sustainable and integral development, for we know that things can change… Young people demand change. They wonder how anyone can

[5] G. Agamben, *From the State of Control to a Praxis of Destituent Power*, in «ROAR Magazine», February 4, 2014 (https://roarmag.org/essays/agamben-destituent-power-democracy/ Accessed: 30/01/2025).

claim to be building a better future without thinking of the environmental crisis and the sufferings of the excluded»[6].

It is perhaps no coincidence that the youngest generations have heard the words of Pope Francis and have been launching climate movements since 2018. In May 2018, the Extinction Rebellion (ER) was founded in the UK as a socio-political movement whose main goal is to launch a wave of resistance and protest through non-violent direct action against climate catastrophe, the collapse of biodiversity and the ecosystem, and the potential extinction of many animal and human species. A key demand of the ER is therefore for governments to face the truth and bring it to the attention of the people, to declare a climate and ecological emergency and to work together in the broadest possible way to end the crisis.

In addition to the ER, Fridays for Future (FFF), started by the Swedish student, Greta Thunberg, is raising awareness of the climate crisis and is also becoming a global movement. The movement has been able to make a strong impact by involving the youngest in the fight for global survival. The effect of all this has been that thinking about climate emergencies has emerged and many local governments and parliaments (including the European Parliament itself) have declared climate emergencies. In an era of polycrisis, responding to exceptional challenges with exceptional measures is inevitable therefore, but it is also clear that the path of exceptionalism chosen by authoritarian regimes destroys all the normality that we seek to preserve through exceptional measures of governance.

We must therefore find ways to apply the state of exception in a democratic way to address the climate and ecological crisis: the only way to do this is through humanism and a framework of Christian universalism.

[6] Francis, *Laudato si'*, n. 13.

4. The Dangers of Uncontrolled Emergency Measures and Christian Universalism

In times of overlapping emergencies (ecological, public health and social crises) the strengthening of executive power is therefore a natural phenomenon, both historically and politically, while legal and political systems and communities are about to simultaneously limit the use of extraordinary measures of governance. It follows that, in modern constitutional systems, the temporary suspension of normality, of the constitutional normal state, cannot in principle be considered undemocratic, since the purpose of this drastic step is precisely to protect the status quo.

It is worth noting that in an era of polycrisis, we need the room for manoeuvre provided by the exceptional governance measures, but also to ensure that their introduction does not serve to strengthen government power for its own sake. Despite the exceptional and pervasive nature of the COVID-19 pandemic, it is hoped for the sake of democratic controls that executive power in democratic regimes has not become unconstrained, and that the varied interactions among the branches of power show the functioning of Madisonian, horizontal and vertical mechanisms of power-sharing.

However, it is also clear that the authoritarian right sees an emerging political opportunity in the suspension of normality and introduction of the uncontrolled extraordinary governance measures. In my view, one of the greatest challenges of our time is to find a way to both rely on extraordinary measures of governance to address the ecological and climate crisis and to safeguard the fundamental democratic values of our political regimes.

The Hungarian experience of the state of exception confirms that one of the most significant dilemmas about contemporary exceptional governance measures is whether we are using state of

exception today to protect the normal state of democracy (i.e., which is the original tradition of the institution derived from Roman law) or if (and indeed this is what Agamben warned us about) there has been a significant change in terms of exceptional governance, where normality no longer matters but merely the management of polycrisis.

I am deeply convinced that governance by extraordinary measures can only work democratically in the spirit of Christian universalism, as the Encyclical Letter, *Laudato si'*, argues: «True statecraft is manifest when, in difficult times, we uphold high principles and think of the long-term common good»[7]. The extraordinary measures can only be put at the service of addressing the ecological and climate crisis if they are under strong social control: «Society, through non-governmental organizations and intermediate groups, must put pressure on governments to develop more rigorous regulations, procedures and controls. Unless citizens control political power – national, regional and municipal – it will not be possible to control damage to the environment»[8].

[7] *Ibid.*, n. 178.
[8] *Ibid.*, n. 179.

Il contenzioso climatico come strumento di tutela delle generazioni future

Tra luci (poche) e tante ombre

Sergio Barbaro
Istituto Universitario Sophia

1. L'impatto del cambiamento climatico e la responsabilità per le generazioni future

L'impatto del cambiamento climatico sul nostro pianeta, il depauperamento delle risorse naturali, l'impoverimento crescente di larghe sacche della popolazione mondiale e la crescita di flussi migratori verso i paesi più sviluppati, impongono l'adozione di comportamenti di maggior cura e attenzione nei confronti delle generazioni che verranno[1].

L'equità intergenerazionale è il principio secondo cui il pianeta deve essere consegnato alle generazioni future in condizioni non peggiori rispetto a quelle di cui possiamo beneficiare oggi. Riferimenti a tale principio sono presenti sia nel testo del-

[1] E. Ricciardello, *Sustainability and going concern*, in «Riv. Soc.», (2022/1), p. 53.

la Convenzione Quadro sui Cambiamenti Climatici dell'Onu (UNFCC) e nella Dichiarazione di Rio, entrambe del '92.

Il principio in esame è oggetto di un vivo dibattito dottrinale. Si discute, in particolare, quale sia il fondamento e la natura di tale formula che viene ritenuta vaga soprattutto allorquando viene declinata in termini di diritti delle nuove generazioni[2].

Due sono gli ostacoli principali che impediscono di riconoscere l'esistenza di un diritto a favore delle generazioni future nei confronti delle presenti. Il primo ostacolo consiste, secondo la dottrina, nella evidente constatazione che le generazioni future non sono ancora esistenti e che pertanto non possano essere titolari di diritti, poiché prive di un potere di decisione, di scelta e di esercizio giudiziale di tali posizioni soggettive[3]. Tali generazioni, a differenza di quanto accade in una situazione contrattuale vera e propria, sono per principio assenti e quindi impossibilitate a negoziare, ad accordarsi e a rivendicare diritti[4].

L'altro ostacolo che si frappone alla declinazione della posizione giuridica soggettiva delle generazioni future in termini di diritti è l'esistenza di un'asimmetria di poteri tra generazioni presenti e future in forza della quale le generazioni presenti potrebbero depauperare la terra di tutte le risorse naturali esistenti e renderla invivibile per le generazioni future senza che queste possano in alcun modo opporsi.

[2] G. Palombella, *Ragioni di giustizia, diritti e generazioni future*, in R. Bifulco - A. D'Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli 2008, p. 15.

[3] *Ibidem.*

[4] F. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, p. 27; G. Zagrebelsky, *Nel nome dei figli se il diritto ha il dovere di pensare al futuro*, in «Repubblica», 2 dicembre 2011, p. 54.

Ne discende, secondo autorevole dottrina, che la questione dei diritti delle generazioni future, più che rivendicare una maggiore attenzione, risulta addirittura essere «una di quelle espressioni improprie che usiamo per nascondere la verità» ovvero che le generazioni che verranno non sono titolari di alcuna pretesa soggettiva nei confronti delle generazioni viventi[5].

Il problema può, tuttavia, essere risolto, secondo la dottrina, esplicitando il concetto in termini di responsabilità, vincoli e doveri delle generazioni presenti nei confronti delle prossime[6].

Le generazioni presenti avrebbero, pertanto, un dovere di custodia e cura nei confronti delle generazioni che verranno il cui contenuto si sostanzierebbe nella conservazione e non depauperazione delle risorse naturali e nella preservazione dell'ambiente naturale[7].

È evidente che l'autorevole dottrina citata intende tale dovere a cui le generazioni future dovrebbero sottostare come una responsabilità morale che, tuttavia, stenta, all'interno del quadro normativo internazionale e nazionale, a trovare un riconoscimento giuridico preciso.

È pur vero che sono diverse le norme giuridiche nelle Convenzioni internazionali e nelle carte costituzionali statali che prevedano la generica formula dell'interesse delle generazioni che verranno. Tuttavia, l'assenza di meccanismi e strumenti giuridici che consentano di tutelare concretamente le generazioni future rende il riconoscimento anche a livello costituzionale di tale interesse inutile.

Il contenzioso climatico costituisce uno di questi strumenti.

[5] G. Zagrebelsky, *Nel nome dei figli*…, cit., p. 54.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem;* Id., *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016, p. 92.

2. Il contenzioso climatico

Negli ultimi anni diverse sono state le cause intraprese da organizzazioni non governative e singoli cittadini nell'interesse proprio e delle generazioni future volte a rivendicare nei confronti degli Stati di appartenenza interventi più incisivi in materia di contrasto al cambiamento climatico. Alcune di queste azioni si sono concluse con sentenze di accoglimento da parte delle Corti interpellate a vario titolo e costituiscono dei precedenti che è necessario prendere in considerazione al fine di comprendere se tale tendenza possa costituire realmente un mezzo per tutelare le generazioni che verranno o esistano alternative più efficaci.

Il caso Urgenda davanti alla Corte Suprema Olandese[8], *l'Affaire du Siècle* francese[9] e la decisione della Corte costituzionale tedesca[10] sulla legge sul clima[11] sono nel momento in cui si scrive gli unici contenziosi in cui si è arrivati ad almeno un parziale accoglimento delle istanze formulate in giudizio.

Le tre sentenze condannano gli Stati per inadempienza climatica fondando il proprio convincimento sui principi di precauzione, solidarietà intergenerazionale e di responsabilità nei confronti delle generazioni future[12].

[8] Corte distrettuale de L'Aja, "Urgenda v. The State of the Netherlands", ECLI:NL: RBDHA:2015:7145, 24 giugno 2015; Corte d'appello de L'Aja, "Urgenda v. The State of the Netherlands", ECLI:NL:GHDHA:2018:2591, 8 ottobre 2018; Corte di cassazione, ECLI:NL:HR:2019:2007, 13 gennaio 2020.

[9] Tribunal Admnistratif de Paris n. 1904967, 1904968, 1904972, 1904976/4-1 del 3 febbraio 2021.

[10] BVerfG, sent. 24 marzo 2021, 1 BvR 2656/18, Rn. 1-270, pubblicata il 29 aprile 2021.

[11] Bundes-Klimaschutzgesetz (KSG), BGBl. I p. 2513 del 12 dicembre 2019.

[12] G. Ghinelli, *Le condizioni dell'azione nel contenzioso climatico: c'è un giudice per il clima?*, in «Riv. Trim. Dir. Proc. Civ.», 4 (2021), p. 1273; R. Fornasari, *La struttura della tutela inibitoria ed i suoi possibili utilizzi nel contrasto al cambiamento climatico*, in «Resp. Civ. Prev.», 6 (2021), p. 2061.

È pacifico che le tre sentenze costituiscono degli esempi difficilmente esportabili in altri ordinamenti. La pronuncia olandese ha trovato giustificazione in un sistema giuridico in cui la Costituzione stessa prevede all'articolo 93 che gli obblighi internazionali di cui lo Stato è parte divengono vincolanti dopo la pubblicazione[13].

In Germania, d'altra parte, è prevista la possibilità di ricorso diretto alla Corte costituzionale dall'articolo 93(4a) della Costituzione (*Verfassungsbeschwerde)* al fine di chiedere tutela dei diritti fondamentali. Sono legittimati a presentare ricorso diretto le persone fisiche e giuridiche, i cittadini e gli stranieri e il ricorso può avere per oggetto l'impugnazione avverso un'azione ovvero un'omissione dei pubblici poteri oppure una violazione dei diritti civili e politici contenuti nella Costituzione[14].

L'arresto francese, infine, costituisce certamente una pronuncia significativa poiché il *tribunal administratif* riconosce l'esistenza di un pregiudizio ecologico da mancato rispetto degli obblighi climatici e onera lo Stato di riparare a tale danno attraverso adeguate politiche di contenimento delle emissioni di gas ad effetto serra[15]. Tuttavia, la fattispecie del pregiudizio ecologico è stata consacrata espressamente nell'ordinamento d'Oltralpe dal Codice civile (artt. dal 1246 a 1252)[16].

[13] I. Leijten, *Human rights v. Insufficient climate action: The Urgenda case*, in «Netherlands Quarterly of Human Rights», 37 (2019/2), pp. 112-118.

[14] G. Gentili, *Una prospettiva comparata sui sistemi europei di ricorso diretto al giudice costituzionale: suggestioni e spunti per la Corte costituzionale italiana*, in «Revista Estudios Jurídicos. Segunda Época», (2011/11) , p. 7.

[15] C. Traïni, *«L'Affaire du Siècle». Des mobilisations pour le climat à l'épreuve de la temporalité judiciaire*, in «Droit et société», 111 (2022/2), pp. 319-333.

[16] A. Hellner - Y. Epstein, *Allocation of Institutional Responsibility for Climate Change Mitigation: Judicial Application of Constitutional*

Anche in Italia è stato presentato il primo caso di contenzioso climatico azionato da un associazioni di consumatori e famiglie nei confronti dello Stato italiano che si ritiene sia onerato della responsabilità per la custodia del clima a favore delle generazioni che verranno[17].

La sentenza che definisce la controversia in primo grado è stata depositata il 26.02.2024 dal Tribunale di Roma[18]. Il Giudicante ha rigettato la domanda formulata per difetto assoluto di giurisdizione del Tribunale. In concreto il Tribunale romano ha ritenuto che gli interessi invocati nel giudizio in esame non rientrino nella sfera di giurisdizione del giudice adito, "in quanto le decisioni relative alle modalità e ai tempi di gestione del fenomeno del cambiamento climatico antropogenico – che comportano valutazioni discrezionali di ordine socioeconomico e in termini di costi-benefici nei più vari settori della vita della collettività umana – rientrano nella sfera di attribuzione degli organi politici e non sono sanzionabili nell'odierno giudizio". In altre parole, il potere giudiziario non può sindacare scelte che appartengono alla sfera di attribuzione del potere legislativo, né tanto meno ha il potere di imporre sanzioni in caso di omissioni o inadempienze.

Di recente è stato altresì presentato il primo ricorso difronte alla Corte europea dei diritti dell'uomo: il caso *Verein Klimaseniorinnen Schweiz* e altri contro Svizzera[19].

Environmental Provisions in the European Climate Cases Arctic Oil, Neubauer, *and* l'Affaire du siècle, in «Journal of Environmental Law», 2023; eqac024.

[17S.] Vincre - A. Henke, *Il contenzioso "climatico": problemi e prospettive*, in «BioLaw», (2023/2), pp. 137-58.

[18] Tribunale di Roma, II sezione civile, sentenza del 26.02.2024, rg. 39415/21.

[19] "Verein KlimaSeniorinnen Schweiz and others v. Switzerland (communicated case)", ricorso n. 53600/20, comunicazione del 17 marzo 2021. Sul punto: F. Zorzi Giustiniani, *Contenzioso climatico e diritti umani: il ruolo delle corti europee e sovranazionali*, in «Federalismi. Focus

La Corte Europa dei diritti dell'uomo ha accolto il ricorso presentato dalla Associazione "Anziani per la protezione del clima", nello specifico 2500 donne svizzere di 73 anni in media, sancendo che lo Stato svizzero ha violato l'articolo 8 della Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo che sancisce il diritto alla tutela della vita privata e familiare. In particolare, la Corte Europea dei diritti dell'uomo ha ritenuto che la Svizzera non abbia fatto abbastanza per impedire gli effetti del cambiamento climatico e questo comporti ripercussioni sulla vita e il benessere dei cittadini.

Per la prima volta l'articolo 8 è stato interpretato in modo tale che ricomprendesse «il diritto a una protezione effettiva da parte degli Stati contro i gravi effetti negativi del cambiamento climatico sulla vita, la salute, il benessere».

3. Limiti e prospettive del contenzioso climatico

Il fenomeno che cade sotto il nome di *climate change litigation* o contenzioso climatico è certamente di grande fascino ma i giudizi intrapresi contro gli Stati per inadempimento climatico presentano diverse criticità sia sotto il profilo sostanziale che processuale.

La prima criticità è costituita dal diritto che si pretende di azionare in un giudizio contro lo Stato. Una parte della dottrina ha già da tempo riconosciuto il diritto a un ambiente sano come autonomo e avente natura sostanziale[20]. Un'altra parte della dot-

Human Rights», 5 aprile 2023 (https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?Artid=48610 ultimo accesso 11/02/2025).

[20] C. Di Stefano, *La questione della "giustiziabilità" del diritto ad un ambiente sano: dall'esperienza africana due casi a confronto*, in «Riv. Giur. amb.», (2014/3-4), pp. 398-399.

trina afferma, invece, che la posizione giuridica in questione non costituirebbe un diritto autonomo e indipendente ma troverebbe solo una tutela indiretta attraverso le convenzioni internazionali in materia ambientale[21].

Le perplessità evidenziate da una parte della dottrina riguardano, in particolare, l'individuazione dei soggetti titolari del diritto in esame, nonché degli obblighi correlati e del contenuto concreto del diritto.

Un'ulteriore problematica è la giustiziabilità del diritto in esame. Anche in presenza di una condanna giudiziale definitiva da parte di un corte di merito non sussistono garanzie precise che lo Stato convenuto proceda a adeguare la normativa interna alle prescrizioni giudiziali.

L'ultima, ma non meno importante criticità, deriva dal rischio di sovrapposizione tra poteri dello Stato, in quanto, ambiente e clima sono oggetto di politiche pubbliche[22]. La prima sentenza italiana sopra citata ha motivato il rigetto del ricorso presentato proprio in forza del riconoscimento che le decisioni di politica climatica rientrino nella sfera di attribuzione degli organi di indirizzo politico, mancando nell'ordinamento italiano una norma astrattamente idonea a tutelare gli interessi dedotti in giudizio.

Il quadro normativo internazionale, tuttavia, sembra oramai orientato verso il riconoscimento espresso del diritto ambiente sano e ad un clima stabile.

[21] S. Valaguzza, *Liti strategiche: il contenzioso climatico salverà il pianeta?*, in «Dir. Proc. Amm.», (2021/2), pp. 305 e ss. in cui l'autore afferma che il diritto a un clima o ambiente sano sono assorbiti dal diritto alla salute.

[22] *Ibid*., pp. 293ss.

L'8 ottobre 2021 il Consiglio per i diritti umani dell'ONU ha adottato una risoluzione con la quale è stato riconosciuto il diritto umano a un ambiente sicuro, pulito, sano e sostenibile[23].

Nello stesso momento in cui veniva discussa e approvata presso le Nazioni Unite la risoluzione n. 48.13, il 29 settembre 2021 l'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa presentava una proposta di protocollo addizionale alla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (CEDU) sul riconoscimento del diritto a un ambiente sicuro, pulito, sano e sostenibile[24].

Il progressivo aumento dei contenziosi in materia climatica promossi nel mondo e in Europa, viene considerato dalla Assemblea parlamentare del Consiglio D'Europa come una delle motivazioni principali per il riconoscimento di un diritto ad a un ambiente sicuro, pulito, sano e sostenibile e alla conseguente possibilità di esercitare tale diritto in giudizio nei confronti dei singoli Stati.

4. Il Modello di *Sustainable corporate governance*

In seno all'Unione Europea è evidente che il tema della sostenibilità ambientale e delle responsabilità per le generazioni future sia entrato nell'agenda normativa. L'UE, all'interno del Green Deal, auspica, come efficacemente riferito in dottrina, che le imprese si facciano carico di una gestione che, cerchi «di conciliare

[23] Risoluzione del Consiglio delle Nazioni Unite per i diritti umani del 8 ottobre 2018 n. 48.13.

[24] Raccomandazione n. 2211 (2021) dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa del 29 settembre 2021, *Anchoring the right to a healthy environment: need for enhanced action by the Conuncil of Europe*.

l'attività capitalistica di impresa, da una parte, e la tutela della riproducibilità della vita umana nel pianeta, dall'altra parte»[25].

Con il concetto di *Sustainable corporate governance*[26] si intende un nuovo modello di governo delle imprese in cui la sostenibilità deve essere integrata in modo più sistematico nella governance societaria. Tale nuovo approccio comporta, quindi, che le imprese finalizzino la propria attività anche a scopi diversi da quelli del mero profitto, quali il benessere dei propri *skateholders*, della comunità di riferimento e delle generazioni future, la tutela dei diritti umani e in definitiva il bene comune della società. Il quadro normativo in materia è rappresentato nello specifico dalla *Sustainable Finance Disclosure Regulation* (SFDR)[27], dalla Corporate *Sustainability Reporting Directive* (CSRD) 2022/2464 UE[28], e infine dalla *Corporate Sustainability Due Diligence Directive*[29].

In questa sede ci si intende soffermare particolarmente sull'ultimo strumento legislativo, approvato definitivamente in seno alla UE il 15 marzo 2024, attraverso un testo di compromesso che riduce notevolmente la portata applicativa della normativa.

[25] E. Barcellona, *La* sustainable corporate governance *nelle proposte di riforma del diritto europeo: a proposito dei limiti strutturali del c.d.* stakeholderism, in «Riv. Soc.», (2022/1), pp. 1 ss.

[26] L. Marchegiani, *Piccole e medie imprese societarie con scopo lucrativo e responsabilità sociale. Spunti per una riflessione*, in «Riv. Soc.», 5 (2020), pp. 1481 ss.

[27] Regolamento (UE) 2019/2088 del Parlamento Europeo e del Consiglio del 27 novembre 2019 relativo all'informativa sulla sostenibilità nel settore dei servizi finanziari.

[28] Direttiva (UE) 2022/2464 del Parlamento Europeo e del Consiglio del 14 dicembre 2022 che modifica il regolamento (UE) n. 537/2014, la direttiva 2004/109/CE, la direttiva 2006/43/CE e la direttiva 2013/34/UE per quanto riguarda la rendicontazione societaria di sostenibilità.

[29] Proposta di Direttiva del Parlamento Europeo e del Consiglio relativa al dovere di diligenza delle imprese ai fini della sostenibilità e che modifica la direttiva (UE) 2019/1937 COM/2022/71.

Il regolamento UE sull'informativa sulla finanza sostenibile (SFDR) è un insieme di norme dell'UE che mirano a rendere il profilo di sostenibilità dei fondi più comparabile e meglio comprensibile dagli investitori finali. Il regolamento si concentra su parametri predefiniti per valutare i risultati ambientali, sociali e di governance (ESG) del processo di investimento. La *Sustainable Finance Disclosure Regulation*, *in primis*, prevede disposizioni specifiche in materia di trasparenza dell'informativa per i partecipanti ai mercati finanziari e i consulenti finanziari in merito all'integrazione dei rischi ESG e degli effetti negativi per la sostenibilità nei processi decisionali e anche nell'informativa relativa ai prodotti finanziari[30].

I criteri e i requisiti per determinare se un investimento è considerato sostenibile sono determinati in maniera standardizzata a livello di Unione Europea dal Regolamento (UE) 2020/852 del 18 giugno 2020, noto come Regolamento sulla tassonomia ambientale (*Taxonomy Regulation*), relativo all'istituzione di un quadro che favorisce gli investimenti sostenibili e recante modifiche del regolamento (UE) 2019/2088[31].

La *Corporate Sustainability Reporting Directive* (CSRD) prevede, a sua volta, diversi obblighi di rendicontazione e informazione a carico delle imprese di grandi dimensioni.

Destinatarie della normativa sono in primo luogo le grandi imprese non quotate che alla data della chiusura del bilancio, an-

[30] C. Cremasco - L. Boni, *Is the European Union (EU) Sustainable Finance Disclosure Regulation (SFDR) effective in shaping sustainability objectives? An analysis of investment funds' behaviour*, in «Journal of Sustainable Finance & Investment», 2022, DOI: 10.1080/20430795.2022.2124838; D.A. Zetzsche - L. Anker-Sørensen, *Regulating Sustainable Finance in the Dark*, in «Eur Bus Org Law Rev», 23 (2022), pp. 47-85: [https://doi.org/10.1007/s40804-021-00237-9].

[31] M. Och, *Sustainable Finance and the EU Taxonomy Regulation - Hype or Hope?*, in «Jan Ronse Institute for Company & Financial Law Working Paper», 5 (2020): [http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3738255].

che su base consolidata, abbiano superato almeno due dei seguenti criteri dimensionali: 250 numero medio di dipendenti; 25 milioni di euro di stato patrimoniale; 50 milioni di euro ricavi netti.

Sono inoltre destinatarie della normativa le piccole e medie imprese quotate (escluse le microimprese), compresi gli istituti di credito di piccole dimensioni non complessi e le imprese di assicurazioni dipendenti da un Gruppo. Infine, sono destinatarie della norma in esame le società Capogruppo che risiedono in paesi extra UE, che abbiano generato in UE ricavi netti superiori a 150 milioni di euro per ciascuno degli ultimi due esercizi consecutivi e abbiano almeno: un'impresa figlia che soddisfi i requisiti dimensionali della CSRD o una succursale che abbia generato ricavi netti superiori a 40 milioni di euro nell'esercizio precedente.

La direttiva prevede l'obbligo per tali imprese di produrre un *sustainability report* contenente tutte le «informazioni prospettiche e retrospettive, qualitative e quantitative (art. 29-*ter*, par. 3) necessarie alla comprensione dell'impatto dell'impresa sulle questioni di sostenibilità, cd. informazioni *inside-out*, nonché tutte le informazioni necessarie alla comprensione del modo in cui le questioni di sostenibilità influiscono sull'andamento dell'impresa, sui suoi risultati e sulla sua situazione, cd. informazioni *outside-in* (art. 19-*bis*, par. 1), comprese informazioni concernenti prodotti e servizi, i rapporti commerciali e la catena di fornitura» (art. 19-*bis*, par. 3, primo capoverso)[32].

Tale approccio viene definito come criterio della doppia rilevanza, c.d. *double materiality*, che obbliga a valutare sia l'impatto dell'impresa sulla collettività e sull'ambiente, e quindi l'indice di

[32] M. Cossu, *Sostenibilità e mercati: la sostenibilità ambientale dell'impresa dai mercati reali ai mercati finanziari*, in «Banca Borsa Titoli di Credito», 4 (2023), p. 558.

sostenibilità, sia l'impatto del rischio di sostenibilità e del cambiamento climatico sull'andamento dell'impresa stessa[33].

È evidente che lo scopo del quadro normativo sopra descritto sia di neutralizzare le pratiche di *greenwashing* e di permettere ad investitori, *stakeholeders* e consumatori di comprendere quali sono realmente le imprese ecosostenibili sul mercato.

5. La *Corporate Sustainability Due Diligence Directive* (CSDDD)

La Direttiva relativa al dovere di diligenza delle imprese ai fini della sostenibilità (*Corporate Sustainability Due Diligence Directive – CSDDD*), che modifica la Direttiva (UE) 2019/1937, presentata il 23 febbraio 2022 dalla Commissione, è la risposta dell'Unione alle istanze della società civile nella direzione di una maggiore *accountability* delle imprese in tema di diritti umani e ambiente[34].

[33] *Ibidem.*

[34] Per un approfondimento sulla direttiva si vedano senza pretese di esaustività: G. Racugno - D. Scano, *Il dovere di diligenza delle imprese ai fini della sostenibilità: verso un Green Deal europeo*, in «Riv. Soc.», 4 (2022), p. 726; S. Brabant - C. Bright - N. Neitze - D. Schonfelder, *Enforcing Due Diligence Obligations. The Draft Directive on Corporate Sustainability Due Diligence (Part 2),* in «VerfBlog», 16 March 2022: [https://verfassungsblog.de/enforcing-duediligence-obligations/]; S. Bruno, *Il ruolo della s.p.a. per un'economia giusta e sostenibile: la Proposta di Direttiva UE su "Corporate Sustainability Due Diligence". Nasce la stakeholder company,* in «Riv. di diritti comparati», 2022, pp. 303 ss.; C.G. Corvese, *La sostenibilità ambientale e sociale delle società nella proposta di* Corporate Sustainabilty Due Diligence Directive *(dalla «insostenibile leggerezza» dello scopo sociale alla «obbligatoria sostenibilità» della due diligence),* in «Banca impr. soc.», 2022, pp. 391 ss; M. Stella Ritcher Jr., Corporate Sustainability Due Diligence*: noterelle semiserie su problemi serissimi*, in «Riv. Soc.», 4 (2022), p. 719; C.G. Corvese, *La proposta di direttiva sulla* Corporate Sustainability

Il testo di legge, approvato il 15 marzo 2024 è stato profondamente modificato rispetto alle versioni precedenti portando, tra le altre cose, da 150 a 450 milioni di euro la soglia di fatturato e da 500 a 1000 il numero di dipendenti sopra i quali un'azienda ricadrà nel campo di applicazione della normativa, riducendo di fatto a pochissime imprese le effettive destinatarie dei contenuti della normativa.

Le aziende al di fuori dell'UE sono soggette alla normativa qualora registrino un fatturato netto superiore a 450 milioni di euro nell'UE. Rientrano nell'ambito di applicazione anche le aziende o le società madri di gruppi che hanno stipulato accordi di franchising o di licenza all'interno dell'UE.

La legge prevede all'art. 1 che le imprese possano essere ritenute responsabili e tenute a rispondere, a norma del diritto nazionale, degli effetti negativi sui diritti umani e sull'ambiente. Gli impatti negativi comprendono, in particolare, questioni relative ai diritti umani quali il lavoro coatto, il lavoro minorile, l'inadeguatezza delle condizioni di igiene e sicurezza sul lavoro, lo sfruttamento dei lavoratori, e impatti ambientali quali le emissioni di gas a effetto serra, l'inquinamento o la perdita di biodiversità e il degrado degli ecosistemi.

Nello specifico la direttiva prevede in primo luogo l'obbligo per le imprese destinatarie di integrare il dovere di diligenza nei confronti dei diritti umani e dell'ambiente in tutte le politiche aziendali.

Per dare attuazione a tale dovere di *due diligence* le imprese destinatarie sono sottoposte all'obbligo di predisporre una specifica *policy* annualmente aggiornata, che comprenda una de-

Due Diligence *e i suoi (presumibili) effetti sul diritto societario italiano*, in «Orizzonti del Diritto Commerciale», 2023, disponibile in rete a [https://www.orizzontideldirittocommerciale.it/wp-content/uploads/2023/05/Corvese_Paper-ODC.pdf].

scrizione dell'approccio della società al dovere di diligenza, un codice di condotta e il dettaglio delle procedure predisposte per l'adempimento del dovere di diligenza.

Inoltre, le imprese che rientrano nell'ambito di applicazione della direttiva hanno l'obbligo, ai sensi dell'art.7, di adottare misure adeguate e specifiche di *risk assessment* al fine di individuare gli impatti negativi sui diritti umani e gli impatti ambientali negativi, siano essi effettivi o potenziali, causati dalle proprie attività o da quelle delle proprie filiazioni e al livello dei rapporti d'affari consolidati diretti o indiretti nella "catena del valore" cui la società partecipa.

Le misure indicate dalla direttiva all'art. 10 comprendono:

a. L'attuazione di un piano operativo di prevenzione, predisposto in collaborazione con gli *stakeholders*, che preveda scadenze ragionevoli e precise per gli interventi e indicatori qualitativi e quantitativi per misurare i progressi;
b. La predisposizione con ciascun partner commerciale di garanzie contrattuali che impegnino lo stesso al rispetto di un codice di condotta della società capofila o se necessario del piano di prevenzione;
c. Investimenti specifici per conformarsi agli obblighi della direttiva;
d. Offrire sostegno mirato e proporzionato alla PMI con la quale si ha un rapporto d'affari consolidato qualora il rispetto del codice di condotta o del piano operativo di prevenzione ne metta a repentaglio la sostenibilità economica;
e. Collaborare con altri soggetti, se del caso anche per aumentare la capacità di arrestare l'impatto negativo, in particolare se nessun altro intervento risulta idoneo o efficace.

Una volta individuati i rischi l'impresa ha l'obbligo di adottare misure adeguate di *risk management* per prevenire i potenziali impatti negativi per come individuati o, qualora la prevenzione non sia possibile o non lo sia immediatamente, per attutirli sufficientemente.

Le misure previste prevedono *in primis* l'obbligo neutralizzare l'impatto negativo o minimizzarne l'entità, anche mediante il pagamento di un risarcimento alle persone o comunità colpite.

Infine, le imprese sono tenute, qualora risulti necessario, a adottare piani di azioni correttivi in consultazione con i portatori di interesse, predisporre garanzia contrattuali che obblighino i propri partner commerciali al rispetto dei codici di condotta in uso e al piano correttivo e l'adozione di investimenti mirati al rispetto della direttiva anche attraverso il sostegno alle PMI con le quali si intrattengano rapporti d'affari consolidati.

L'art. 22 della direttiva prevede un ulteriore specifico obbligo per le società consistente nell'adozione di un piano atto a garantire che il modello di business e la strategia aziendale perseguiti siano compatibili con la transizione a un'economia sostenibile e con la limitazione del riscaldamento globale a 1,5° C in conformità dell'accordo di Parigi.

La direttiva richiede, altresì, all'art. 14, che siano adottati da ciascuna società presidi volti a consentire alle singole persone colpite da un impatto negativo dell'attività di impresa o che hanno fondati motivi di ritenere di poterne essere colpite, ai sindacati e altri rappresentanti dei lavoratori che rappresentano le persone che lavorano nella catena del valore e alle organizzazioni della società civile attive nel settore, di presentare reclamo nei confronti delle medesime società.

Il controllo relativo all'applicazione della CSDDD affidato a specifiche autorità di regolamentazione all'interno di ciascun Stato membro che hanno il compito di occuparsi della verifica

del rispetto delle normative in materia e di imporre sanzioni pecuniarie che possono arrivare anche al cinque percento del fatturato globale delle imprese.

L'art. 12 obbliga gli Stati membri a prevedere la responsabilità risarcitoria delle società per i danni che risultino casualmente connessi con l'inadempimento degli obblighi di prevenzione, mitigazione e neutralizzazione degli avversi impatti negativi.

La responsabilità civile della società lascia, comunque, impregiudicata la responsabilità delle società controllate e di ogni *partner* commerciale che, direttamente o indirettamente, partecipa alla catena di valore della società.

6. Luci e ombre della *Corporate Sustainability Due Diligence Directive*

La direttiva in esame è stata oggetto di diverse critiche e perplessità da parte della dottrina. In questo paragrafo si intende dare conto brevemente di alcune delle obiezioni espresse.

In primo luogo, è stato evidenziato da alcuni commentatori come lo strumento normativo in esame non contenga obblighi specifici ma semplicemente rimandi a una lunghissima elencazione di convenzioni internazionali, protocolli o carte dei diritti, dal contenuto ritenuto dalla dottrina per lo più generalissimo e vago, richiamate nell'allegato[35].

La genericità dei contenuti precettivi di tale normativa, secondo alcuni, porta addirittura, a mettere in dubbio la natura della stessa che sembra più poter essere considerato uno strumento di *soft law*[36].

[35] M. Stella Ritcher Jr., *Corporate Sustainability*, cit., p. 721.
[36] *Ibidem*.

L'indeterminatezza dei contenuti di tale direttiva si evidenzia anche in altre parti della stessa, secondo i primi commentatori, e in particolare in relazione al concetto di *value chain* o *supply chain* che viene ritenuto anch'esso molto vago[37]. L'omessa chiarificazione di tale concetto comporta, secondo questo orientamento, un'eccessiva estensione della responsabilità della società anche per il comportamento di altri soggetti partner quasi venendo a configurare una sorta di responsabilità oggettiva[38].

Ultimo ma non meno importante è il tema del dovere di diligenza in campo alle imprese anch'esso ritenuto eccessivamente ampio e indefinito. Secondo autorevole dottrina l'omessa specificazione dei contenuti del *duty of care* finisce per rendere inutile l'intero impianto normativo esaminato in quanto «se non si selezionano adeguatamente i fini che devono essere perseguiti e si lascia alla discrezionalità degli amministratori di ponderare tra una enorme varietà di interessi, la inevitabile conseguenza è che gli amministratori, che dovrebbero rispondere ed essere responsabili per tutto e nei confronti di tutti, non lo saranno per nulla e nei confronti di nessuno (*accountability to everyone means accountability to no one*), perché potranno sempre bilanciare tutto seguendo liberamente le loro propensioni»[39].

In definitiva secondo tale orientamento la previsione di obblighi in capo alle società e al management delle stesse così ampi ma allo stesso tempo indefiniti nei contenuti finisce per costituire un alibi per le istituzioni (nazionali, europee e internazionali) «per non ricercare risposte ben diversamente appropriate alla concreta soluzione o comunque alla reale "mitigazione" ai

[37] E. Barcellona, *La* sustainable corporate governance, cit., pp. 10 e ss.

[38] M. Ventoruzzo, *Note minime sulla responsabilità civile nel progetto di direttiva Due Diligence*, in «Riv. Soc.», 2021, pp. 381 ss.

[39] M. Stella Ritcher Jr., *Corporate Sustainability*, cit., p. 723.

problemi in tema di conservazione dell'ambiente e di contrasto al fenomeno del riscaldamento globale, da un lato, e di tutela dei diritti sociali e umani, dall'altro»[40].

7. Conclusioni

Il contenzioso climatico è certamente un fenomeno che esprime una maggiore consapevolezza da parte della società civile dell'urgenza di imporre agli Stati misure più efficaci per salvaguardare la nostra casa comune e le generazioni che verranno. Tuttavia, tale fiorire di azioni giudiziali, che abbracciano contesti giuridici molto diversi tra di loro, non è sufficiente a garantire un efficace tutela contro il cambiamento climatico, in mancanza di un dato normativo certo che consacri i diritti delle generazioni future e i doveri delle presenti generazioni di agire per preservare la Terra per coloro che verranno.

L'Unione Europea ha iniziato un cammino irto di ostacoli volto a far valere nei confronti delle imprese, attraverso specifici strumenti normativi, il principio di sviluppo sostenibile e la responsabilità in tema di cambiamento climatico.

I principi esaminati nel corso di questo contributo evidenziano una innovativa visione dell'impresa il cui scopo non sarebbe unicamente la massimizzazione dei profitti a favore dei proprietari ma anche il perseguimento di ulteriori obbiettivi quali gli interessi di soggetti terzi estranei all'assetto proprietario «e cioè: creditori, clienti, fornitori, comunità locali, comunità globale e, infine, la Società nel suo insieme»[41].

L'impresa diventa, conseguentemente, responsabile della comunità di appartenenza e della società in cui inserita. Tale pro-

[40] *Ibid*., p. 724.

[41] E. Barcellona, *La* sustainable corporate governance, cit., pp. 24 ss.

spettiva è oggetto di critiche da parte della dottrina che ritiene che non si possa imporre normativamente alle imprese di perseguire il bene comune a scapito del mero profitto senza che ciò si ponga in contrasto con i valori della Costituzione e in particolare con il principio di libertà di impresa[42]. Secondo questo orientamento, in forza di tale libertà costituzionalmente garantita, il raggiungimento di interessi ulteriori rispetto al *profit* quali la tutela dell'ambiente, delle generazioni future, della comunità di riferimento e del consorzio umano nel suo complesso può essere posta come scopo ulteriore e solo su basi puramente volontarie, ma non può essere imposto normativamente[43].

Tuttavia, a prescindere dal dibattito dottrinale in corso e dalla difficoltà che incontrano l'approvazione e l'*enforcement* di normative orientate al bene comune è innegabile che l'era del monoteismo del profitto è finita e che alle imprese è ora richiesto un approccio all'attività imprenditoriale che sia più rispettoso di interessi ulteriori extra proprietari e che sottenda anche precise responsabilità e doveri nei confronti di soggetti diversi dagli *shareholders*.

[42] *Ibidem*.

[43] *Ibidem*. Si veda anche F. Fimmanò, *Art. 41 della Costituzione e valori ESG: esiste davvero una responsabilità sociale dell'impresa?*, in «Giur. Comm.», 5 (2023), pp. 777 ss.

Genesi e sviluppo di una cultura della pace: storia del movimento contro la militarizzazione dell'Alta Murgia

Vincenzo Colaprice
Università degli studi di Bari Aldo Moro

Nel 1952 la casa editrice Laterza dà alle stampe il volume *Un popolo di formiche*, raccolta di lettere inviate tra il 1925 e il 1926 dall'intellettuale pugliese Tommaso Fiore (1884-1973) all'antifascista torinese Piero Gobetti. Si tratta di una delle prime narrazioni letterarie del paesaggio naturale e umano delle aree interne pugliesi. Tra queste, l'Alta Murgia assume un carattere centrale, descritta come parte di quella Puglia «non letteraria, non retorica, del tutto ignorata, desolata, tetra, respingente, disperata, da tutti per calcolo e per viltà trascurata»[1]. Sebbene Fiore offra nelle sue pagine la drammaticità e la fatica della vita contadina delle «formiche», ovvero i lavoratori pugliesi, questa narrazione del territorio murgiano corrobora un immaginario che prevale per gran parte del Novecento.

Nelle esigenze di funzionalizzazione del territorio che emergono nel secondo dopoguerra, l'Alta Murgia è percepita come uno "spazio vuoto", un'area poco antropizzata a cavallo tra Puglia

[1] T. Fiore, *Un popolo di formiche*, Laterza, Bari 1952, p. 36.

e Basilicata[2]. L'ecosistema rurale caratterizzato dal pascolo e dal sistema di masserie disseminate sull'altopiano rappresenta il volto retrogrado di una Puglia alla ricerca di modernizzazione.

La riforma agraria del 1950 ha fallito il tentativo di rompere l'isolamento delle Murge e superare le disuguaglianze sociali legate al sistema di proprietà fondiarie. Le lotte contadine sono state placate con un'improvvida divisione delle terre che ha puntato a trasformare i braccianti in piccoli proprietari, insediandoli in villaggi rurali e case coloniche che avrebbero dovuto popolare il territorio murgiano. Questo piano fallisce a fronte della consuetudine delle comunità locali di risiedere nei comuni di origine, pur lavorando terre distanti decine di chilometri. Il progetto di riforma agraria si rivela inadeguato per l'area murgiana, anche a causa dell'assenza di servizi e infrastrutture utili a sostenere il piano di appoderamento[3].

Negli anni successivi, gli investimenti della Cassa del Mezzogiorno spingono sempre più lo sviluppo della Puglia verso la creazione dei poli industriali di Bari, Brindisi e Taranto, destinando le aree interne alla marginalizzazione, segnata dal progressivo abbandono dei manufatti e degli edifici del sistema agrario murgiano.

In questo scenario di mutamento sopravvive il concetto dell'Alta Murgia quale area da rendere funzionale. Il contesto globale, segnato dalla Guerra Fredda, suggerisce un impiego militare dell'area. Nel 1958 il governo centrista di Amintore Fanfani accetta la proposta della NATO di schierare in Italia missili IRBM Jupiter rivolti contro le postazioni missilistiche sovietiche. A partire da settembre dello stesso anno, sono costruite dieci basi missilistiche tra Puglia e Basilicata, coordinate dall'aeroporto

[2] Per una ricostruzione storica degli usi del suolo murgiano si veda: B. Salvemini, *Come pensano gli spazi. Il passato (e il presente) del territorio di un parco rurale: l'Alta Murgia pugliese*, in «Meridiana», 49 (2004), pp. 15-51.

[3] A. Creanza - P. Castoro, *Breve storia dell'Alta Murgia. Dalle origini ad oggi*, Torre di Nebbia, Altamura 2021, pp. 121-122.

militare di Gioia del Colle. Quattro basi militari si insediano nell'Alta Murgia nei pressi di Altamura, Gravina in Puglia e Spinazzola. Ben presto, le basi sono armate di missili atomici visibili a occhio nudo dalle campagne.

Gli Jupiter restano sull'Alta Murgia per diversi anni, fino allo scoppio della crisi di Cuba del 1962. Evitando l'innesco di una guerra nucleare, i negoziati conducono allo smantellamento delle testate installate sull'isola caraibica in cambio della rimozione dei missili Jupiter della NATO collocati in Italia e Turchia.

Tuttavia, la crisi di Cuba consente all'opinione pubblica locale di scoprire le basi missilistiche, sollecitando l'organizzazione di una raccolta firme sostenuta da migliaia di cittadini. Il 13 gennaio 1963 Altamura è attraversata da una marcia per la pace, sostenuta da un appello di intellettuali che include Tommaso Fiore, Aldo Capitini, Alberto Moravia, Salvatore Quasimodo, nonché Herbert Marcuse e Bertrand Russell[4].

Questa presa di coscienza pacifista si esaurisce ben presto, facendo riemergere una prospettiva di funzionalizzazione dell'Alta Murgia quale «area di risulta»[5]. Non a caso, negli anni Ottanta un senatore della Repubblica si spinge a dichiarare che l'Alta Murgia sarebbe stata «sprecata soltanto per goderne il fascino» e pertanto avrebbe dovuto essere utile alla «Provincia di Bari e alla Puglia come zona di lavoro, come zona da destinare per ripulire le città»[6]. La Alta Murgia si sarebbe potuta «sporcare» in virtù della sua estensione e della sua capacità di «assorbire» gli scarti dei centri urbani e della produzione industriale. Infatti, nel corso

[4] *Messaggio di Russell alla marcia di Altamura*, «l'Unità», 13 gennaio 1963; D. Limiti, *Stamane ad Altamura la marcia anti-missili*, «l'Unità», 13 gennaio 1963.

[5] P. Castoro, *La Murgia nella Guerra Fredda. Dai missili atomici agli itinerari di pace*, Torre di Nebbia edizioni, Matera 2008.

[6] Citato in altramurgia, *marciaPace*, video online, YouTube, 21 giugno 2015, in [https://www.youtube.com/watch?v=N Wqu7Galb34], 8/8/2024.

del decennio si assiste allo stravolgimento più visibile del territorio murgiano, segnato da politiche di rimboschimento inappropriate e dall'impatto drammatico delle azioni di spietramento, sostenute dalla Legge Regionale n. 54 del 31 agosto 1981. Una pratica, quest'ultima, che ha cambiato per sempre il volto dell'altopiano in nome della necessità di valorizzare le terre in ottica produttiva, convertendo il pascolo in seminativo.

Tuttavia, lo stravolgimento maggiore avviene a partire dagli anni Settanta. L'elemento militare connota l'identità difensiva della Puglia all'interno dello schieramento atlantico nel contesto della Guerra Fredda. La presenza della base aerea di Gioia del Colle, situata a ridosso del territorio murgiano, la rilevanza della base navale di Taranto e delle strutture militari utilizzate dalla NATO e dagli USA nel resto della regione, creano i presupposti per rifunzionalizzare il territorio in ottica militare.

La Legge n. 898 del 24 dicembre 1976 identifica le servitù militari in Italia e costituisce la base di un interesse crescente da parte dell'Esercito verso l'area murgiana. Nel 1980 le autorità militari inviano alla Regione Puglia un promemoria nel quale richiedono «la disponibilità certa e stabile di un poligono di 4000/4500 ettari»[7] che va ad aggiungersi ad altre aree situate nell'Alta Murgia e già a disposizione dei militari, come la polveriera collocata nei pressi di Poggiorsini. Questa richiesta non cade nel vuoto e porta alla definizione di un'area di 14.000 ettari destinata alla realizzazione di poligoni militari permanenti in località Torre di Nebbia, Parisi Vecchio e Madonna di Buoncammino, come indicato anche nella delibera di consiglio regionale n. 400 del 23 febbraio 1983.

La presenza dei poligoni sull'Alta Murgia non manca di suscitare le proteste da parte degli agricoltori e allevatori, espropria-

[7] P. Castoro, *Servitù militari nel parco, il caso dell'Alta Murgia*, «il manifesto», 23 maggio 2019.

ti delle terre per 180 giorni all'anno per via delle esercitazioni e delle attività militari. Nasce così un movimento che si oppone ai poligoni militari, coinvolgendo non solo chi lavora nell'agro murgiano, ma anche associazioni locali, forze della sinistra radicale e interlocutori fino ad allora estranei alle mobilitazioni per la pace che avevano attraversato quell'epoca.

Il movimento dell'Alta Murgia fa la sua comparsa in un contesto segnato dalla lotta antimilitarista di Comiso, in Sicilia, dove nell'agosto 1983 movimenti eterogenei insorgono contro l'installazione dei 112 missili Tomahawk deliberata dal governo Spadolini. Comiso è fonte di ispirazione e porta il movimento murgiano a costituirsi in comitati che coinvolgono i comuni più esposti alla presenza dei poligoni militari: Altamura, Gravina in Puglia e Ruvo di Puglia. Il movimento individua tre punti per sviluppare una mobilitazione di massa[8]:

1. portare i consigli comunali e i partiti principali ad assumere posizioni di contrarietà pubblica, partendo dalle amministrazioni comunali guidate dai partiti di sinistra;
2. coinvolgere allevatori e agricoltori nella lotta contro i poligoni, rendendo evidenti i limiti e i danni che i poligoni avrebbero inferto al settore economico e produttivo;
3. sviluppare alleanze con quelle forze attente alle vertenze locali seppur estranee ad esperienze di lotta e di movimento.

Il mondo cattolico dell'Alta Murgia occidentale, nel quale emerge l'operato progressista del vescovo della diocesi di Ruvo,

[8] Senzaconfine (a cura di), *In cammino con gli ultimi. Dino Frisullo, storia di un militante avido di conoscenza e d'amore, vissuto e morto povero e curioso*, Red Star Press, Roma 2023, p. 34.

Antonio Bello[9], presidente di Pax Christi, diventa l'alleato principale nella lotta contro la militarizzazione della Murgia. L'impegno del vescovo Bello permette alla mobilitazione di raggiungere maggiore visibilità e di superare i confini politici della sinistra. Alla presenza dei cattolici fa seguito l'adesione delle chiese evangeliche e un irrobustimento del movimento.

I tempi sono maturi per l'organizzazione di una nuova marcia della pace che nel dicembre 1985 si dirige da Gravina ad Altamura. L'esito positivo della manifestazione suscita dibattito politico e porta ad un intervento pubblico del vescovo Bello che nel 1986 invia al consiglio regionale una lettera sottoscritta da 10.000 cittadini e sostenuta dai Comitati Alta Murgia. Il testo, intitolato *Perché non si rovesci il sogno di Isaia*, segna una presa di posizione forte contro i poligoni e le spese militari:

> Incombe su di noi la dissolvenza in negativo del testo di Isaia che dice: «Forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci, e non si eserciteranno più nell'arte della guerra». D'ora in avanti diventerà davvero difficile tradurre in atto questo passo profetico sul nostro suolo pugliese, che una contro-vocazione perversa destina a palestra per le "esercitazioni nell'arte della guerra". Ci sovrasta, infatti, l'ombra di un minaccioso anti-Isaia, dove sono i vomeri a trasformarsi in spade e le falci in lance. Nelle lance degli aerei Tornado a Gioia del Colle. Nelle spade della prima portaerei d'Italia, la "Garibaldi", che si specchierà nell'ingrandito porto di Taranto. Nelle fionde dei caccia d'attacco AMX a Brindisi. Ma saranno specialmente gli aratri distrutti sugli oltre diecimila ettari di terreno della Murgia

[9] Nel 1982 Antonio Bello fu nominato vescovo della diocesi di Molfetta, Giovinazzo e Terlizzi e della diocesi di Ruvo. Le due diocesi sono state unificate nel 1986.

> a non produrre più credito né per il sogno di Isaia, né per i bilanci della nostra già avara economia[10].

Il 19 dicembre 1987 ha luogo una seconda marcia per la pace tra Gravina e Altamura, con la partecipazione di oltre 6.000 persone. Il movimento ottiene il congelamento della delibera di consiglio regionale, sebbene questa non venga abrogata. Il 6 dicembre 1990 è approvata la legge quadro sulle aree protette, che individua l'Alta Murgia quale area di grande pregio ambientale e la inserisce all'interno dei piani di creazione di nuovi parchi nazionali. Ne consegue un lungo iter, costellato da incessanti abusi del territorio.

Questa lunga battaglia vede il suo traguardo il 1° luglio 2004, quando viene emanato il decreto istitutivo del Parco Nazionale dell'Alta Murgia. Tuttavia, tra 2004 e 2005 si svolgeranno due nuove marce tra Altamura e Gravina con decine di migliaia di partecipanti. Il parco nazionale è nato, ma i poligoni militari sono ancora lì. L'idea di costruire un parco della pace in cui le comunità locali potessero riconoscersi non ha avuto seguito.

Nel febbraio 2022 un nuovo conflitto ha sconvolto l'Europa. Le comunità dell'Alta Murgia hanno risposto con una nuova marcia per la pace tra Altamura e Gravina. Diocesi di Altamura, comitati per la pace e forze della sinistra sociale e politica sono scesi in strada. I semi sparsi tra gli anni Sessanta e Ottanta hanno diffuso una coscienza pacifista radicata nel territorio murgiano e una costante e inedita relazione tra forze politiche e religiose.

[10] Il testo completo è consultabile sul sito di Pax Christi in [https://www.paxchristi.it/?p=739], 10/05/2025.

PART 3

Environment, Land, Science

Environmental and Social Aspects of the Repurposed Reuse of the Urban Religious Heritage in Ghent (Belgium)

Alexis Versele - Jesse Foster Honsa
Tine Van de Kerckhove - Lore Pillen
Building Physics and Sustainable Design at KU Leuven, Ghent

1. Introduction

> Together with the patrimony of nature, there is also an historic, artistic and cultural patrimony which is likewise under threat. […] Ecology, then, also involves protecting the cultural treasures of humanity in the broadest sense […]. Culture is more than what we have inherited from the past; it is also, and above all, a living, dynamic and participatory present reality, which cannot be excluded as we rethink the relationship between human beings and the environment[1].

In *Laudato si'*, Pope Francis constructs a vision of an "integral ecology" which recognizes the «interrelationship

[1] Francis, *Encyclical Letter Laudato si'* (2015), n. 143.

between living space and human behaviour». He emphasizes the importance of applying this vision to the context of the daily life of cities. The design of buildings and cities should «draw on the various disciplines which help us to understand people's thought processes, symbolic language and ways of acting»[2]. His message advocates an interdisciplinary and intersectoral approach to urban design and architecture.

Regarding environmental sustainability, Pope Francis advocates «a circular model of production capable of preserving resources for present and future generations, while limiting as much as possible the use of non-renewable resources, moderating their consumption, maximizing their efficient use, reusing and recycling them»[3]. Up until recently, attention has been given towards reducing carbon emissions from heat and electricity during a building's use phase, but in recent years more attention had been paid to the embodied carbon during the production phase. Buildings – and especially the church's heritage – have significant and challenging carbon footprints, and strategies which reuse buildings have therefore gained traction.

However, the question remains how the reuse of the *physical* heritage intersects with the *intangible cultural* heritage. Our region of Flanders is highly secularized; yet at the same time, our cities are full of religious references, churches and abbeys. Therefore, a whole process of restructuring this religious heritage is underway. New or additional functions are envisaged, ranging from cultural, social or even purely commercial functions, with or without a community-related purpose or impact. This paper considers how a super-diverse contemporary city and its inhabitants deal with the reuse of under-occupied and empty sacred buildings. Following the concept of "integral ecology",

[2] *Ibid.*, n. 150.
[3] *Ibid.*, n. 22.

it considers the wider social, economic and environmental impacts emerging with the reuse of some church buildings in the Belgian city of Ghent. Several cases are presented as part of an integrated urban ecosystem, including living and non-living components, such as people, plants, animals, buildings and energy infrastructure.

The research into the repurposed reuse of the urban religious heritage is part of the Flanders Innovation and Entrepreneurship (VLAIO) project "impaC³t", which examines the integration of a human and environmentally friendly process approach in circular, constructive, co-creative urban renovation projects. The research develops a Theory of Change (TOC) from the transformative approach developed in the encyclical document, considering the repurposing of churches through a SWOT analysis of multiple local stakeholders, pointing to complementarity between urban renovation goals and those expressed in *Laudato si'*.

2. Problem Statement

Churches and other urban heritage buildings can play a crucial role in successfully regenerating urban life at the neighbourhood level. At the same time there is a tension between the sacred dimension of the use of the church heritage and the profane new use given to repurposed buildings. This tension can be explained as the ambivalence between, on the one hand, a static religious rigorism that makes social changes difficult to understand. On the other hand, there may be a lack of understanding of the sacred dimension of sacral architecture, with a tendency towards banalization. Similar tensions have

been observed in the past: for example, in the interwar struggle between the modern movement and Catholicism[4].

Such tensions have recently emerged in Ghent, as illustrated in the controversial case of St. Anne's church which will be converted into a supermarket by the chain retailer Delhaize[5]. The controversy was even more significant after Delhaize announced its plan to franchise its 128 self-managed stores in a harmful way to employees – the degradation of the built heritage was matched by the degradation of societal welfare. Problems and tensions may arise over the type of secular destination, but there appears to be consensus about repurposing with a cultural and/or social ambition and a combined community goal. For example, the transformative reuse of the church as a circus school was easily accepted[6].

When dealing with heritage in a context of super-diversity, the question of identity quickly arises. Pope Francis emphasizes the need for a dynamic approach to identity. In the search for identity and connection (community building) in the super-diverse 19th century belt around Ghent, Tina De Gendt – referring to Grever – speaks about a changing historical culture in which a shift has taken place. Historically, cultural identities were formed around closed communities such as some Christian communities, whereas more recently, dynamic identities are formed around shared experiences such as migration. This more

[4] R. Heynickx, *Doornen op het pad van de moderne kunst: Huib Hoste (1881-1957), een katholiek modernistisch architect worstelend met de moderniteit*, in «Bijdragen tot de Eigentijdse Geschiedenis», 9 (2001), pp. 153-190.

[5] E. Vrijens, *New role for St.Anne's church*, PMV, 2018: [https://www.pmv.eu/en/case/new-role-for-st-annes- church/].

[6] Parcum Circusschool 2019: [https://www.parcum.be/nl/herbestemming-kerken/circuskerk]. The church, previously dedicated to Our Lady of Peace, is situated in the Malem neighbourhood, one of the poorest neighbourhoods of Ghent.

dynamic approach is seen as a guarantee for a fluid bond with the environment[7]. The question is, to what extent does the Catholic heritage community struggle with diversity and super-diversity? That is, to what extent does the Church succeed in relinquishing control over the social interpretation of its collective intangible heritage? And to what extent does society succeed in providing a contemporary interpretation that is in line with the collective intangible heritage of the Church and with the integral social-ecological visions expressed in the two papal encyclicals?

3. Research Questions

In light of these problems, this research asks: what place does the repurposing of our religious heritage take in the city? Can religious heritage play a specific role in urban renewal projects? Can repurposing our religious heritage provide an answer to contemporary ecological and social urban challenges? Can the repurposing of our religiously built real estate play a role in dealing with challenges of super-diversity in our cities, namely 1. increasing inequality, 2. identity and belonging and 3. the undiscussable past? It is meant to consider both the ecological and social aspects of transformative reuse of the religious heritage in the Belgian city of Ghent, and to consider these transformations in the light of the encyclical, *Laudato si'*.

[7] T. De Gendt, *Ons gedeeld verleden,* Academia Press, Gent 2023, p. 83; M. Grever, *Onontkoombaar verleden,* Uitgeverij Verloren, Hilversum 2020.

4. Methodology

Cities are themselves "integral ecologies" with high levels of complexity. They demand a comprehensive approach to urban revitalization efforts. This paper develops a "SWOT" analysis and a TOC to confront complex problems, finding common ground with *Laudato si'* to reveal how today's issues can be grounded within a historically constructed set of values.

A number of key figures engaged in the repurposing of churches were contacted, from the fields of government, civil society, business, finance, the academic sector and private individuals. They were asked to map the potential of the organization from which they operate in particular regarding: policy making, spatial design, process management, socio-economic conditions, business opportunities, financial feasibility and architectural qualities. From this, a SWOT analysis mapped the strengths (S) and weaknesses (W) of their organizations, along with the social opportunities (O) and threats (T) to their organization. The purpose of the analysis is to gain a general picture of the possibilities for repurposing religious heritage.

Laudato si' itself describes our societal strengths and weaknesses well, and opportunities and threats when it comes to technical and urban challenges. On the one hand, our technological capacity is a *strength* which has «remedied countless evils which used to harm and limit human beings»[8] It also provides the *opportunity* to «enable men and women immersed in the material world to 'leap' into the world of beauty»[9] and reconsider the circular and efficient use of materials[10]. On the other hand, within our contemporary economy there is a *weakness* when it comes to considering vulnerable populations, even within eco-

[8] Francis, *Laudato si',* n. 102.
[9] *Ibid*., n. 103.
[10] *Ibid*., n. 22.

logical projects. Pope Francis advocates for «questions of justice in debates on the environment, so as to *hear both the cry of the earth and the cry of the poor*»[11]. And there is a clear *threat* of environmental and social degradation. From these four intersecting characteristics described in the document, we identified four major strategies to build on strengths, seize opportunities, address weaknesses and avoid threats: ecological stewardship (S-O), climate resilience and adaptation (S-T), sustainable community development (W-O), and ethical consumption and lifestyle choices (W-T).

From these problems and strategic goals as outlined in *Laudato si',* a TOC (fig. 1) maps out a comprehensive trajectory towards an ultimate desired impact: «joy and peace" and "civic and political love»[12]. The TOC is then structured according to three individual cases of repurposing religious infrastructure in Ghent: inputs include the patrimony of the existing churches themselves; interventions and outputs consider the processes of reuse, and the outcomes consider short-, medium- and long-term cultural shifts. It considers different interconnected initiatives, policies and procedures that have come together at the collective neighbourhood level, revealing to what extent an "integral ecology" is at work. This was done first in each case, and then by considering the complementarity of the cases within the same urban renovation project.

[11] *Ibid*., n. 49.
[12] *Ibid*., nn. 222-232.

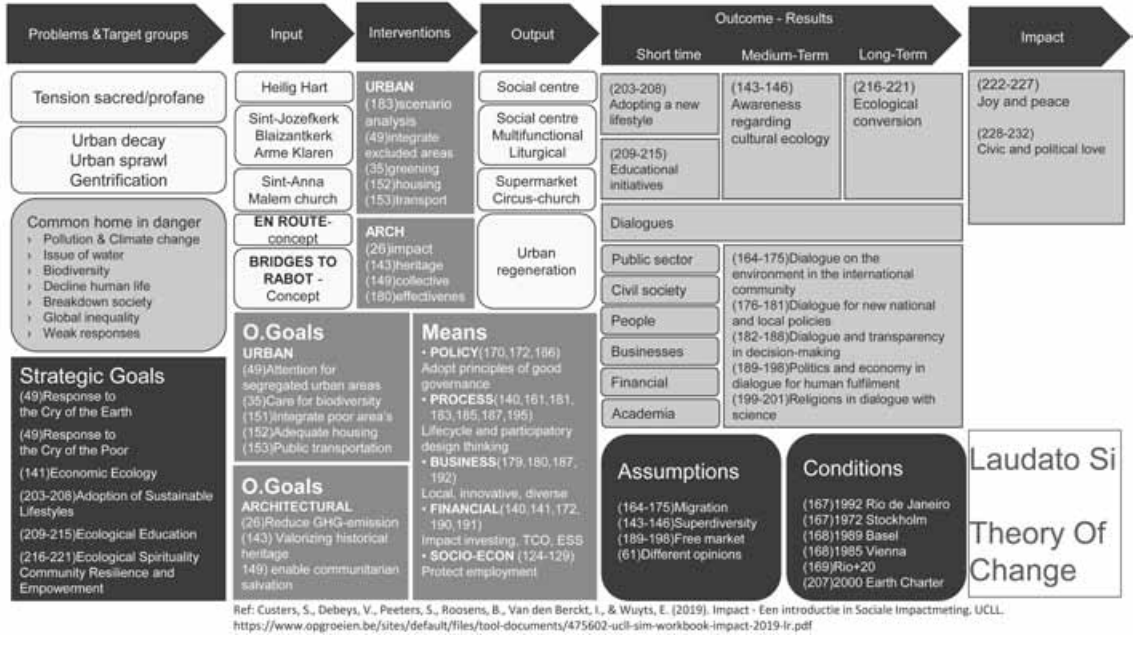

Fig.1: *Theory of Change.*

5. Churches and Urban Renovation in Ghent

Ghent was chosen as the study location because of its strong ambitions and long experience in urban renewal and because of the variety of examples in the reuse of the urban religious heritage. The city has a historical reputation as a 'red' city[13]. For instance, the city lends its name to the so-called "Ghent effect," which refers to a system where unemployment benefits are administered by trade unions instead of the government. This arrangement encourages workers to join unions, as membership often grants access to unemployment insurance and other benefits. The model is named after the Belgian city of Ghent, where it was reportedly first implemented[14].

Three churches have been selected as part of ongoing urban renovation projects, situated in the 19th century belt around the city center: the Heilig Hart in Sint-Amandsberg, and St. Joseph's Church and The Blaisant Church (formerly Maria Goretti), both in the neighbourhood of Rabot.

In 2013, a deanery church plan was drawn up for the deanery of Ghent City with the aim of rethinking parish pastoral work in the Ghent deanery[15]. In parallel with this, the local church community, in collaboration with the city of Ghent, in turn drew up a global parish church plan in 2016[16], in which the future vision of 46 parish churches on the territory of the city of Ghent is described. Super-diversity brings new challenges

[13] L. Meganck, *It's all in the mind ...? The Belgian socialist city in the interwar period*, in International Conference on Urban History, 2006.

[14] J. Prytz - T. Berglund, *Disruption of the Ghent effect: Disentangling structural and institutional determinants of union membership decline in Sweden, 2005–2010*, in «Industrial Relations Journal», 54 (2023/6), pp. 471-494 (https://doi.org/10.1111/irj.12404).

[15] Ghent Church Council, *Dekenaal plan Gent-Stad,* 2013.

[16] City of Ghent and Ghent Church Council, *Parochiekerkenplan,* 2016, [https://ebesluitvorming.gent.be/document/5c005724937e55068e3 476c3].

and opportunities. It is interesting to observe how the deanery responds to these changes. Some churches adapt and continue to play a central role in the community, while others close their doors or are repurposed for different uses. The decision to keep a church building open for worship services is often determined by pastoral needs, rather than solely based on heritage value or urban renewal ambitions. It represents a delicate balance between tradition, community engagement, and practical considerations.

Heilig Hart: a Catalyst for Urban Transformation

The City of Ghent is extensively renovating the districts of Dampoort and Sint-Amandsberg as part of its Multi-year plan, "En Route", together with local residents and associations.

Squares, parks and streets are of key concern, but «social, cultural and economic life also receives a lot of attention» – good living, a thriving local economy, sustainable mobility, more greenery, living together and co-creation with the neighbourhood[17]. Among the various planned actions are the repurposing of the Heilig Hart church and the redesign of the surrounding public domain. Following a series of consultations with the neighbourhood, a basic program for the repurposed church included a social restaurant, a new meeting place (in addition to the existing one) and a space for district city employees. The former pastor's house has also been repurposed as a meeting space with a loan service; equipment needed for the implementation of local renovation works can be borrowed. This was an initiative of the non-profit organization SAAMO (formerly Samenlevingsopbouw) and the VLAIO project RenoseeC[18]. Thus, the renovation of the Heilig Hart church has

[17] City of Ghent, *Meerjarenplan 2020-2025,* 2020.

[18] E. Heuts - A. Versele, *RenoseeC: Renovating with a Social, Ecological and Economic Benefit through a Collective Approach*, in «Energy Procedia», 96, (2016), [https://doi.org/10.1016/j.egypro.2016.09.097].

been a catalyst for larger urban transformation, using the strengths (S) of the existing neighbourhood to seize an opportunity (O) to guide it towards sustainable forms of development.

In the near future, the Parish Center "De Kring Heilig Hart" will make way for 15 social housing units and more green spaces. There will also be a passage for pedestrians and cyclists to Engelstraat. While awaiting demolition, the site in the Dampoort neighborhood will be temporarily used for community organizations[19].

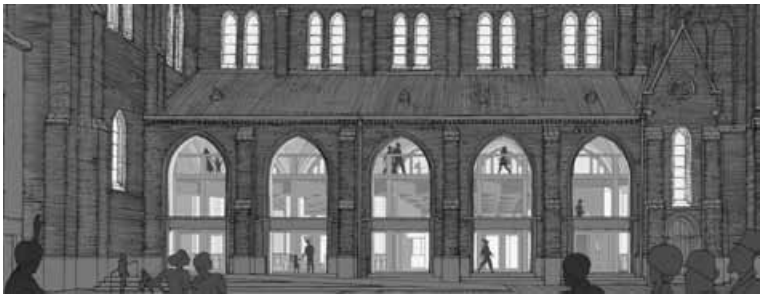

Fig. 2: *Design for the Heilig Hart Church*

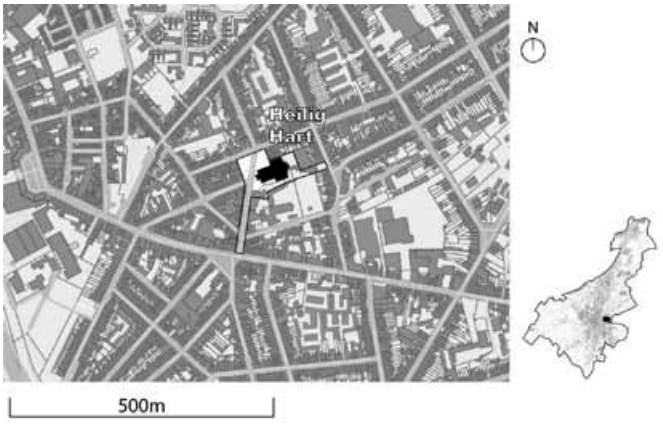

Fig. 3: *Heilig Hart Church and Square, in Dampoort. Map: geopunt.be.*

[19] City of Ghent, Meerjarenplan 2020-2025, Ghent 2020.

St. Joseph's: a Process-oriented Approach in Rabot

The Rabot district was originally designed by textile manufacturers as a homogeneous Christian district in the 19th century. St. Joseph's church was literally and figuratively in the middle[20]. However, today the neighbourhood is known as a migrants' arrival district, and it is one of the poorest in Ghent. Because of its super-diversity, the district challenges the heritage sector to reassess the past from a more dynamic perspective[21].

Following Vatican II, the Belgian Catholic Church has made a clear "Urban Turn", redefining the role that the Church could play in the city[22]. Two local figures can be situated in this post-conciliar Catholic thinking: Koen Blieck (1936-2015) and Herman Pillaert (1938-2000), priest-workers in the Rabot who served the wider community of Belgians and immigrants of various backgrounds and denominations.



Fig. 4: *Existing exterior and interior of St. Josephs's Church*

[20] L. De Droogh - J. De Haene, "Het Rabot: Broedplaats van gemeenschapsgedreven duurzaam sociaal werk?" in J. Peeters (ed.), *Veerkracht en burgerschap – sociaal werk in transitie,* Epo, Antwerp 2015.

[21] De Gendt, *Ons gedeeld verleden,* Academia Press, Gent 2023, p. 83.

[22] E. Minne, *From Slums to Community: The Urban Turn of Catholicism in Post-War Brussels (1950 - 1975)*, in «Journal of Urban History», (2023), [https://doi.org/10.1177/00961442231207026].

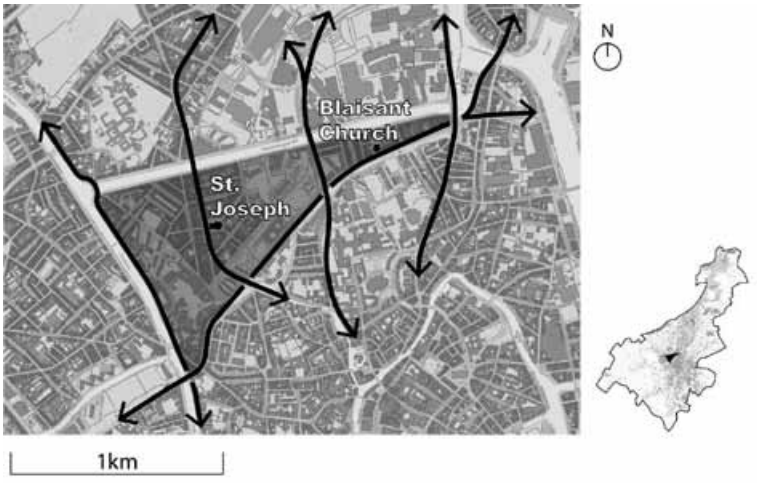

Fig. 5: *The "Bridges to Rabot" concept to link the neighbourhood. St. Joseph's and the Blaisant Church play an important role in structuring the neighbourhood. Map: geopunt.be.*

This aligns with the current role of St. Joseph's Church, a protected monument (including its interior) owned by the City of Ghent and temporarily managed by the non-denominational civil-society organization OCUP vzw, as part of a neighborhood-focused temporary usage initiative. OCUP focuses on empty building management, working with very vulnerable people, as a counterweight to gentrification. OCUP succeeds in reaching an audience – including young people – that is impossible or very difficult to reach from city services. That is, it seizes the opportunity (O) presented by the existing patrimony to overcome a structural municipal weakness (W) when it comes to reaching the most vulnerable.

The City of Ghent appointed OCUP after a tender, as part of a larger, long-term vision for the neighbourhood, "Bridges to Rabot." The program includes reconnecting the neighbourhood

with the city center, revaluing public space, making smart use of vacant buildings (in this case vacant churches) and land, renewing housing and the environment, and strengthening social cohesion and the socio-economic position of existing residents[23].

Urban development is not just a matter of stones and parks, but must address socio-cultural and socio-economic challenges with appropriate spatial-physical interventions[24]. It requires a process-oriented focus[25]. When dealing with circular economy challenges in (re)development projects the potential of temporaryprojects and practices can play a significant structural role, as has been proven in the Rabot neighbourhood[26].

The Blaisant Church: a Polyvalent Resource in a Super-diverse Neighbourhood

The Blaisant Church (formerly Maria Goretti Church) also fits into the "Bridges to Rabot" project, but serves a different purpose. This 20th century church is at the centre of a number of planned interventions to connect important social infrastructure and to connect the neighbourhood to its surroundings[27].

[23] City of Ghent, *Meerjarenplan 2020-2025,* Ghent, 2020.

[24] P. Debruyne - S. Oosterlynck, *Stedelijke vernieuwing in het Gentse Rabot*, in «Alert: Voor Sociaal Werk En Politiek» 35, (2009/3).

[25] J. Schreurs - S. Oosterlynck, "Action Research by Design: the case of Rabot-Blaisantvest, Ghent", in Congress of the Association of European Schools of Planning (AESOP): Why Can't the Future Be More like the Past?, 2009.

[26] A. De Smet, *Temporariness as a laboratory for the future: On the possible role of temporary use in urban (re)development*, in *The Next Urban Question: Themes Approaches Tools, Urbanism & Urbanisation VI International PhD Seminar,* 2011, pp. 44-52.

[27] J. Van Reeth & et al., *Bruggen naar Rabot+ Conceptstudie,* 2005; City of Ghent, *Meerjarenplan 2020-2025,* Ghent, 2020.

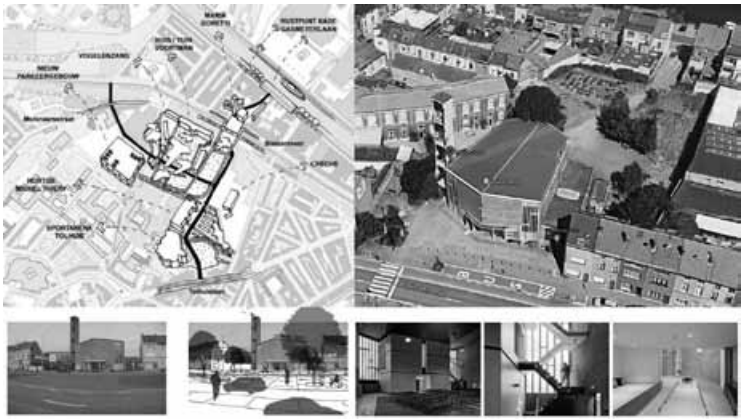

Fig. 6: *Blaisant Church: urban plan and scenarios*

The church is managed today by a non-profit organization which organizes neighbourhood functions. With its polyvalent and multifunctional character, it meets the principle of convivial coexistence in the super-diverse city. On Sundays, liturgical celebrations are held by the main users, namely Dominicus Gent vzw and the Christian Evangelical community ICCGent vzw[1]. The project was made possible thanks to the significant support of these two initiating communities (Dominicus and ICCG). They provided the initial capital and established DOIC vzw, a group of volunteers acting as a project team responsible for the current permanent operation of the church and owner of the church since 2015. The major challenge of securing funds to cover the total investment cost was divided as follows: the Dominicus and ICCG communities (25%), donations and contributions from members (mainly through the King Baudouin Foundation) (22%), European EFRO support, obtained thanks to the city's substantive assistance (29.5%), loans (19%), and fi-

[1] Dominicus Gent, 2023: [https://Www.Dominicusgent.Be/].

nally, the subsidy from the city of Ghent itself (4.5%).

The non-profit organization has committed itself – in exchange for an investment subsidy from the city of Ghent – to make various spaces available free of charge to third parties for neighbourhood-moments. Over a period of 10 years, it must make its infrastructure available for a balance of 400 neighbourhood-moment credits. The neighbourhood-moments are approved by the district director based on a number of criteria. These are accompanied by a non-discrimination clause where, among other things, religion or philosophy of life is considered discriminatory[2]. This is an example of circularity, maximizing the use of space for its original function: the spirit of fraternity, conviviality, and solidarity as advocated in the encyclical, *Fratelli Tutti*, emphasizing the inclusive nature of the Church, where everyone – regardless of background, belief, or philosophy of life – is welcomed as part of the same family[3].

6. Conclusion

The reuse of the urban religious heritage in Ghent can be regarded as both a symptom and a means of urban renewal: it occurs due to continued interest in the city, and at the same time it has proven in the case studies to be a lever contributing to regeneration. This is a marked departure from 19th and 20th century Christian movements, which sought to ideologically and pragmatically distance themselves from urban challenges – a *Fuga Mundi* rooted in monastic traditions[4]. By contrast,

[2] City of Ghent, *Subsidieovereenkomst tussen het stadsbestuur van Gent en vzw DOIC,* 2018.

[3] Francis, *Fratelli Tutti. On Fraternity and Social Friendship*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2020.

[4] H. Blaumeiser - A.M. Rossi - F. Ciardi (eds.), *Resurrezione di Roma. Dialoghi interdisciplinari su città, persona e relazioni a partire da un testo di Chiara Lubich*, Studi della Scuola Abbà, Città Nuova, Roma 2017, p. 111.

refocusing on the city and the neighbourhood introduces us to our common "roots", the "Golden Rule". With this Urban Turn, neighbourhoods in transition produce models for the city of tomorrow that we as a society are not yet able to fully see.

The final goal of the Theory of Change is to create a key to read the interventions from the *Laudato si'* perspective and to identify the strengths and weaknesses in order to understand where possible strategies for further growth (opportunities versus strengths) and improvement (weaknesses versus opportunities). The theory of change makes clear that, in order not to withdraw (threats versus weaknesses), a societal paradigm shift is required. The cases shown of repurposed refurbished heritage represent one of the many possible interventions that may create this paradigm shift.

Air, Water and Soil Contamination in the *Triangle of Death*

Stefania Papa
Università della Campania "Luigi Vanvitelli"

The *Triangle of Death* (fig. 1A) is an area in the southern Italian region of Campania that has gained notoriety for its high pollution levels. The local population has experienced increasing mortality rates from cancer and other serious health-related diseases.

In 2004, Kathryn Senior and Alfredo Mazza published a study in the international journal *The Lancet Oncology*, which highlighted an increase in mortality rates due to neoplasms in a specific area north of the province of Naples, compared to regional and national data. The area had a population of 250,000 inhabitants[1]. The term 'triangle of death' was frequently used by national and international media and later expanded to encompass the entire Campania region[2]. This was due to the 'waste emergency' that impacted Naples and the surrounding area, re-

[1] A. Mazza - P. Piscitelli - A. Falco - M.L. Santoro - M. Colangelo, G. Imbriani - A. Idolo - A. De Donno - L. Iannuzzi - A. Cola, *Heavy Environmental Pressure in Campania and Other Italian Regions: A Short Review of Available Evidence*, in «International Journal of Environmental Research and Public Health», 15 (2018) 105, pp. 1-12.

[2] F. Bianchi - P. Comba - M. Martuzzi - R. Palombino - R. Pizzuti, *Reflection and Reaction: Italian Triangle of death,* in «Lancet Oncology», 12 (2004/5), p. 710.

sulting in widespread illegal dumping and incineration of hazardous urban and industrial waste in open areas. The term *Terra dei Fuochi* was coined to describe a larger area comprising over 55 cities. The *Terra dei Fuochi* is a large area that includes towns in both the north of the Province of Naples and the south of the Province of Caserta. Specifically, it is located within the quadrilateral formed by the Domitian coastline, the Aversano-Atellano agro, the Acerrano-Nolano and Vesuviano agro, and the city of Naples (fig. 1B).



Fig. 1: *The triangle of death (A) and the 90 municipalities in the Terra dei Fuochi (B) in Campania*

The term *Terra dei Fuochi* was first used in the 2003 report by Legambiente[3], an Italian environmental association. The report documented the severe consequences of irresponsible and uncontrolled dumping of various toxic substances, slag, and waste of all kinds, often followed by incineration.

Over the past thirty years, criminal organizations, referred to as the *Camorra*, have transformed illegal waste trafficking into

[3] Legambiente, *Rapporto Ecomafia 2003*, Sistemi Editoriali, Roma 2003, pp. 1-464.

a lucrative business, generating an estimated EUR 600 million in revenue annually in the Campania region alone[4],[5].

The pollution and economic exploitation have resulted from a combination of negligence, omissions, silence, and complicity on the part of the local population, as well as the unpreparedness and disorganization of the administrative authorities in managing the waste emergency. This has caused an unprecedented environmental disaster. It is important to note that any subjective evaluations have been excluded.

The transformation of these regions from *Campania Felix* (Fertile Land) to *Terra dei Fuochi* (Land of Fires) has been gradual and inevitable. There has been much controversy over who is responsible for the lack of intervention and failure to ensure safety and health through proper monitoring and control[6].

The environmental situation in the *Terra dei Fuochi* is complex due to the presence of contaminated sites, poor water quality, illegal waste disposal practices, and uncontrolled burning of illegal spills. This makes it difficult to identify the exposed population. The population in the municipalities of this area may have been exposed to various factors, including occupational activities, pollution of environmental matrices, and lifestyles.

These factors may have contributed to an increased susceptibility to chronic degenerative diseases. It is scientifically recognised[7] that the combined effect of various risk factors affects indi-

[4] Id., *Terra dei Fuochi: radiografia di un ecocidio,* Editrice Ambiente, Roma 2013, pp. 1-26.

[5] Id., *Ecomafia 2015. Corrotti, clan e inquinatori. I ladri del futuro assalto del Belpaese,* Marotta e Cafiero Editori, Melito di Napoli 2015, pp. 1-192.

[6] S. Siniscalchi, *The Terra dei Fuochi in Campania*, in «Belgeo», (2022/4), pp. 1-25.

[7] R. Kingdom - C.F. Wright, *Incomplete Penetrance and Variable Expressivity: From Clinical Studies to Population Cohorts,* «Frontiers in Genetics», 13 (2022), pp. 1-25.

viduals differently, even if they belong to the same family group, due to specific genetic responses to damage. Some individuals possess greater damage resistance capacities than others, meaning they have a greater ability to repair damage. The epidemiological study on the health impact of waste disposal sites in the 38 municipalities in the district of the Naples North Prosecutor's Office was completed in 2021. Excesses in mortality and incidence for all cancers were observed in both genders (Fig. 2).

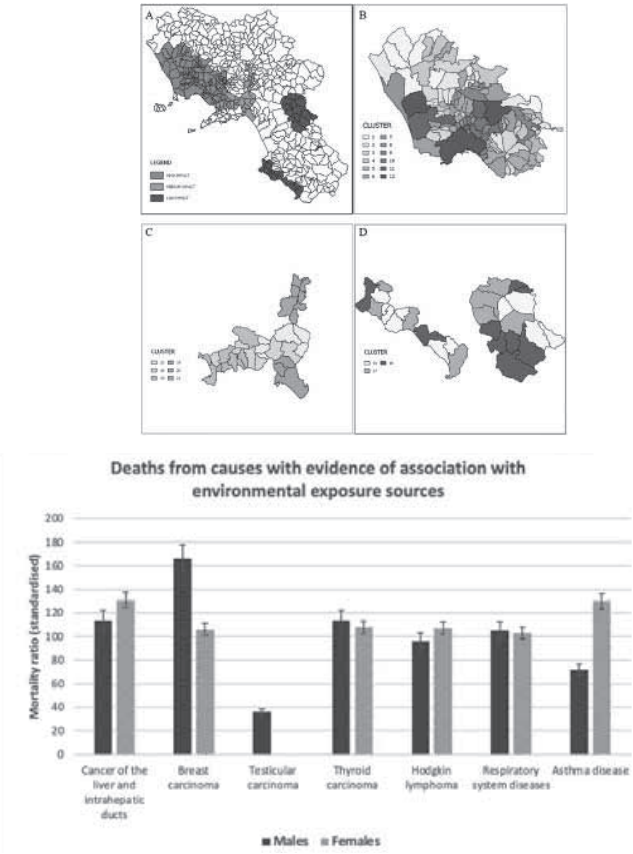

Fig. 2: *Mortality related to environmental exposure sources*

The Campania region had higher than national average mortality rates for liver and breast cancer[8].

Additionally, there was excess mortality from respiratory diseases, including chronic lung disease and asthma. These diseases have been associated with landfills due to the volatile substances they emit, as well as exposure to air pollution and cigarette smoking. The coexistence of landfills and industrial plants, along with emission sources common in highly urbanised areas (such as vehicle traffic and domestic heating), may contribute to high inhalation exposure to volatile compounds[7]. It is important to note that these health effects serve as a warning of the extent to which environmental changes, in general, can impact human health worldwide.

Various public health interventions have been implemented to address the risk of environmental and biological contamination in the *Terra dei Fuochi*, including some that required specific legislative measures. The mayors of the municipalities in the *Terra dei Fuochi* region, along with institutional authorities such as representatives of the Italian Government and the Campania Region, have signed the *Terra dei Fuochi Pact*. The pact aims to combat illegal dumping and waste burning, and to promptly remove waste abandoned on roadsides and in public areas or areas subject to public use. The guidelines outlined in the pact will be followed[9].

[8] E. Beccaloni - L. Fazzo - M. De Santis - I. Iavarone - F. Scaini - V. Manno - G. Minelli, *Elaborato di servizio. Accordo di collaborazione scientifica tra Istituto superiore di sanità e procura della repubblica di Napoli nord (prot.n.1104 procuratore del 23 giugno 2016).* A cura del Gruppo di Lavoro interdipartimentale dell'Istituto Superiore di Sanità, istituito in data 24/4/2017 (PRE-316/2017), 2021.

[9] V. Viola, *"Terra dei Fuochi, solo 33 ettari contaminati"*, in «Il Sole 24 ORE», 6 dicembre 2017.

A systematic sampling programme of agricultural land potentially affected by illegal dumps and waste incineration was launched. Additionally, since May 2014, a monitoring programme overseen by the Campania Region, involving the Campania Regional Environmental Protection Agency and the Experimental Zooprophylactic Institute of Southern Italy, has been assessing the level of contaminants in groundwater, soil, vegetables, food for livestock, and animal milk[8].

The study was conducted across the region, with 8,000 samples taken.

The activities included sampling and analyzing soil and water samples, plant samples, surface radiometric surveys to ensure safe access for operators, and geomagnetometric surveys to search for buried metal waste and identify possible sources of pollution in cadastral land parcels.

The report[10] describes the types of investigations carried out and the chemical-physical parameters analysed in various environmental matrices (water, air, and soil) and plant matrices. It also outlines the criteria used to evaluate and classify land for agricultural purposes into four classes:

Class A - land suitable for agri-food production,

Class B - land restricted to agri-food production under certain conditions,

Class C - land suitable for non-food production, and

Class D - land with a ban on agri-food and forestry production due to contamination.

A reference table was created based on the risk classes and multi-temporal interpretation of orthophotos, which stratified

[10] ARPAC, *Terra dei Fuochi. Relazione sulle attività svolte dal 23.12.2013 al 29.01.2015 – Proposta di classificazione ai fini dell'uso agricolo dei terreni delle classi di rischio 5 e 4 di cui al decreto interministeriale 11 marzo 2014 – Mappatura dei terreni agricoli dei 31 comuni di cui alla direttiva 16 aprile 2014,* (2015), pp. 1-23.

the information and considered site characteristics and presumed risk level (Tab.1).

The report highlights the following points:

- No abnormal levels of radioactivity were found in the surface layer of the soil in any of the land (cadastral parcels).
- Out of the 131 soils investigated, geo-magnetic surveys yielded positive results in 39 of them.
- The most frequently found pollutants in the soils were dioxins, polycyclic aromatic hydrocarbons, and some heavy metals.
- None of the agricultural products for human consumption were found to be non-compliant with regulatory limits. However, in five samples of spontaneous vegetation taken from six uncultivated and abandoned agricultural soils, four non-compliances and one exceeding the action level for dioxins were found.

Of the total 240.83 ha surveyed, 64.86% was classified as suitable for agricultural practice (class A), 12.49% (approximately 30 ha) was unsuitable and therefore prohibited for agricultural practice (class D)[9,11] and the remainder was subject to restrictions on certain agricultural production (class B) (Tab. 2 and Fig. 3)

[11] ARPAC, *Piano regionale di Bonifica della Campania – Aggiornamento dicembre 2028. Assessorato all'Ambiente, Direzione Generale per la difesa del Suolo e l'Ecosistema,* UOD Bonifiche, (2018), pp. 1-667.

Tab. 1 - *Land classification for agricultural purposes*[11].

Assumed risk level presunto	Site characteristics
5-very high	Sites where the historical analytical values of the substances under investigation show concentrations 10 times higher than the CTCs+ (or background values) indicated in column A, table 1 of Annex 5, Part IV of Legislative Decree 152/2006 and where the multi-temporal analysis has identified possible earth movements.
4-very high	Sites where historical analytical values of the substances under investigation show concentrations 10 times higher than the CTCs (or background values) indicated in column A, table 1 of Annex 5, Part IV of Legislative Decree 152/2006.
3-high	Sites where previous analytical values of the substances under investigation show concentrations 2 to 10 times higher than the CTCs indicated in column A, table 1 of Annex 5, Part IV of Legislative Decree 152/2006 (or the background values) and where the multi-temporal analysis has identified possible soil movement.
2a-medium	Sites where previous analytical values of the substances under investigation show concentrations 2 to 10 times higher than the CTCs (or background values) specified in column A, table 1 of Annex 5 to Part IV of Legislative Decree 152/2006.
2b-medium	Sites where multi-temporal analysis has identified possible earth movements.
2c-medium	Agricultural areas included in the large Lo Uttaro, Bortolotto-Sogeri and Masseria del Pozzo areas, agricultural areas identified in the 2013 PRB.
2d-medium	Agricultural areas in the vicinity of waste disposal sites, industrial areas, main roads, and roads of the Regi Lagni system, areas affected by major fires, areas at risk as identified by aerial photographs.
1-low	Sites where previous analytical values of the substances under investigation show concentrations up to 2 times the CTCs (or background values) specified in column A, table 1 of Annex 5 to Part IV of Legislative Decree 152/2006.

CTC = Contamination Threshold Concentrations

Tab. 2 - *Summary of numerical data from the survey campaigns*[11].

Classification of agricultural soils	Risk 5 surface area and extensions (ha)	Risk 4 surface area and extensions (ha))	Risk 3 surface area (ha)	Risk 2a surface area (ha)	Total (ha)	Percentage of classified (%)
CLASS A	3.91	42.41	38.55	71.34	156.21	64.86
CLASS A1	0.33	0.83	2.44	1.92	5.51	2.29
CLASS B	1.43	16.44	3.06	28.09	49.03	20.36
CLASS D	9.63	7.89	5.33	7.24	30.08	12.49
Total classified	15.30	67.57	49.37	108.59	240.83	

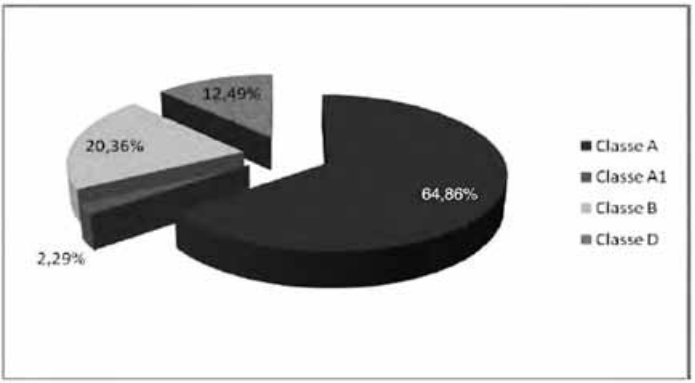

Fig. 3: *Summary of graphical representation of land classification according to risk classes for agricultural use*[11].

Regarding air and water, 150 columns analysing air have been installed and samples are analysed in different seasons. More than a thousand wells from which water is drawn to irrigate fields and water livestock have been inspected. The region has approved a law for the creation of a register of wells and has set

up a biobank with tens of thousands of samples for the classification of water resources[10].

In December 2017, the Department of Agriculture at the University of Naples presented the results of this study as part of the initiative, *The New Frontiers of Research on Environment, Food and Health*. The presentation illustrated the development of an integrated scientific plan that is unparalleled in Europe in terms of its grassroot dimension, duration, and extension.

Simultaneously with the analyses conducted on various environmental compartments, such as air, water, and soil, and the epidemiological analyses, the Italian Army's *Terra dei Fuochi* Contingent, police forces, and municipal police carried out significant synergistic work[9].

Notably, these law enforcement activities resulted in an 80% reduction in waste burning between 2019 and 2021.

It is worth considering whether the current situation is satisfactory. Regrettably, the answer is negative. There are still numerous issues that require attention, including the improvement of waste disposal, ensuring the safety of landfills, treating ecobales that remain in storage centres, addressing illegal building, and addressing pollution in rivers and forests devastated by fires, among other environmental damage. The events in Campania may have implications for other regions in Italy and more developed areas worldwide[1]. Scientific literature and ongoing institutional research programmes suggest that the environmental monitoring knowledge available for Campania is superior to that of other regions facing similar issues caused by human activities, such as illegal waste disposal. Naples and Campania could be significant for developing study models on environmental and human contamination, implementing environmental restoration strategies, and sharing best practices for epidemiological studies of human health in polluted areas.

The situation, however, remains serious and unresolved.

According to data from Legambiente's *Mal'Aria* report, there are approximately 80,000 avoidable deaths per year in Italy due to pollution. Pollution is the main risk factor for most chronic diseases, which are the leading cause of death in the country[12].

Recent health crises are partly the result of environmental degradation. The links between the environment, society, and human health have been highlighted. It is important to recognise that any changes to nature can have an impact on our health.

Therefore, it is crucial to find comprehensive solutions that consider the interaction between natural and social systems. This requires a balanced approach that avoids bias and employs precise language, while maintaining a formal register and adhering to conventional structure and formatting. This approach will help us take care of the land, fight poverty and crime, and restore dignity to communities. It will also bring relief to people, families, communities, and businesses. The goal is to deliver habitable land to future generations[13].

[12] Legambiente, *Mal'Aria di città. Cambio di passo cercasi*, edited by A. Minutolo, C. Frasso, E. Pandolfo, Ed. Legambiente.it, 2023, pp. 1-23.

[13] S. Papa, *Terra dei Fuochi, domande e risposte urgenti*, in C. Cefaloni (ed.), *Conversione Ecologica*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 33-46.

Copper Mining in Peru: between Sustainable Mining, Socio-ecological Conflicts and the Reproduction of the Imperial Mode of Living

Anna Preiser
University of Vienna

Copper has been part of our everyday lives. Its extensive use in infrastructure, energy, communication devices, transportation, electronics, and construction has surged since the 1950's. In the 2000's, with growth in emerging countries and resource-intensive digitalization, this trend continued. While global copper production amounted to ~2m tonnes in 1950; it increased to ~13m t in 2000, and to 22 m t in 2020[1]. Now, amid the climate crisis and dominant energy transition plans, copper´s societal significance is renewed: dominant strategies target CO2 reduction, focusing a.o. on renewable energy infrastructure and E-mobility while maintaining economic growth[2]. This requires large quantities of copper: a one MW-solar panel as well as a windmill ~5t copper,

[1] International Copper Study Group, *The World Copper Factbook 2023*, Lisbon 2023, p. 11.

[2] European Commission, Directorate-General for Communication, *European green deal – Delivering on our targets*, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2021, p. 7 [https://data.europa.eu/doi/10.2 775/373022].

an e-car up to quadruple of conventional cars[3]. Thus, intents to decarbonize will be a central driver in growing copper demand, with projections indicating another 55% production increase to 34 mt/year by 2040 despite recycling efforts[4].

Nevertheless, high resource consumption, the environmental impact of metal exploitation, and socio-ecological tensions are often hidden from the discourse. The underlying imperial mode of living (IML) – based on the global exploitation of nature and labor and externalization of socio-ecological costs, sustained by societal structures[5] – is not questioned. Neither efforts of sustainable nor green mining, emphasizing its importance for a climate-friendly economy, and possibilities of sustainable, socially acceptable and technically modern mining[6], seem to change the reproduction of the IML.

This is also reflected in extractive dynamics in Peru, the world's second biggest copper producer. Despite mining being a central economic pillar, environmental regulation being most advanced in this sector and sustainable mining being promoted, most socio-ecological conflicts are mining-related. It is the local population bearing the socio-ecological consequences, leading to questioning the limits of development towards so-called sustainable mining in the context of an energy transition and rising global metal demand.

[3] S.S Jena - S.K. Tripathy - N.R. Mandre - R. Venugopal - S. Farrokhpay, *Sustainable Use of Copper Resources: Beneficiation of Low-Grade Copper Ores*, in «Minerals», XII (2022) 545, here pp. 41-42.

[4] Energy Transitions Commission, *Material and Resource Requirements for the Energy Transition*, 2023, p. 10.

[5] U. Brand - M. Wissen, *The Imperial Mode of Living - Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*, tr. en. Z.M. King, Verso, London 2021.

[6] Ministério dos Negócios Estrangeiros Portugal, *Green Mining Conference,* Lissabon 2021 [https://www.youtube.com/watch?v=T4viDgcG6SA], 15/8/24.

In this paper I first outline the main arguments of the IML as an explanatory frame for the continuation of its contradictions in dominant climate crisis solutions. I then delve into the Peruvian context and illustrate developments towards so-called sustainable mining. Subsequently, I highlight experiences of the local population co-existing with the awarded best-practice open-pit copper mine Antamina, as well as the resistance against the planned copper mine, Tía Maria, in the Tambo Valley despite its approved environmental impact assessment. Finally, I conclude with how the IML is reproduced. My research is based on qualitative research in Peru in 2019 and 2022.

The Imperial Mode of Living

The Imperial Mode of Living (ILM), conceptualized by Brand and Wissen, captures the contradictory dynamics of a globally expanding, resource and emission intensive mode of living, encompassing aspects such as production, consumption, communication, housing, mobility, and care provision. Rooted in societal structures, it is based on the exploitation of nature and humans, while externalizing socio-ecological costs in space, time and along social hierarchies. It promises material well-being, potentially even climate-neutral, democratic participation – albeit unevenly distributed – through affordable products and services and stable social conditions. Simultaneously, it dehumanizes, excludes, exploits nature and people, destroys ecosystems and local economies, displaces communities and exacerbates crises such as the climate crisis on a finite planet as more people aspire to participate.

While coercive due to a lack of alternatives, and despite rising problem-awareness and contestation, the IML is hegemonic and (re)produces underlying structures. Through subjectivation

mechanisms, it unconsciously ingrains into our common sense, routines, tastes, and desires[7]. With exploitation taking place "elsewhere", consequences are rendered invisible for many[8]. They are further actively obscured, greenwashed, or legitimized for sustainable development, reinforcing the normalization of everyday practices. And for many who remain excluded, or are even negatively affected, future participation seems a convincing development prospect[9].

The IML further unveils social, political and economic structures and global inequalities enabling exploitation within and between countries. Driven by the capitalist growth imperative, profit-driven interests strategically enforce consumption norms, which are supported by political institutions and legal, ideological, infrastructural and forceful means[10]. Those further build on and reinforce global power relations, including the North-South disparity, class and gender relations, racism, as well as a rural-urban and society-nature divide. Investment decisions of global capital, access to technology or trade agreements, but also laws favoring national economic and political elites and infrastructure facilitating extraction perpetuate the global asymmetrical division of labor and compel countries like Peru to be metal exporters[11]. While development promises based on economic growth generated by resource exploitation lead to broad acceptance, protests against mining are increasingly criminalized or violently suppressed[12].

[7] U. Brand - M. Wissen, *Imperial…*, cit., pp. 63-67.

[8] *Ibid.*, p. 54.

[9] A. Landherr - J. Graf Anna, *Über uns die Sintflut – Zu Klassenverhältnissen in der Internalisierungsgesellschaft am Beispiel Chiles*, in «PROKLA», XLIX (2019) 196, pp. 487-493, here p. 491.

[10] U. Brand-M. Wissen, *Imperial…*, cit., pp. 60-63.

[11] See e.g.: F.H. Cardoso - E. Faletto, *Dependency and Development in Latin America*. tr. engl. M.M. Urquidi, University of California Press, 1979.

[12] M.Svampa, *Neo-Extractivism in Latin America - Socio-environmental Conflicts, the Territorial Turn, and New Political Narratives*, Cambridge

The reproduction of the IML further builds on the coloniality of power[13]. Racial hierarchies become the organizing principle structuring and legitimizing – internationally as well as nationally – global hierarchies of a capitalist world system and the exploitation of resource rich countries, more specifically, of territories inhabited by often marginalized rural and/or indigenous, native populations. A perception of nature as separated from society, exploitable to serve development goals, prevails. It further entails a hierarchisation of techno-economic knowledge over locally, territorially anchored knowledge influencing the definition of sustainability and evaluation of problems[14]. In Peru, as I illustrate next, environmental politics and efforts of sustainable mining legitimize mining expansion. Yet, socio-ecological tensions and the actively resisting population at (planned) exploitation sites point to its limits and thus challenge the invisibility and normalization of consequences and the reproduction of the IML, currently in need of growing access to copper.

Towards Sustainable Mining in Peru

Peru is the second largest copper supplier worldwide. Since the 1990's, when growing international demand, privatization and high investment of foreign capital dynamised mining, also environmental regulation advanced considerably, above all in the mining sector. This sector, however, remains the most conflictive, nowadays numbering 84 socio-ecological conflicts[15].

University Press, Cambridge 2019, p. 38

[13] A. Quijano, *Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America*, in «International Sociology», XV (2000/2), pp. 215-232, here p. 216.

[14] E. Leff, *Political Ecology: a Latin American Perspective*, in «Desenvolv. Meio Ambiente», XXXV (2015), pp. 29-64, here p. 35.

[15] Defensoría del Pueblo, *Reporte Mensual de Conflictos Sociales n° 239* - Enero 2024, Lima 2024, p. 20.

Environmental standards and air-contamination were non-existent before the 90's. Thus, its introduction has been essential in reducing specific mining projects´ impact. Important environmental institutions and instruments were established, such as the Environmental Impacts Assessment before mining initiation, or institutions overseeing the implementation of environmental rules and sanctioning in case of breach; sectoral responsibility was increasingly transferred to the more independent Ministry of Environment created in 2008[16]. The role of international actors has been paradoxical: While conditioning investments and agreements to higher environmental standards and independent environmental institutions, those actors have pushed and financed mining extension, led by economic interests and the need to secure resource access in times of rising demand[17].

In Peru, mining is considered the motor of economic growth, development and poverty reduction; in 2022, mining constituted 8,5% of Peru's GDP, 63,9% of all exports[18], and 14,4% of the country's tax revenue[19], partly redistributed to mining areas creating an unprecedented influx of money. Between 2004 and 2021, besides an average growth rate of 4,7%[20], national poverty was reduced from 58,7% to 25,9%[21]. In view of these

[16] J.C. Orihuela - M. Paredes, *Fragmented Layering: Building a Green State for Mining in Peru*, in E. Dargent - J.C. Orihuela - M. Paredes - M.E. Ulfe (eds.), *Resource Booms and Institutional Pathways*, Palgrave Macmillan, Cham 2017, pp. 97-117, here pp. 101-110.

[17] I.K. Lanegra Quispe, *El (Ausente) Estado Ambiental. Razones Para La Reforma de Las Instituciones y Las Organizaciones Públicas Ambientales En El Perú*, Realidades, Lima 2008, p. 146.

[18] M. Garcia - P. Pantigoso, *Peru's Mining & Metals Investment Guide 2023/2024*, EY, Peru Ministry of foreign Affairs, Lima 2023, p. 19.

[19] *Ibid*., p. 35.

[20] World Bank, *GDP growth (annual %)*, World Bank Data, [https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.KD.ZG?locations=PE], 15/8/2024.

[21] M. Garcia - P. Pantigoso, *Peru's* …, cit., p. 19.

aspects, a broad consensus, or an «extractivist common sense»[22] is sustained in society about the necessity of mining for national development. Coupled with a discourse of high environmental standards, modern technology use, bureaucratic compliance, and now even framed as «a key to maintain the world's ecology»[23] mining expansion is widely legitimized[24].

However, negative consequences are distorted or hidden from this discourse. In front of mining expansion, environmental regulation has failed to prevent environmental impact, nor has it eased social conflict, as experiences in two local contexts show: the coexistence beside the so-called best practice mining project, Antamina, in the central Andes; as well as the resistance against the planned mining project, Tia Maria, in southern Peru.

Antamina - Best Practice and Necessary Evil

In San Marcos, a district in the central Andes, the multinational company Antamina operates one of Peru's largest open-pit copper mines since 2001. The company, committed to sustainable mining with high environmental standards and social spending, has been recognised as a practioner of best-practice[25]. Nevertheless, despite adhering to contamination limits, locals denounce a contaminated river not apt anymore for human or

[22] R. Silva Santisteban, *Mujeres y Conflictos Ecoterritoriales. Impactos, Estrategias, Resistencias*, DEMUS, 2017, p. 20.

[23] Interview, 2019, Arequipa.

[24] L.E. Olarte-Sánchez - A. Preiser - N. Schlosser, *Reproducing the Imperial Mode of Living in Times of Climate Crisis: Green(ing) Extractivisms and Eco-territorial Conflicts in the Chilean, Mexican and Peruvian Mining Sector*, in «FIAR», XV (2022/2), pp. 85-105, here p. 95.

[25] Antamina, *Sustainability Report 2020*, Lima 2020, pp. 6-12.

animal use. Mining 170.000t of ore daily[26] not only leaves deep wounds in the landscape, the toxic dust of daily explosions are accused of causing degraded soils over time, hindering agricultural sustenance, despite company assistance with seeds and fertilizers. It also reduced access to healthy nutrition, affecting children's health.

A part of the local population welcomed the project, hoping for basic service improvements such as sewage, education and healthcare. Others were pressured to sell their fields cheaply. Conquering the mountain with technology, submitting it to human control to extract metals was regarded as a violent act against the once respected «virgin mountain with life defending itself»[27]. Ever since, the local worldview, culture, values, knowledge, agriculture and everyday routines changed and social cohesion has weakened. Social inequality, mistrust and crime increased and higher costs of living have weighed heavily on the agricultural population. Furthermore, disappointment spreads due to unfulfilled promises about local development by the company and local government, criticized as corrupt. After over 20 years of coexistance, conditions remain precarious. Only a few locals, partly due to missing qualification, benefit from long-term, well-paid jobs – a future prospect for which many hope, despite health-risks.

And yet, Antamina is not only regarded as a necessary evil, but also a «good neighbour»[28], without which neither development nor economic opportunities existed. Economic structures and tax income are dependent on mining. However, there is an expiration date, with activities now permitted until 2036. Sustainable

[26] Yieh Corp, *Antamina mine receives permit for expansion project, Kaohsiung 2024,* [https://yieh.com/en/NewsItem/146564], 28/08/2024.

[27] Interview, local, San Marcos, 2019.

[28] Interview, local, San Marcos, 2022.

structures to ensure a prosperous future seem to be missing; soils are left contaminated, and agricultural knowledge acquired over generations is lost along the way.

Tia Maria – Agro Sí, Mina No!

In the Tambo Valley, in southern Peru's most productive agricultural area, a significant part of the local population has been resisting the start of the open-pit copper mining projects of Tia Maria and La Tapada operated by Southern Copper Corporation for over a decade, despite the official approval of the Environmental Impact Assessment – officially assuring the project's sustainability. The company not only promises high tax revenue, local economic development, enhanced infrastructure and health services, and (in)direct jobs, but also to adhere to environmental rules, and the possible harmonious coexistence of mining and agriculture[29]. Actors favoring the project delegitimize protests as «ideological, even though it is a technical issue», «extremist», and «impeding well-being»[30].

Nevertheless, the "social license to operate" is missing. Promised technical solutions and evaluations do not ease the threat felt by many, as their existence, knowledge and understanding of sustainability closely connected to agricultural practice are not sufficiently regarded. The majority sustains its daily life (in)-directly based on agriculture, and the access to fertile land. Their produce is exported, it is central for regional alimentation, as it serves as local sustenance. Agriculture is portrayed as inclusive, providing even the humblest with food, and job opportunities

[29] Centro de Información Southern Peru, *La Verdad sobre el proyecto Tía María en 15 puntos*, 2015, pp. 1-16.

[30] Interviews, Cocachacra and Arequipa, 2019 and 2022.

even for the uneducated. Based on past accomplishments with agriculture, future prospects are seen in it. Peru's devastating mining history, personal experiences of territorial expulsion, conflicts in other mining areas, the company's bad socio-environmental record, mistrust of institutions and widespread corruption further feed the rejection. «Our peoples [...] have been living [...] the aggression of the extractivist model [...], leaving us with nothing but contamination, criminalization, poverty and death»[31]. Thus, many have been resisting in order to protect their livelihood, access to fertile land and water, their jobs, their healthy environment and sustenance, also for future generations. In total, 8 people have been killed during protests, hundreds injured, some sentenced to long prison terms. Until today, the resistance has been effective. However, in 2022, construction of the necessary infrastructure was announced to begin in 2029, leading to further protests[32].

Reproducing the Imperial Mode of Living amid Sustainable Mining Expansion

Experiences in Peru demonstrate the contradictions of the IML; while copper is deemed necessary to ensure climate-neutral economies around the globe and within resource-exporting countries mining is considered a key driver of economic growth and is broadly accepted, it causes serious ecological problems and profoundly disrupts livelihoods, despite supposedly sustai-

[31] Interview with activist, 2019, Arequipa.

[32] *Valle de Tambo alista nuevas protestas ante anuncio de reanudación de Tía María en 2029*, in «La República» 2022 [https://larepublica.pe/economia/2022/02/08/valle-de-tambo-alista-nuevas-protestas-ante-anuncio-de-reanudacion-de-tia-maria-en-2029], 15/8/2024.

nable mining. In the context of mining expansion, progress in environmental policy is reaching its limits; in addition to institutional weaknesses and insufficiencies in rule implementation and compliance[33], a specific mine´s environmental impact can be reduced, not eliminated. Mining creates profound territorial incisions that strongly influence local social and natural conditions and relations - neglected by environmental policy, as also revealed within the two local contexts mentioned above. Setting sustainability standards is widely centralized and influenced by economic actors in favor of a dynamic mining sector. Local participation, however, is limited. Environmental regulations further focus on technical, supposedly politically neutral solutions. However, they are based on an understanding of nature as separate from society, ready to be valorized for economic needs, partly protected by limiting contamination. By neglecting other forms of knowledge based on different ontologies, local relations and conditions of reproduction, and the spiritual meaning of some mountains, a certain worldview is imposed, while suppressing others[34].

Thus, despite progress in environmental regulation legitimizing sustainable mining expansion, the material necessity for the energy-transition, the IML with its externalization of costs is repeated. Following previous critical discussions with reference to the concept of green extractivism[35], well-known exploitative structures and dependency are reproduced, now

[33] J. de Echave, *El fin del superciclo de precios y las presiones para seguir desregulando: el caso peruano*, in M. Ramírez - S. Schmalz (eds.), *¿Fin de la bonanza? Entradas, salidas y encrucijadas del extractivismo*, Biblos, Buenos Aires 2018, pp. 219-232, here p. 223.

[34] I.K. Lanegra Quispe, *El (ausente) Estado Ambiental …*, cit., p. 72.

[35] See eg. D.M. Voskoboynik - D. Andreucci, *Greening Extractivism: Environmental Discourses and Resource Governance in the 'Lithium Triangle'*, in «Nature and Space», X (2021/2).

legitimized as serving green and sustainable development. Environmental damage will continue at exploitation sites and the rights and demands of the population will be disregarded, even if greened. Instead of pushing mining expansion to provide metals for climate-neutral economic growth while not questioning the IML, we should reverse our growing need for energy and support and foster existing and new alternatives towards solidary modes of living[36], based on international solidarity, restricted externalization and a different welfare model.

[36] U. Brand - M. Wissen, *Imperial...*, cit., pp. 153-170.

The Management of Solid Waste in Manila

Making Space for Our Lost Relationship with the Environment & with One Another

Maria Cynthia Y. Funk
Architect

In the battle for survival each year against climate change, the Asian continent is one of the most vulnerable regions. One of the countries in this region is the Philippines, an archipelago of 7600 islands.

According to an article by the Asian Development Bank, the Philippines faces each year an average of 20 typhoons during which 3 million people are affected, amidst an onslaught of cyclones, flooding, drought and heat waves. It is with grit, often thought of as resilience, that the population picks itself up before this vulnerability, which is a constant concern for the country's leadership in the government and the private sector[1].

In the City of Manila, there are estuarial creeks used as drainage canals to reduce inland flooding while flushing pollutants during tidal changes. Sadly, in view of garbage that is

[1] Five Ways to Fund the Philippines' Fight against Climate Change| Asian Development Blog, [https://seads.adb.org/solutions/five-ways-fund-philippines-fight-against-climate-change], 1/4/2024.

disposed of in the Philippines, government officials have declared that, «the sources of the waste in the *estero* are the garbage and the coliform coming from the informal settlers». Behavior change is needed in handling our waste, greatly benefiting our fight against pollution[2]. According to the Environment Secretary Loyzaga, it has been found that, of the 163 million plastic sachet packets, 48 million shopping bags and 45 million thin-film bags that the country produces daily, 33% of Philippine wastes are disposed of in landfills and dumpsites, while 35% are leaked into the open environment and oceans[3]. Clearly, this is alarming.

Societal problems are always difficult. There are negative consequences for large numbers of people and it is very easy to just blame the government. On a systemic, structural level however, informal settlements are not a priority. Active citizens have a lot to contribute to the conversation about community needs but the Filipino culture is wanting in this very activism, largely due to having been under colonizers for over 400 years, from the Spaniards to the Americans to the Japanese, thus hitting with force our growth as a nation. Filipinos have lost a connection with their traditional culture, values and norms thus experiencing a historical trauma and cultural alienation referred to as «psychocultural marginality»[4]. And this is true of our relationship with our habitat.

[2] D. Okes, *Root Cause Analysis: The Core of Problem Solving and Corrective Action*, ASQ Press 2009; B. Fernandez, *Improper Solid Waste Management in Manila*, in «Medium», May 10, 2019: [https://medium.com/@modernspatialdivisions/improper-solid-waste-management-in-manila-513224d50b17], 1/8/2024.

[3] Philippines produces 61,000 million metric tons of waste daily: see [https://www.philstar.com/headlines/2023/08/06/2286595/philippines-produces-61000-million-metric-tons-waste-daily], 1/8/2024.

[4] N. Dalal, *The impact of colonial contact on the cultural heritage of native American Indian people*, in «Diffusion. The UCLan Journal of Undergraduate Research», 4 (2015).

Beside the school where I taught is the longest estuary in Manila, the Estero de Tripa de Gallina. Many informal settlers live alongside it and we are shocked to discover people throwing garbage into the waterways. We therefore tried to ideate strategies to regain the lost relationships in order to address the solid waste problem. In 2018 and 2019, my colleagues, our students and I joined for two weeks each year an international summer course organized by the Institute for Advanced Architecture of Catalonia in Spain called the Global Summer School[5]. It is a dynamic platform characterized by ambitious, multi-scalar investigation about the ramification of emergent technologies in our environments. What began as a school activity has quickly become a forward movement of innovation in architectural and urban design, immersing ourselves in the community, as we realize the social impact of the work that we do. English philosopher and psychologist Herbert Spencer declared that it is not enough to know things, we need to do them. Meaningfully, for us in the academe, taking action has become our great purpose.

In 2020, the pandemic took over our lives and Manila was declared the densest city in the world, with 73,920 people per square kilometer. The quality of life continued to deteriorate, leading to environmental degradation. Because provisions for public spaces are lacking in the city, opportunities for stability and social security are also wanting. Initially, the global phenomenon restricted us from creating gathering spaces, but mental health issues demanded open spaces instead, redefining the direction of continued research.

Then another opportunity opened up for us to develop the project. In July 2022, I was given the honor to co-curate with another artist, the Philippine Pavilion for the Architecture

[5] [https://iaac.net/educational-programmes/summer-programmes/global-summer-school/], 1/4/2024.

Biennale in Venice[6]; its theme is Laboratory of the Future. Considered the oldest and most prestigious exhibition in the arts since 1895, the architecture exhibition opened in 1990 and the Philippines joined only in 2015.

I went to Venice to set up the exhibition with my interdisciplinary team, The Architecture Collective. It is about the shattered relationships, among residents along Tripa de Gallina and with the environment. We designed a bamboo pavilion that created a space that encouraged dialogue. This structure is proposed to be a temporary one which would build community and give them a chance to situate themselves on top of the estero and, for that one moment, «feel themselves one with the environment». As organic material, treated bamboo can last a long time, is easy to take apart and move to a more appropriate place as decided by the community.

Through research and a deeper understanding of our context, we asked: Can architecture help transform paradigms in the physical sphere through public space acupuncture, thus improving the experience within a space and the relationships among its users?[7] Just as a sick body benefit from acupuncture, our sick cities can improve through similar intervention by suggesting time-based strategies with citizen participation and placemaking activities that the poor rarely indulge in. Exploring these activities with the poor to show them that they actually deserve beauty and harmony is an opportunity to forge a future for themselves. They become part of the solution, articulate public life and encourage dialogue.

[6] The Biennale Architettura 2023 [https://www.labiennale.org/en/architecture/2023], 1/4/2024.

[7] A. Cutieru, *Urban Acupuncture: Regenerating Public Space Through Hyper-Local Interventions*, in «ArchDaily» Sep 25, 2020: [https://www.archdaily.com/948304/urban-acupuncture-regenerating-public-space-through-hyper-local-interventions], 1/4/2024.

When La Biennale closed on November 26, 2023, the pavilion was shipped back to the Philippines in preparation for its installation in Manila, originally scheduled for early 2024. However, construction has been delayed due to ongoing contextual challenges on-site, which we are actively working to address. As we navigate these complexities, it remains essential to continue advancing the pavilion's core narrative – one of transformation, resilience, and community engagement.

Guerrilla urbanism is a timely approach for citizen-led initiatives, often directly in contravention of bylaws and regulations. It fosters ad hoc, economical, and adaptable interventions which will catalyze long-term change. In continuous conversation with the community and the government agencies, a documented resolution to collaborate will support this activity. Proposed social programs help in community organizing for the sustainability and management of this temporary structure[8].

Because of man's collective activities, the earth's surface, atmosphere, the oceans and all ecosystems are substantially altered. Human activities in the Anthropocene age are actually good for humanity however at the expense of the earth. We all need to take responsibility as we strive to meet the moral obligation of caring for creation. Under ecological economics, insights from the natural sciences, economics, philosophy and other fields are combined to realize innovative approaches to environmental problems. New ideas are very important in being prepared to face volatile, uncertain, complex and ambiguous occurrences which now characterize our world.

Manifested in the *Cry of the Poor* and t*he Cry of the Earth*, *Laudato si'* remains a powerful call for social justice – one that

[8] Z. Jones, *What guerilla urbanism can teach us about saving our own cities*, in «Shareable», Jan 13, 2023: [https://www.shareable.net/what-guerilla-urbanism-can-teach-us-about-saving-our-own-cities], 1/8/2024.

Pope Francis championed with conviction. As an architectural practitioner, I felt compelled to respond to this call from the Holy Father.

We all contribute to advance the present and future of our relationships with nature, space and others. In developing countries, the solid waste produced and perpetuated in our waterways cripple the inhabitants as they see the physical extent and severity of their social handicaps. Architects should design and construct spaces that encourage dialogue among all concerned, creating a unitive experience which will serve as a beacon for these bonds we create. It is a call for collaborative action for care and resilience.

Da *éxodos a nóstos*

Per ritorni "efficaci" nel segno dell'Ecologia Integrale

Daniele Nuzzi
Oikos Mediterraneo aps – ConTatto aps

Il viaggio: una metafora di vita

Da sempre nell'esistenza dell'essere umano quella del viaggio rappresenta una metafora efficace della vita stessa[1].

Nel fotogramma di Sebastiao Salgado (foto 1)[2] vediamo una coppia intergenerazionale seduta, forse in sosta in un cammino più lungo. Il volto rugoso eppur velato dell'anziano uomo, con uno sguardo fiero e penetrante, sembra voler trasmettere, nonostante la sua focalizzazione sull'osservatore, serenità e fiducia a quello smarrito del fanciullo che gli è accanto, anch'egli avvolto in una veste che gli cela la metà inferiore del viso. Sullo sfondo si stagliano le distese altipianiche dell'Etiopia, "perforate" dai fasci di luce che penetrano con vigore nel denso strato di nubi. Un luogo archetipico in cui sono sorte alcune delle più antiche co-

[1] Cfr. N. Galantino, *Oltre la superficie. Liberare la luce nascosta nelle parole*, Il Sole 24 Ore, Milano 2023, p. 68.

[2] L'immagine è tratta da S. Salgado, *Genesi*, Taschen, Köln 2013, foto pp. 296-297 e didascalie/note p. 18, inserto allegato.

munità cristiane, nelle quali sembra di poter leggere in filigrana l'esperienza dell'Esodo[3].



Foto 1: *Veduta della valle tra Lalibela e Makina Lideta Maryan, Etiopia* (2008), by Sebastiao Salgado, in S. Salgado, *Genesi*, Taschen, Köln 2013.

Da *Éxodos*...

Genesi, Esodo… Salgado parla di «Viaggio nel vecchio testamento», per l'impatto che la suggestione di questa grammatica visiva ha su di lui.

[3] Non a caso si intitola *Exodos* un altro dei pregevoli progetti fotografico-editoriali dello stesso Salgado, focalizzato sull'esperienza, spesso traumatica, dei viaggi e degli esodi umani nei luoghi più disparati del pianeta.

Già nelle Sacre Scritture il viaggio passa dall'esperienza nomade di Abramo[4] all'Esodo di Israele dall'Egitto, che assume una declinazione di "uscita" senza ritorno da un luogo precedente, la cui meta riveste valore escatologico per tutta la comunità in cammino.

Per intendere la parola "esodo" è tuttavia necessaria un'operazione di "purificazione" dalle riduzionistiche accezioni che *l'homo oeconomicus* del XX (e XXI) secolo le ha attribuito: quelle di «esodo di Ferragosto, di Pasqua o di Natale», con cui si allude alla mobilitazione di ingenti quantità di persone dalle città verso luoghi di vacanza[5].

L'etimologia conduce infatti alla parola greca εξοδοζ, con cui si indicava anticamente l'ultima parte della tragedia greca «e il canto che accompagnava l'uscita del coro dalla scena». É forse in virtù di questa sua stretta connessione con il movimento di uscita che «i traduttori bilingui, ebrei di lingua greca, lo scelsero come titolo del secondo libro biblico del Pentateuco che narra l'uscita dall'Egitto del loro popolo»[6], emblema della transizione da una condizione di schiavitù ad una di liberazione[7].

Ciò suggerisce forse una chiave di lettura diversa degli esodi odierni, cui sono condannati, spesso forzosamente, persone che si ritrovano a sperimentare condizioni di difficoltà non volute, le cui responsabilità rimandano a processi decisionali molto più distanti. Esperienze che si sceglie di affrontare anche senza la cer-

[4] Cfr. N. Galantino, *Oltre la superficie*, cit., pp. 68-69.

[5] Cfr. *ibid.*, p. 141.

[6] *Ibid.*, pp. 141-142.

[7] Una suggestiva lettura del libro dell'Esodo, mediata attraverso la figura-chiave delle levatrici egiziane – tema poi mutuato dalla pedagogia socratica per spiegare il processo di conduzione guidata del discente al sapere ma in modo autodeterminato – è stata proposta da Luigino Bruni in L. Bruni, *Le levatrici d'Egitto. Un economista legge il libro dell'Esodo*, EDB, Bologna 2016.

tezza della riuscita, attraversando il mare o il deserto[8] («sfollati climatici»[9], «profughi di guerra»[10]). Anche in Italia il quadro che emerge è di un persistente flusso migratorio, sia interno al Paese che esterno, seppur in quest'ultimo caso in lieve contrazione[11]. E il recente rapporto della Fondazione Migrantes ha evidenziato come quella della migrazione sia sempre più una strada indotta e non voluta, dunque non frutto di libera scelta[12].

[8] Cfr. *ibid*., p. 143.

[9] Cfr. Sezione Migranti e Rifugiati – Settore Ecologia Integrale Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, *Orientamenti Pastorali sugli Sfollati Climatici* (30.03.2021), in Vatican.va, [https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/30/0194/00425.html], 15/12/2023.

[10] Cfr. Francesco, *Fratelli Tutti* (d'ora in poi *FT*), n. 37 e Id., *Esortazione apostolica post-sinodale "Christus vivit"*, (d'ora in poi *CV*), n. 91.

[11] Vale la pensa soffermarsi, anche solo brevemente, sui dati emergenti dall'indagine ISTAT sulle migrazioni in Italia al 2021, da cui si evince che nel 2021, rispetto all'anno precedente, si è registrato un incremento della mobilità interna (poco meno di un milione e mezzo di trasferimenti) e delle immigrazioni (+28,6%); in calo le emigrazioni (-1%), soprattutto di italiani (-22%). I dati mantengono identico *trend* anche nel successivo semestre del 2022, fino ad ottobre, con un incremento del 4% delle migrazioni interne e del 13% per le immigrazioni, mentre le emigrazioni scendono di un ulteriore 20%. L'indagine ISTAT è consultabile sul sito ufficiale dell'Ente in [https://www.istat.it/it/archivio/280743], 16/12/2023.

[12] Il tema della migrazione come espressione di libera scelta e non di costrizione è al centro del XXXII Rapporto Immigrazione 2023, curato congiuntamente da Caritas e Fondazione Migrantes. Il Rapporto è liberamente consultabile e scaricabile in [https://www.migrantes.it/xxxii-rapporto-immigrazione-2023-liberi-di-scegliere-se-migrare-o-restare/], 16/12/2023. Ad una prima scorsa della sintesi del report emerge infatti che «I flussi internazionali si complicano, anche in seguito al ritorno della guerra in Europa Sono stimati in 281 milioni i migranti internazionali nel 2021, ovvero il 3,6% della popolazione mondiale (a fronte di 272 milioni nel 2019) […]. Lo scoppio della guerra in Ucraina ha aperto anche in Europa un nuovo fronte di migrazioni forzate, facendo salire a 108,4 milioni il numero complessivo di profughi e sfollati (di cui il 40% minori)». Il titolo significativo

A *Nóstos*...

Se nell'*éxodos* il viaggio approda ad una nuova meta, un'altra declinazione di viaggio include l'idea del "ritorno all'origine". La letteratura greca traduce questa realtà con il termine νόστος e la sostanzia attraverso il mito, dapprima come ritorno dei soldati greci dopo la guerra di Troia[13]; in seguito attraverso l'esperienza paradigmatica di Ulisse, nel periplo che lo ricongiungerà alla terra natìa e con la sua sposa, Penelope.



Foto 2: *Riposo durante la fuga in Egitto*, L. A. Olivieri, olio su tela, 1747, Pinacoteca S. Egidio, Convento San Pasquale, Taranto

del documento, *Liberi di scegliere se migrare o restare*, echeggia due significativi passaggi del Magistero di Papa Francesco: cfr. *CV* 93 e *FT* 38.

[13] Il poema risulterebbe codificato fra VII e VI sec. a.C. e, secondo alcuni autori, sarebbe attribuibile a Eumelo di Corinto, oppure ad Agia di Trezene. Cfr. R. Cantarella, *La letteratura greca classica*, Sansoni Accademia, Firenze 1968, p. 83.

L'esperienza di Ulisse ci insegna però la difficoltà che il tornare comporta, dopo lungo tempo, in un contesto che, sebbene sia quello di appartenenza, può rendere ostico il ri-ambientamento. Ulisse trova infatti uno scenario profondamente mutato e deve ricorrere alle sue migliori arguzie per abbattere la resistenza dei Proci e ristabilire lo status *ante exodus*. Quella dell'eroe omerico diventa così l'esperienza di chi torna e non riconosce più il proprio contesto, che nel frattempo è cambiato, come è cambiata la sua personalità. Il paradigma omerico diventa quindi lo specchio dello spiazzamento contemporaneo che tanti giovani (e non solo) sperimentano allorquando, rientrando nei luoghi di appartenenza non ne riconoscono più i connotati, ma non per questo rinunciano all'idea di restare[14]. Non lo fanno per incapacità di rimanere definitivamente "fuori di casa", né solo per "nostalgia" (vocabolo che rimanda al "dolore per il voler tornare"!) dei luoghi natii, ma perché desiderano mettere a valore quelle esperienze per migliorare il proprio contesto.

L'esperienza del viaggio come ritorno si afferma anche nella seconda dinamica esilica di Israele a Babilonia, ad opera di Nabucodonosor II, da cui ottiene la liberazione e il rientro in patria molti anni dopo, sotto re Ciro, con la conquista persiana. Su questo evento, che ha profondamente segnato la narrazione di fede e l'identità spirituale di Israele, possiamo cogliere quei tratti tipici del *nóstos* appena letti nell'esperienza di Ulisse, rispetto al mutamento del contesto originario, che Israele decide di gestire ponendo mano all'elemento cultualmente più identitario, ovvero la ricostruzione del tempio.

Possiamo in qualche modo riconoscere nella configurazione di *éxodos*/*nóstos* anche il viaggio della Sacra Famiglia (*Mt* 2,13-23)

[14] Il tema del ritorno è al centro anche del *Rapporto Italiani nel mondo 2023*, curato da Fondazione Migrantes e consultabile e scaricabile in [https://www.migrantes.it/rapporto-italiani-nel-mondo-2023/].

che deve dapprima allontanarsi dalle mire omicide di Erode – irretito dalla nascita del Re-Messia di Israele – per poi fare ritorno a casa. Non è affatto irrilevante che la destinazione dell'*éxodos* di Maria e Giuseppe sia proprio quell'Egitto dal quale, secoli prima, i loro antenati erano usciti grazie all'azione di Dio.

Fra le raffigurazioni esistenti dell'episodio ci piace ricordare la versione poco nota, ma per noi più significativa, di Leonardo Antonio Olivieri, pittore di Martina Franca del quale si conserva un *Riposo durante la fuga in Egitto* (1747), custodito presso la Pinacoteca S. Egidio nel convento di San Pasquale a Taranto (foto 2). L'opera raffigura Maria e Giuseppe, col piccolo Gesù in braccio a lei, mentre sostano in un paesaggio reso accogliente da angeli servienti e palme lussureggianti; un cammeo che richiama un breve momento di pausa in una trafelata migrazione verso l'Egitto, per impedire al sovrano israelita di prendere la vita del piccolo Gesù.

… verso Ritorni efficaci

La prospettiva analizzata ci orienta adesso verso la condizione di una città del Sud Italia, Taranto, in cui abbiamo scelto di rimanere. Taranto, infatti, vive da molti anni un crescente "esodo di cervelli".

Dall'impegno di un gruppo di persone con multiformi competenze professionali e culturali è così maturato un processo d'incubazione da cui è gemmata, nel 2018, *ConTatto aps*, un'associazione che si propone di lavorare con i giovani, le imprese e il territorio per l'affermazione di modelli di imprenditorialità, associazionismo e sviluppo di comunità, ispirati all'Ecologia Integrale secondo l'enciclica *Laudato si'*.

Uno degli strumenti adottati per questi scopi è stata la *Pinacoteca S. Egidio*, la cui valorizzazione si è trasformata in un progetto più strutturato, aggiudicatario del bando *Puglia Capitale Sociale 3.0*, intitolato *Lux in Tenebris*. Con esso si punta a far scoprire forme inedite di fruizione della bellezza attraverso laboratori esperienziali ed emozionali.

Un altro strumento di cui l'associazione si è inizialmente dotata è quello di *CoviAmo*, incubatore fraterno d'impresa. Si tratta di un luogo di accompagnamento all'elaborazione di progetti imprenditoriali, realizzati in un contesto "protetto" in cui, attraverso l'uso della metodologia *LEAN*, si punta a testare il prodotto/servizio immaginato, per non giungere al fallimento quando si è già sul mercato, ovvero quando l'impatto negativo del mancato testing potrebbe risultare devastante per l'aspirante imprenditore. Cifra distintiva di questo spazio intende essere lo stile fraterno delle relazioni, secondo il carisma francescano e lo sguardo valoriale dell'Ecologia Integrale.

A partire da dicembre 2022 è nata *ConTatto srl impresa sociale*, che opera in stretta sinergia con *ConTatto aps* e che intende agire su tre assi principali: imprese, PA, territori. Nel primo ambito, quello delle imprese, è stato avviato un percorso con Confindustria Taranto intitolato *Futuro Possibile*. L'obiettivo è quello d'incrementare l'interesse e l'attenzione delle PMI del territorio ionico al tema dello Sviluppo Sostenibile, promuovendo l'acquisizione di strumenti e conoscenze per andare oltre le mere pratiche di greenwashing e giungere alla costruzione identitaria di un'"impresa integrale".

Il secondo ambito, quello delle PA, intende sviluppare azioni di *empowerment*, co-programmazione e co-progettazione con Enti Locali ed ETS (*FaciliTA*), valorizzando la partecipazione civica mediante gli strumenti della facilitazione. Si tratta di percorsi che possono intrecciarsi con il terzo ambito, quello del

territorio, poiché non di rado accade che le esigenze dei territori richiedano azioni di sviluppo di comunità.

A gennaio 2023 è poi nato il terzo soggetto dell'ecosistema, *Oikos Mediterraneo aps*, che, insieme alle due realtà già descritte, prova a dotare Taranto di una prospettiva mediterranea, rafforzandola grazie alla capillarità della Rete Francescana per il Mediterraneo, organismo da cui è gemmata, col decisivo contributo della Pontificia Università Antonianum. Il fatto stesso che la sede di questa realtà sia Taranto e che il presidente sia un frate risiedente nella città ionica evidenzia quanto il partenariato riconosca la centralità del capoluogo per la paradigmaticità della sua condizione.

Oikos è organizzata in numerose aree, fra cui *Oikos Energia* ed *Intrecci*. La prima si traduce in un progetto che valorizza la filiera dell'idrogeno verde, realizzando percorsi di formazione con gli istituti secondari di secondo grado del territorio ionico, in partenariato con la PUA e La Sapienza di Roma. Ad essa è poi stato dedicato uno specifico approfondimento nell'ambito di *Intrecci*, prima edizione del Meeting Mediterraneo dell'Ecologia Integrale, svolto a Taranto dal 3 al 5 novembre 2023. Il calendario del meeting è stato caratterizzato dall'intreccio fra saperi e competenze, valorizzando sia la riflessione sugli aspetti energetici, che su quelli artistici (musica, arte), culturali ed imprenditoriali.

Per (non) concludere...

Questo breve itinerario ci ha condotti, dopo alcune suggestioni legate alla metafora del viaggio, alla scoperta di pratiche di sviluppo territoriale che, da un punto periferico dell'Italia, Taranto, si proiettano dinamicamente nel Mediterraneo, cercando di innescare processi di ri-generazione umana, culturale ed eco-

nomica su scala "glocale" con lo sguardo dell'Ecologia Integrale. La prospettiva da cui tale impegno muove è quella di contrastare la "fuga di cervelli" dai territori, oltre che bilanciare la deriva di senso che il riduzionismo economico ha inculcato nelle nostre società. Così forse possiamo trasformare gli esodi in ritorni, creando i presupposti e le (pre)condizioni per la permanenza (definitiva?) di chi un tempo è partito con l'idea di non tornare, per indurlo invece a restare e contribuire alla costruzione di un nuovo orizzonte di Bene Comune.

New Technology for a Circular Economy

Giulia Tameni - Francesco Cammelli
University of Padua (Italy)

Today, industrial activity involves a linear production consumption system[1]. As a matter of fact, the current "take-make-consume-dispose" practice of the linear economy has characterized different political and economic models of the last two centuries[2]. This system based on consumption starts with extraction of virgin raw materials and assumes that natural resources will always be available and abundant[3], while the finished product is landfill generating a large amount of waste that should make proper management and treatment mandatory. Certainly, climate change and scarcity of starting materials are not taken into account.

During the last decades, this model has shown its inefficiency and limits, making the integration of alternative

[1] E. MacArthur, *Towards the circular economy*, in «Journal of Industrial Ecology», vol. II (2013), pp. 23-44.

[2] S. De Silva - S.M.K Samarakoon - M.A.A. Haq, *Use of circular economy practices during the renovation of old buildings in developing countries,* in «Sustainable Futures», 6 (2023), [https://doi.org/10.1016/j.sftr.2023.100135].

[3] M. Jiménez-Rosado - V. Perez-Puyana - A. Romero, *The use of biowaste for the production of biodegradable superabsorbent materials*, in «Current Opinion in Food Science», 49 (2023), [https://doi.org/10.1016/j.cofs.2022.100975].

production models necessary. Noteworthy examples of historical failures related to this approach can be found looking both at capitalistic-driven industrial systems, and at the socialist-driven ones. The US Environmental Protection Agency provides detailed reports concerning all the industrially polluted soil inside national borders, which currently involves up to 63% of the US population[4]. Regarding the former Soviet Union territories, FAO's *global assessment of soil pollution report* highlights the amplitude of this phenomena, derived from decades of industrial, mining, agriculture, and military activities[5]: the environmental damage derived from these practices affects tens of millions of inhabitants nowadays.

One of the most prominent alternatives to the actual industrial system is the so-called "circular" model, which represents a fundamental pillar for modern economies and sustainable development targets[6] focusing on the principles of "*sharing, leasing, reusing, repairing, refurbishing and recycling*". More in detail, *recycling* is crucial for substituting primary raw materials with recycled ones[7]; then *reusing* resources that could be transformed into other types of product and *reducing* the consumption of raw materials and packaging[8] is also important.

[4] EPA Website [https://www.epa.gov/report-environment/contaminated-land], 20/2/2024.

[5] V. Pidlisnyuk, *Status of soil pollution in Eastern Europe, Caucasus and Central Asia*, in «Global assessment of soil pollution: Report», Roma 2021, FAO and UNEP. [https://doi.org/10.4060/cb4894en].

[6] A. Mazzi - J. Ren, *Circular Economy in Low-Carbon Transition*, in «Energies», 14 (2021), [https://doi.org/10.3390/en14238061].

[7] S.A. Neves - A.C. Marques, *Drivers and barriers in the transition from a linear economy to a circular economy,* in «Journal of Cleaner Production», 341 (2013), [https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2022.130865].

[8] N. Gregson - M. Crang - S. Fuller - H. Holmes*, Interrogating the circular economy: the moral economy of resource recovery in the EU*, in «Economy and Society», 44 (2015), pp. 218-243, [https://10.1080/03085147.2015.1013353]; V.D. Dragomir - M. Dumitru, *The state of the research*

Besides, it is emphasized that the circular economy is a prerequisite for sustainability[9].

In order to guide and move this new economic model forward, researchers had filled the scientific gap employing the *life cycle assessment* method (LCA) as early sustainability guidance to account for the environmental impacts of various technologies[10]. By definition, LCA is a tool to assess potential environmental impacts throughout a product's life cycle, considering every step from natural resource acquisition to waste management, via production and use stages (where "product" stands for goods, technologies, and services[11]). Of course, in LCA, a life-cycle perspective is employed, and different stages can be identified: raw material acquisition, production, use and end-of-life (EOL). Moreover, several studies indicate that decision making processes based on life cycle assessment, can effectively promote responsible consumption and production[12]. Thanks to this analysis, waste materials, that in a linear model are disposed in landfill without

on circular economy in the European Union: A bibliometric review, in «Cleaner Waste Systems», 7 (2024), [https://doi.org/10.1016/j.clwas.2023.100127].

[9] M. Geissdoerfer - P. Savaget - N.M.P. Bocken - E.J. Hultink, *The Circular Economy – A new sustainability paradigm?*, in «Journal of Cleaner Production», 143 (2017), pp. 757-768, [https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2016.12.048].

[10] A. Sadeghi Sheshdeh - M.R. Sabour - F. Mohammadi - J. Hui - M. Birkved - B. Khoshnevias, *Early environmental sustainability guidance on supercritical water gasification technologies for sugarcane bagasse management*, in «Sustainable Production and Consumption», 44 (2024), pp. 312-329, [https://doi.org/10.1016/j.spc.2023.12.014].

[11] A. Laca - M. Herrero - M. Díaz, *2.68 - Life Cycle Assessment in Biotechnology*, in «Comprehensive Biotechnology», (Third Edition), vol. II, Pergamon, (2019), pp 994-1006, [https://doi.org/10.1016/B978-0-444-64046-8.00109-9].

[12] R. Raman - H. Lathabhai - D. Pattnaik et al, *Research contribution of bibliometric studies related to sustainable development goals and sustainability*, «Discover Sustainability», 5 (2024), p. 7, [https://doi.or g/10.1007/s43621-024-00182-w].

any other option, have a potential end of life credit that can be valorised.

One way of valorisation of the waste is the so-called *close-loop recycling*, where the waste is reused within the industrial system, minimizing resource consumption, waste, energy losses and therefore emissions[13]. This process is used also industrially, especially for aluminum production where remelting of defected parts is a consolidated standard.

Nevertheless, another more innovative way is the *open-loop recycling* prospect; in that case, waste material is recycled into a product different from the original one[14]. An accurate analysis of the scientific literature makes it possible to observe that this technique is widely used on a research scale, resulting in creative solutions. Evaluating plastic waste, more than 30% ends up in landfills; in order to reduce this percentage, using mechanical or chemical recycling is possible to obtain non-woven fibres[15].

Unfortunately, common procedures are affected by the *down-cycling* of the waste, which means that the recycled products end up with lower quality compared with the original ones[16], which

[13] J.A. Oyewale - L.K. Tartibu - I.P. Okokpujie, *A comparative bibliometric analysis on plastic waste recycling*, «International Journal of Sustainable Development and Planning», 18 (2023), pp. 3401-3417, [https://doi.org/10.18280/ijsdp-181106].

[14] J. Zhang - M. Bhuiyan - G. Zhang - M. Sandanayake, *Life cycle assessment of kerbside waste material for an open-looped and closed-loop production – towards circular economy designs*, in «Journal of Cleaner Production», 434 (2024), pp. 139991, [https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2023.139991].

[15] B. Sadeghi - Y. Marfavi - R., AliAkbari et al., *Recent Studies on Recycled PET Fibers: Production and Applications: a Review*. in «Materials Circular Economy», 3 (2021), [https://doi.org/10.1007/s42824-020-00014-y].

[16] R. Volk - K.C. Kern - F. Schultmann, *Secondary Raw Material Markets in the C&d Sector: Study on User Acceptance in Southwest Germany*, in «Working paper series in production energy», 39 (2020), [https://doi.

in a global LCA analysis makes the extraction of raw materials unavoidable for all the actual production.

A possible future solution to this issue is *up-cycling*: waste in this case is converted into higher value-added material than the original one[17]. It is increasingly recognized as a promising means to reduce material and energy use. Moreover, LCA has the advantage to be not focused exclusively on one type of impact, but it is able to cover multiple environmental issues[18] giving a comprehensive point of view of products, such as material and energy use, coproduct generation, waste, and emissions, encompassing raw material extraction, refining, and processing[19].

Starting from academic research and thanks to the growing number of publications on up-cycling in various subject areas, this technique received more attention from numerous business practitioners, researchers, and craft professionals in recent years[20]. Furthermore, LCA still has a regulative guideline: ISO 14040

org.10.5445/IR/1000105958]; D. Mao - S.Yang - L. Ma - W. Ma - Z. Yu - F. Xi - J. Yu, *Overview of life cycle assessment of recycling end-of-life photovoltaic panels: A case study of crystalline silicon photovoltaic panels*, in «Journal of Cleaner Production», 434 (2024), [https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2023.140320].

[17] D. Jin - J.Y. Choi - J. Nam - H. Yuk - S. Kim, *Innovative building materials by upcycling clothing waste into thermal energy storage matrix with phase change materials*, in «Waste Management», 175 (2024), pp. 328-338, [https://doi.org/10.1016/j.wasman.2024.01.021].

[18] M.Z. Hauschild - R.K. Rosenbaum - S. Irvin Olsen, *Life Cycle Assessment - Theory and Practice*, Springer International Publishing AG, NY 2018, pp. 9-16, [https://doi. org/10.1007/978-3-319-56475-3].

[19] S.E. DeRosa - D.T. Allen, *Comparison of Attributional and Consequential Life-Cycle Assessments in Chemical Manufacturing*, in «Encyclopedia of Sustainable Technologies», Elsevier (2017), pp. 339-347, [https://doi.org/10.1016/B978-0-12-409548-9.10069-7].

[20] K. Sung, *A review on upcycling: Current body of literature, knowledge gaps and a way forward*, in «7th International Conference on Environmental, Cultural, Economic and Social Sustainability», Venice (2015) 13-14, April 2015.

establishes definition about the steps, namely definition of the goal and scope of LCA, the life cycle inventory analysis phase, the life cycle impact assessment, and the life cycle interpretation phase[21].

Material science and engineering are two interconnected areas that are aimed at defining new and at the same time less impacting materials, contributing to the reduction of the environmental footprint.

Concerning ceramic materials, the common idea tends to consider glass as infinitely recyclable. This assumption does not take into consideration different chemical compositions and fraction sizes of glass waste: in the case of pharmaceutical glass containers[22], LCD and CRT displays[23] are not eligible for melting together with common sodalime glass due to their composition; moreover, the finest and dirtiest fractions are just landfilled[24]

[21] S. Toniolo - L. Borsoi - D. Camana, *Chapter 7 - Life cycle assessment: methods, limitations, and illustrations,* in «Methods in Sustainability Science», Elsevier (2021), pp. 105-118, [https://doi.org/10.1016/B978-0-12-823987-2.00007-6].

[22] G. Tameni - F. Cammelli - H. Elsayed - F. Stangherlin - E. Bernardo, *Upcycling of boro-alumino-silicate pharmaceutical glass in sustainable construction materials*, in «Detritus», 20 (2022), pp. 17-21, [https://doi.org./ 10.31025/2611-4135/2022.15218].

[23] A. Dasan - P. Ożóg - J. Kraxner - H. Elsayed - E. Colusso - L. Grigolato - G. Savio - D. Galusek - E. Beranrdo, *Up-cycling of LCD glass by additive manufacturing of porous translucent glass scaffolds*, in «Materials», 14 (2021), [https://doi.org/ 10.3390/ma14175083; Yaping Qi - Xiang Xiao - Yan Lu - Jiancheng Shu - Jianbo Wang - Mengjun Chen, *Cathode ray tubes glass recycling: A review,* in «Science of The Total Environment», Vol. 650, Part 2 (2019), pp 2842-2849, [https://doi.org/10.1016/j.sci totenv.2018.09.383].

[24] A. Ricon Romero - M. Marangoni - S. Cetin - E. Bernardo, *Recycling of inorganic waste in monolithic and cellular glass-based materials for structural and functional applications*, in «Journal of Chemical Technology and biotechnology», 91 (2016), pp. 1946-1061, [https://doi.org/10.1002/jctb.4982].

since they can create defects during the melting process.

The ambition to achieve net zero emissions by 2050 cannot evade up-cycling[25], even because recycling inefficiency must also be assessed on the basis of energy consumption[26].

Geopolymer and alkali activated materials (AAMs) represent a possible solution in valorising such waste raw materials. These simple technologies consist of mixing waste silicate-based materials – such as glass – in the form of powder into an alkaline solution, followed by a hardening phase that makes it possible to obtain new materials, useful mostly for the building and construction sector. Moreover, these innovative materials can also be designed in order to embed other wastes, coming from different sectors, both industrial and civil: for instance, different un-recyclable glass fractions have been successfully upcycled together with other un-recyclable materials such as foundry sands, tuff powders[27] and even volcanic ash[28]. Millions of tons of valueless industrial waste, generated by worldwide industrial

[25] N. Bahman - D. Alalaiwat - Z. Abdulmohsen - M. Al Khalifa - S. Al Baharna - M.A. Al-Mannai - A. Younis, *A critical review on global CO2 emission: where do industries stand?* in «Review on Environmental Health», 38 (2023), pp. 681-696, [https://doi.org/10.1515/reveh-2022-0105]; R. Schmalensee - T.M. Stoker - R.A. Judson, *World Carbon Dioxide Emissions: 1950-2050*, in «The Review of Economics and Statistics», 80 (1998), pp. 15-27, [https://doi.org/10.1162/003465398557294].

[26] R.D. Rawlings - J-P. Wu - A.R. Boccacini, *Glass-ceramics: Their production from wastes-A Review.*, in «Journal of Material Science», 41 (2006), pp. 733-761, [https://doi.org/10.1007/s10853-006-6554-3]

[27] C. Bagci - G. Tameni - H. Elsayed - E. Bernardo, *Sustainable manufacturing of new construction material from alkali activation of volcanic tuff*, in «Materials Today Communications», 36 (2023), [https://doi.org/10.1016/j.mtcomm.2023.106645].

[28] E. Bernardo - H. Elsayed - A. Mazzi - G. Tameni - S. Gazzo - L. Contrafatto, *Double-life sustainable construction materials from alkali activation of volcanic ash/discarded glass mixture*, in «Construction and Building Materials», 359 (2022), [https://doi.org/10.1016/j.conbuildmat.2022.129540].

production each day, can be transformed into useful products, with an immeasurable beneficial effect for the global environment. In fact, the concrete industry is considered a significant source of greenhouse emissions worldwide, aggravated by a growing annual overall trend of the building sector due to the increase of the world population[29].

The novelty of this research is connected also to the use of weak alkali solution, that makes the process even more safe for the operators. Moreover, the comprehensive design of the production plant is not only cheap, but also easier compared to actual concrete factories. Both these factors make this process actually exportable to the poorest areas of the world.

At the end, the adoption of innovative strategies to recycle and up-cycle waste materials can be considered an effective way to limit the environmental footprint linked to raw materials extraction, refinement, manufacturing, transportation and disposal for the end-of-life. More in detail, a "triple beneficial effect" on the environment can be described:

i) the relief from virgin material usage, which allows avoidance of extraction and industrial steps for refinement;

ii) the reduction of landfill waste, with a great advantage regarding the pollution and consumption of virgin soil;

iii) the potential "alternative end-of-life" of alkali-activated materials which includes additional open-loop recycling strategies, such as the re-generation of glass-based AAMs to obtain inorganic foams for thermal insulation.

[29] A.P. Gursel - E. Masanet - A. Horvath, A. Stadel, *Life-cycle inventory analysis of concrete production: Acritical review*, in «Cement and Concrete Composites», Vol. 51 (2014), pp. 38-48, [https://doi.org/10.1016/j.cemconcomp.2014.03.005].

Index

Introduction
Transversal Social Ethics for a Social Ecological Transformation (*Raul Buffo - Federico Rovea*) . . . . . pag. 5

Che tipo di mondo desideriamo trasmettere? (*Card. José Tolentino de Mendonça*) . . . . . » 15

Part 1
Philosophy and Theology

1. Living without Limits? Christian Reflections on the Ecological Dilemmas (*Ingebord G. Gabriel*) . . . . . » 23

2. *Laudato si'*: An Anti-systemic Proposition. A Marxist Reading of Pope Francis's Encyclical (*Michael Löwy*) . . . . . » 35

3. Crisi ambientale, crisi antropologica (*Sergio Rondinara*) . . . . . » 45

4. Ecospiritual (Il)Literacy – a Challenge for Christian Communities (*Julia Blanc*) . . . . . » 57

5. The Challenge of Planetary Fraternity. Ecclesial Impulses towards a Sustainable World (*Jochen Ostheimer*) . . . . . pag. 65

6. Flowing Interconnectedness and the Challenge to Ground Intrinsic Values in Nature (*Ivo Frankenreiter*) . . . . . » 75

7. Sul nesso tra cura e custodire. Spunti per una conversione ecologica e comunitaria (*Sara Felli*) . . . . . » 85

8. L'umanità al centro? La *Laudato si'* e l'approccio di Max Scheler (*Alessandro Anderle*) . . . . . » 95

9. Alienation, Reification, and the Technocratic Paradigm In Memory of Pope Francis (*Walter Baier*) . . . . . » 103

Part 2

Economics, Politics & Human Rights

10. Communality and Freedom. A Socialist Response to the Crisis of Capitalist Civilization (*Michael Brie*) . . . . . » 115

11. Between Marxism, Islam and Left Catholicism: Mamadou Dia Revisited (*Isaac Stanley*) . . . . . pag. 129

12. Business between Ethics, Models and Narration (*Giampietro Parolin*) . . . . . » 139

13. Benefit Corporation e *Laudato si'*: una vera alternativa al "paradigma del progresso" (*Paolo Rossi - Angelo Moratti - Giulia Masotto*) . . . . . » 147

14. Revisiting Communitarian Personalism and St. Thomas Aquinas' Concept of Community (*Victoria Martin de la Torre*) . . . . . » 155

15. Declinare la "partecipazione" per costruire il cambiamento: il messaggio di innovativo di Papa Francesco (*Giovanni Allegretti*) . . . . . » 165

16. Ecological Emergency and Christian Universalism in the Era of Polycrisis (*Attila Antal*) . . . . . » 187

17. Il contenzioso climatico come strumento di tutela delle generazioni future. Tra luci (poche) e tante ombre (*Sergio Barbaro*) . . . . . » 195

18. Genesi e sviluppo di una cultura della pace: storia del movimento contro la militarizzazione dell'Alta Murgia (*Vincenzo Colaprice*) . . . . . » 215

Part 3
Environment, Land, Science

19. Environmental and Social Aspects of the Repurposed Reuse of the Urban Religious Heritage in Ghent (Belgium) (*Alexis Versele - Jesse Foster Honsa - Tine Van de Kerckhove - Lore Pillen*) . . . . . pag. 225

20. Air, Water and Soil Contamination in the *Triangle of Death* (*Stefania Papa*) . . . . . » 243

21. Copper Mining in Peru: between Sustainable Mining, Socio-ecological Conflicts and the Reproduction of the Imperial Mode of Living (*Anna Preiser*) . . . . . » 255

22. Management of Solid Waste in Manila. Making Space for Our Lost Relationship with the Environment & with One Another (*Maria Cynthia Y. Funk*). . . . . » 267

13. Da *éxodos* a *nóstos*. Per ritorni "efficaci" nel segno dell'Ecologia Integrale (*Daniele Nuzzi*). . » 273

24. New Technology for a Circular Economy (*Giulia Tameni - Francesco Cammelli*) . . . » 283

TRACCE

Volumi pubblicati

1 FILOSOFIA

M. MARTINO, *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone* (giugno 2020)

2 TEOLOGIA

G. ROSSÉ - P. CODA, *Il grido d'abbandono. Scrittura Mistica Teologia* (settembre 2020)

3 FILOSOFIA

V. GAUDIANO (a cura di), *Sul maschile e sul femminile. In dialogo con Klaus Hemmerle* (ottobre 2020)

4 FILOSOFIA

M. MARIANELLI (a cura di), *«Entre». La relazione oltre il dualismo metafisico* (novembre 2020)

5 ONTOLOGIA TRINITARIA

A. CLEMENZIA - M. MARTINO, *Sul principio e la libertà* (gennaio 2021)

6 STORIA

M. LUPPI (a cura di), *La Rotta Atlantica. Storia di reciproche scoperte* (marzo 2021)

7 DIRITTO

S. BARBARO, *Precauzione e relazionalità. Il caso della regolamentazione giuridica delle nanotecnologie* (giugno 2021)

8 COMUNICAZIONE

A.C. MONTOYA, *In-comunicazione. Una prospettiva generativa* (settembre 2021)

9 SOCIOLOGIA

B. CALLEBAUT, *Religioni in dialogo e carisma dell'unità. Una lettura sociologica* (ottobre 2021)

10 ONTOLOGIA TRINITARIA

G. ARGIOLAS (a cura di), *Sulle tracce della Sapienza. Prospettive in dialogo* (dicembre 2021)

11 DIALOGO

R. CATALANO, *Fraternità e dialogo tra le religioni. Esperienze di Chiara Lubich* (febbraio 2022)

12 ECUMENISMO

G. ZERVOS - P. CODA, *"Una porta aperta in cielo". Una Cattedra nel solco di Chiara Lubich e del Patriarca Athenagoras* (aprile 2022)

13 ONTOLOGIA TRINITARIA

D. DIRCEU FRANCO, *La conoscenza di sé. Chiara Lubich nella scia della tradizione spirituale cristiana* (settembre 2022)

14 ONTOLOGIA TRINITARIA

T. BERTOLASI, *Il pensare crocefisso. L'esperienza di Francesco a La Verna nell'*Itinerarium *di Bonaventura* (novembre 2022)

15 ONTOLOGIA TRINITARIA

P. CODA - A. BERGAMO - R. BUFFO, *Lessico di ontologia trinitaria* (gennaio 2023)

16 SOCIOLOGIA

M.L. PAGLIONE, *Convergenze. Beni relazionali tra dono e analisi delle reti sociali* (maggio 2023)

17 TEOLOGIA

D. O'BYRNE, *L'ipotesi del Paradiso '49. Per una lettura teologica del testo di Chiara Lubich* (ottobre 2023)

18 FILOSOFIA

V. LIMONE - F. VALAGUSSA (a cura di), *Pensare la relazione. Un percorso storico tra filosofia e teologia* (dicembre 2023)

19 POLITICA

L. VARGAS-RAMÍREZ, *Comunità e fraternità. Una declinazione politica* (febbraio 2024)

20 FILOSOFIA

F. ROVEA, *Educare alla giusta distanza. Un'indagine sul tatto pedagogico dall'etica all'ecologia* (marzo 2024)

21 ECUMENISMO

M. FIORE, *Sinodalità e primato. Il dialogo teologico tra Chiesa Cattolica e Chiesa Ortodossa* (aprile 2024)

22 ECUMENISMO

P. CODA - A. CALIARO (a cura di), *Profezia di unità tra le Chiese sorelle. Paolo VI, Athenagoras I, Chiara Lubich* (settembre 2024)

23 EPISTEMOLOGIA

M. SANCHIONI, *Un'euristica del paradosso. Una luce nei misteri della gravità quantistica* (ottobre 2024)

24 ONTOLOGIA TRINITARIA

T. BERTOLASI (a cura di), *Pensare dall'abbandono. Scritti in onore di Giuseppe Maria Zanghí* (gennaio 2025)

25 FILOSOFIA

P. COLIZZI, *Navigazioni verso il Dio ineffabile. Proclo e Dionigi Aeropagita* (marzo 2025)

26 COMUNICAZIONE

M. ZANZUCCHI, *Manuale di giornalismo dialogico. Conoscere condividere informare. Con contributi di Cristina Montoya, Stefania Tanesini e Pál Toth* (giugno 2025)