Maurizio Petrocchi

Dal Cantico di frate Sole all'ecologia integrale. Francesco D'Assisi e papa Francesco tra storia della ricezione e crisi dell'antropocene

Come citare questo articolo:
Maurizio Petrocchi, *Dal Cantico di frate Sole all'ecologia integrale. Francesco D'Assisi e papa Francesco tra storia della ricezione e crisi dell'antropocene*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 61, no. 7, giugno 2026, doi:10.48276/issn.2280-8833.14138

Introduzione

L'VIII centenario della morte di Francesco d'Assisi costituisce un'occasione storiografica rilevante, a condizione di non ridurla a mera commemorazione. Le ricorrenze francescane hanno storicamente prodotto, accanto alle celebrazioni, anche riarticolazioni interpretative della figura del santo, sollecitate da esigenze storiche ogni volta differenti. Il compito dello storico consiste pertanto nel resistere a quello che Grado Giovanni Merlo ha definito il «rassicurante patchwork agiografico e teologico»[1], e nel sottrarsi alla tentazione di consegnare alla modernità un Francesco cangiante, piegato a successive e divergenti urgenze del presente[2].

La storiografia francescana del secondo Novecento ha prodotto strumenti critici di grande solidità: studiosi come Raoul Manselli, Giovanni Miccoli, Jacques Le Goff, André Vauchez, Chiara Frugoni e Giovanni Merlo hanno liberato la figura del santo dalle incrostazioni agiografiche accumulate nei secoli, restituendo spessore storico all'uomo Francesco e rigore filologico all'analisi delle fonti[3]. Rimane meno sistematicamente sondato un aspetto specifico: le modalità con cui tale figura viene oggi riattivata nel dibattito contemporaneo per rispondere a crisi di natura radicalmente diversa da quelle medievali.

Il presente contributo muove da una tesi precisa: il riferimento contemporaneo a Francesco d'Assisi, e in particolare la sua riattivazione nel magistero di papa Francesco attraverso l'«ecologia integrale» della *Laudato si'* (2015) e di *Fratelli tutti* (2020), non configura una continuità lineare con la tradizione medievale[4], ma un processo di riattivazione selettiva che

qui si propone di analizzare attraverso la categoria di «tradizione reinvestita». Con questa espressione si intende una forma di riuso del passato in cui un corpus storicamente attestato viene selezionato e riformulato per rispondere a urgenze inedite, mantenendo un rapporto riconoscibile – benché non neutrale – con le fonti originarie. La categoria si distingue dalla «tradizione inventata» di Hobsbawm e da altre categorie della sociologia della memoria[5].
L'indagine procede per strati sovrapposti e interdipendenti, dall'analisi filologica delle fonti francescane originarie, attraverso la ricostruzione della storia della ricezione dal XIII al XX secolo, fino all'analisi del discorso delle encicliche papali come formazioni discorsive nel senso foucaultiano. Su questa base, il saggio propone un modello interpretativo che, pur ancorato al caso francescano, aspira a illuminare dinamiche più ampie di riattivazione nella storia intellettuale occidentale.

Il Francesco storico: testi, teologia della creazione e cosmologia del XIII secolo
Per analizzare le riattivazioni contemporanee della figura di Francesco d'Assisi è necessario stabilire con rigore filologico il significato del suo rapporto con il creato nel contesto originario. Il rischio principale è l'anacronismo: la proiezione di categorie moderne – in particolare ecologiche – su un orizzonte teologico radicalmente diverso. L'idea di un Francesco «ecologista ante litteram» risulta difficilmente sostenibile sul piano delle fonti; la sua critica costituisce tuttavia il presupposto per comprendere le successive reinterpretazioni[6].
Il *Cantico di frate Sole* o *Laudes creaturarum*, composto probabilmente tra il 1224 e il 1226 in volgare umbro, è uno dei testi francescani che, nella ricezione moderna, ha conosciuto alcune tra le più significative forzature interpretative. Una delle principali chiavi esegetiche risiede nella preposizione «per» nella formula ricorrente «Laudato si', mi' Signore, per sora Luna», la cui interpretazione incide in modo rilevante sul senso complessivo del componimento. La critica filologica – da Gianfranco Contini a Giovanni Pozzi a Franca Ageno – ha mostrato come essa non indichi un oggetto diretto della lode, ma una mediazione: le creature non sono lodate in sé, bensì convocate come ministri della glorificazione del Creatore. Esiste tuttavia un solido filone interpretativo opposto, di natura storico-biografica, che attribuisce alla preposizione un valore causale – lodare Dio *a causa di* o *grazie al dono del*le creature – fondandosi sulla testimonianza dei primi compagni tramandataci dalla *Compilatio Assisiensis*.
In quel testo Francesco esplicita le proprie motivazioni compositive dichiarando che «ogni giorno usiamo delle creature e senza di loro non possiamo vivere» e che «ogni giorno ci mostriamo ingrati per questo grande beneficio»[7]: una prospettiva che, come ha mostrato Roger D. Sorrell, sposta il centro del *Cantico* dall'invocazione cosmica alla gratitudine concreta verso i doni del creato. Tale lettura non avalla tuttavia alcuna riduzione

utilitaristica né alcuna proiezione ecologista *ante litteram*: nello stesso studio Sorrell colloca Francesco entro la tradizione scritturale e ascetico-monastica medievale, articolando l'apprezzamento delle creature su più piani: quello simbolico-sacramentale, quello estetico e quello del beneficio concreto – respingendo ogni rappresentazione del creato come oggetto reificato al servizio dell'umanità[8].

Le stesse *Fonti Francescane* riconoscono in nota che la testimonianza dei compagni orienta verso il valore causale del *per*. La questione filologica rimane aperta, e la sua apertura è analiticamente rilevante: la pluralità interna delle fonti primarie costituisce essa stessa una delle condizioni di possibilità delle riattivazioni divergenti che questo saggio analizza.

Il *Cantico* non è dunque riducibile né a un inno alla natura autonoma né a una pura liturgia di mediazione cosmica, ma una preghiera teologicamente orientata in cui la gratitudine concreta verso le creature e la loro glorificazione come segni della presenza divina coesistono in una tensione non risolta. Le creature sono di *Te, Altissimo, portatrici di significazione*: segni della presenza divina e strumenti di glorificazione, non oggetti di contemplazione indipendente. Questa struttura esclude letture in chiave naturalistica o panteistica e colloca il testo all'interno di una cosmologia teocentrica, la cui dimensione liturgica – struttura ripetitiva, ciclo degli elementi, chiusura escatologica con «sora nostra morte corporale» – riflette la forma dei salmi e delle litanie, non quella di un resoconto contemplativo dell'esperienza della natura.

Negli scritti normativi – *Regola non bollata* del 1221 e *Testamento* del 1226 – il rapporto con la realtà materiale non assume la forma di un'etica ambientale, ma di una *forma vitae* evangelica fondata sulla povertà radicale (*sine proprio*). La distinzione tra uso e proprietà traduce un'antropologia della non-appropriazione: il frate non possiede il mondo, ma lo abita come ospite e pellegrino[9].

In questa prospettiva, il creato non è un ecosistema da preservare, bensì il luogo in cui si esercita la minorità evangelica. Come ha mostrato Giorgio Agamben in una rigorosa analisi filosofica e filologica, la novità della *forma vitae* francescana risiede nell'inscindibilità tra regola e vita: per Francesco il Vangelo non è un codice normativo esterno, ma la forma stessa dell'esistenza[10].

La relazione con le creature è definita non in termini di tutela, ma di sottomissione e fraternità nella comune dipendenza dal Creatore, come sostenuto dal celebre motto francescano di essere «soggetti a tutte le creature per amore di Dio»[11].

La sistematizzazione teologica di questa visione si trova in Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274), autore della *Legenda Maior*, per il quale le creature sono *vestigia* della presenza divina e strumenti dell'*itinerarium mentis in Deum*[12]. La natura non possiede un valore autonomo nel senso moderno del termine, ma viene compresa anzitutto come mediazione verso il Creatore: Francesco «contemplava nelle cose belle il Bellissimo […] e di tutte le cose si faceva una scala per salire a Dio»[13]. L'armonia con il creato viene

interpretata in chiave escatologica – come segno della restaurazione edenica – non come progetto di gestione del mondo naturale.
Il «Francesco storico» che emerge dalle fonti è dunque interno a una cosmologia teocentrica e cristologica. Il suo rapporto con il creato non può essere descritto, senza anacronismi, come biocentrico o proto-ecologico in senso moderno, ma appare inscritto in una logica di minorità e ascesi[14]. Proprio questa struttura non dominativa costituirà, nei secoli successivi, uno dei punti di appoggio per le riattivazioni ecologiche – che ne amplificheranno alcuni elementi silenziandone altri[15]. È questo il paradosso produttivo della «tradizione reinvestita»: le operazioni di selezione e riformulazione non sono arbitrarie, ma si appoggiano su elementi autentici del corpus originario. Riconoscere questo meccanismo non equivale a svalutare le riattivazioni, ma a comprenderle nella loro logica storica.

La costruzione della figura: agiografia, memoria e metamorfosi interpretative
La storia della ricezione di Francesco d'Assisi mostra una regolarità strutturale: la sua figura viene costantemente riattivata attraverso operazioni selettive che privilegiano alcuni elementi del corpus e ne eclissano altri in funzione di urgenze storicamente situate[16]. Fin dalle prime agiografie la costruzione dell'immagine del santo non è mai neutrale ma risponde a esigenze istituzionali, teologiche e politiche[17]. Ciò che distingue questo processo da altre tradizioni di santità è la sua precocità: la selezione comincia in vita del soggetto stesso, prima ancora che la morte lo consegni alla memoria collettiva[18].
La Vita beati Francisci di Tommaso da Celano (1228-1229), commissionata da Gregorio IX in occasione della canonizzazione, costituisce una delle prime operazioni sistematiche di selezione memoriale. Il testo costruisce un Francesco funzionale al progetto ecclesiale: riformatore obbediente, figura miracolosa, strumento della *renovatio* della Chiesa[19]. La bolla *Mira circa nos* (1228) fissa i termini dell'operazione, presentando Francesco come inviato provvidenzialmente a rinnovare la fede in un momento di crisi. Restano marginalizzati gli elementi più problematici per il processo di istituzionalizzazione: le tensioni interne all'Ordine, la radicalità del *Testamento*, i conflitti sulla povertà che attraversano il periodo successivo al capitolo del 1220[20]. La riattivazione risponde all'urgenza di legittimare il nuovo movimento entro le strutture della gerarchia ecclesiastica.
La Vita Secunda (*Memoriale*, 1246-1247), redatta da Tommaso da Celano in risposta all'ingiunzione del Capitolo generale di Genova (1244) e del ministro generale Crescenzio da Iesi, attinge a una complessa rete di fonti: la Vita Prima da lui stesso composta, il materiale del Trattato dei miracoli, la *Compilatio Assisiensis* (con le testimonianze dei primi compagni), e la *Legenda trium sociorum.* Questa opera introduce una tensione tra memoria carismatica e istituzionalizzazione: emergono con maggiore forza la povertà concreta, la radicalità evangelica e le parole del fondatore sui rischi della clericalizzazione, ma questi elementi coesistono con l'impianto già fissato dalla Vita Prima, senza metterlo

esplicitamente in discussione[21].
Come ha mostrato Giovanni Merlo, il risultato è un testo composito in cui tradizioni divergenti sono costrette a coabitare, producendo il primo documento in cui «tradizioni reinvestite» contrastanti si sovrappongono all'interno del medesimo corpus[22].
Con la *Legenda Maior* (1263), Bonaventura da Bagnoregio realizza una delle più influenti operazioni medievali di «reinvestimento» della memoria francescana. La figura di Francesco viene elevata a paradigma teologico universale – *alter Christus*, *exemplar mysticum*, angelo del sesto sigillo dell'Apocalisse[23]. Gli aspetti più conflittuali vengono ridimensionati, o ricondotti entro una cornice teologica più stabilizzante: la radicalità giuridica dell'*usus pauper*, il *Testamento* già escluso dall'interpretazione della Regola dalla bolla *Quo elongati* (1230), le tensioni degli Spirituali.
L'operazione risponde alla necessità di stabilizzare l'identità di un Ordine ormai composto in larga misura da chierici e inserito nei circuiti della cultura universitaria, offrendo una soluzione al conflitto tra Conventuali e Spirituali che trascende entrambe le posizioni elevandole a un piano di astrazione teologica.
Il decreto del capitolo generale del 1266, che impone la distruzione delle biografie precedenti affinché la *Legenda Maior* resti l'unica versione autorizzata, rappresenta una delle forme più incisive di controllo istituzionale della memoria francescana: la tradizione non viene semplicemente trasmessa, ma regolata attraverso la soppressione delle sue varianti[24]. Le testimonianze materiali di manoscritti fisicamente mutilati mostrano il carattere concreto e sistematico di questa operazione, tra le più radicali forme di regolazione istituzionale della memoria religiosa nel Medioevo occidentale.
La riscoperta moderna della figura con Paul Sabatier – la cui *Vie de S. François d'Assise* (1893-1894) riapre la questione delle fonti mostrando la pluralità delle tradizioni disponibili – può essere letta anche come una nuova forma di «tradizione reinvestita»[25].
Viene privilegiato un Francesco evangelico e anti-istituzionale: il Testamento viene reintrodotto come documento fondativo contro la sua esclusione operata da *Quo elongati*, il rapporto diretto con il Vangelo viene valorizzato come alternativa alle mediazioni clericali. Restano in secondo piano la profonda ecclesialità di Francesco, la densità teologica dell'esperienza mistica e la dimensione escatologica del *Cantico*. L'urgenza cui risponde questa riattivazione è quella del contesto anticlericale e liberal-protestante della Francia *fin de siècle* e della crisi modernista che si apre a cavallo del secolo. Va riconosciuto tuttavia che Sabatier – e gli studiosi successivi che ne proseguono il lavoro – compie al tempo stesso un'operazione storiograficamente rilevante e autonoma rispetto al reinvestimento ideologico: con la *Vie* inaugura la moderna storiografia francescana e apre la stagione della cosiddetta «Questione francescana», riportando in luce le fonti attribuibili ai compagni del santo – in particolare la *Compilatio Assisiensis* e la *Legenda trium sociorum* – a lungo marginalizzate dalla tradizione bonaventuriana. L'urgenza ideologica del reinvestimento e il

valore filologico del recupero documentario coesistono dunque nella stessa operazione senza annullarsi reciprocamente.
Nel Novecento la figura viene riattivata in chiave nazionalista con un'operazione di segno radicalmente diverso. Una formula analoga a «il più santo degli italiani e il più italiano dei santi» circola in pubblicazioni e volumi già a partire dalla fine dell'Ottocento; in una lettera confidenziale a Domenico Barone, datata 4 ottobre 1926 – festa di san Francesco, – Mussolini la rilancia in un contesto radicalmente nuovo, conferendole una valenza politico-istituzionale che troverà espressione pubblica soltanto nel discorso parlamentare del 13 maggio 1929 sui Patti Lateranensi. Nel 1939, quando Pio XII proclama Francesco e Caterina da Siena patroni primari d'Italia con un *Breve Pontificio* del 18 giugno, tale immagine nazionale del santo trova una diversa e più ampia legittimazione ecclesiale, non riducibile tuttavia alla sola appropriazione fascista[26].
Questa operazione valorizza l'italianità della lingua del *Cantico* come testo fondativo della letteratura nazionale e la funzione provvidenziale del santo nella storia della penisola[27]. Tendono invece a essere marginalizzati l'universalismo della fraternità francescana – che nel corpus originario si estende fino ai «saraceni» e alle «persone di altri paesi»[28] -, la scelta della minorità come rifiuto esplicito di ogni forma di potere e distinzione sociale, e la critica radicale alla proprietà che contraddice ogni logica di appartenenza nazionale.
In direzione opposta, la teologia della liberazione riattiva Francesco come figura di solidarietà radicale. In Leonardo Boff la povertà e la prossimità ai lebbrosi diventano fondamento di una critica alle disuguaglianze globali, mentre la fraternità creaturale del *Cantico* viene progressivamente incorporata in un'etica ecologica[29]. Rimangono marginali la dimensione escatologica della cosmologia francescana, la teologia trinitaria bonaventuriana e soprattutto l'ecclesialità del Francesco del *Testamento*. L'urgenza cui risponde questa riattivazione è quella della teologia della liberazione latino-americana: la necessità di fondare storicamente un'opzione preferenziale per i poveri su una tradizione interna alla Chiesa, capace di resistere alle accuse di marxismo rivolte dalla Congregazione per la Dottrina della Fede negli anni Ottanta. Un momento decisivo per la più recente riattivazione ecologica è il saggio di Lynn White Jr[30]. White identifica nel cristianesimo occidentale, con il suo antropocentrismo radicato nella teologia della Genesi, una delle cause strutturali della crisi ambientale, e propone Francesco come alternativa interna alla stessa tradizione cristiana, fino a suggerirne la proclamazione come «patrono degli ecologisti» – proposta accolta da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Inter Sanctos* del 29 novembre 1979[31].
L'operazione porta in primo piano la fraternità con le creature e il *Cantico*, ma comporta, come ha mostrato Roger D. Sorrell, una significativa torsione rispetto al contesto teologico medievale: restano sullo sfondo la mediazione cristologica che presiede all'esperienza francescana, il quadro cosmologico-teologico del creato come *vestigium* della presenza divina, e l'orizzonte escatologico che include «sora nostra morte corporale» come ultima

creatura lodata[32].
Nel panorama del pensiero contemporaneo, Giorgio Agamben utilizza il francescanesimo come paradigma filosofico di una vita sottratta al diritto. In *Altissima povertà*, la distinzione tra *dominium* e *usus* – elaborata dai giuristi francescani del XIII-XIV secolo – viene reinterpretata in chiave biopolitica come tentativo di pensare una forma di vita fondata sull'*abdicatio omnis iuris*[33]. Restano sullo sfondo la prassi esistenziale concreta delle origini, la dimensione teologico-mistica e il radicamento ecclesiale che caratterizza il Francesco del *Testamento*. Questa lettura rappresenta un esempio consapevole e argomentato di «tradizione reinvestita»: non mistifica il proprio rapporto con le fonti, ma le seleziona apertamente in funzione di un progetto filosofico contemporaneo, offrendo in questo modo un caso esemplare della distinzione tra reinvestimento argomentato, interpretazione forzata e proiezione. La costruzione della figura francescana non si svolge soltanto sul piano testuale. Come ha mostrato Chiara Frugoni l'iconografia medievale opera meccanismi di selezione paralleli e complementari a quelli agiografici[34]. La celebre «predica agli uccelli», privilegiata nella tradizione figurativa, isola un episodio che progressivamente separa l'elemento naturalistico dal suo contesto teologico-agiografico, rendendo possibile la successiva rilettura ecologica.
Il ciclo delle stimmate, nella tradizione giottesca, enfatizza la dimensione miracolosa e rende meno immediatamente imitabile la radicalità concreta dell'esperienza evangelica. Il campo simbolico della trasmissione francescana non è dunque limitato ai testi: le immagini partecipano a pieno titolo ai processi di selezione e ridefinizione del significato.
La pluralità di queste riattivazioni – tra loro quanto mai eterogenee e talora radicalmente contraddittorie – non indica arbitrarietà interpretativa, ma la presenza di tensioni strutturali nel corpus originario che consentono accessi selettivi differenti[35].
Che lo stesso corpus possa essere mobilitato per legittimare il Francesco «liberatore» e, al tempo stesso, il patrono dell'italianità imperiale è una conseguenza che richiede tuttavia una distinzione analitica. Nel caso della teologia della liberazione e delle riattivazioni ecologiche, la selezione si appoggia su elementi documentalmente attestati nel corpus – la povertà radicale, la fraternità creaturale, la minorità – e può essere compresa nella categoria di «tradizione reinvestita» proposta in questo saggio. Nel caso del Francesco fascista e nazionalista, invece, il corpus non offre appigli documentari specifici a sostegno dell'italianità imperiale, della funzione provvidenziale nella storia nazionale e del primato identitario: si tratta di costruzioni che il testo medievale non è in grado di supportare. In questo caso si è dunque di fronte a un uso ideologico a bassissima tenuta documentaria, prossimo alla «tradizione inventata» nel senso tecnico hobsbawmiano più che a una «tradizione reinvestita» fondata su una selezione effettiva del corpus francescano.
Come ha mostrato, tra gli altri, Fulvio De Giorgi, la mobilitazione fascista di Francesco opera prevalentemente attraverso una proiezione ideologica che riduce fortemente il lavoro

selettivo sul corpus: il riferimento al Poverello tende così a diventare più simbolico-identitario che propriamente documentario[36].
La «tradizione reinvestita» prospera precisamente sui margini di indeterminazione del corpus autentico: non inventa il passato, ma lo riorganizza, amplificando alcune linee e silenziandone altre in funzione del presente[37]. È questa regolarità strutturale, che attraversa sette secoli di riattivazioni eterogenee, il fenomeno che richiede ora una fondazione teorica sistematica.

Tradizione reinvestita: quadro teorico-metodologico

La questione che questo saggio ha progressivamente messo a fuoco non è soltanto storica ma metodologica: quale categoria analitica consente di descrivere il processo per cui una figura del passato viene selettivamente riattivata per rispondere a urgenze del presente, senza che tale operazione si riduca né a invenzione né a semplice trasmissione? Le sezioni precedenti hanno mostrato una regolarità strutturale: la figura di Francesco d'Assisi viene costantemente riattivata attraverso operazioni selettive che isolano elementi del corpus disponibile, li riorganizzano e li rendono funzionali a urgenze storicamente situate.
Per analizzare questo processo si propone la categoria di «tradizione reinvestita», definita come una forma di riuso del passato in cui un corpus storicamente attestato, dotato di resistenza documentaria e di una propria logica interna, viene selezionato, riformulato e riattivato per rispondere a esigenze del presente, mantenendo con le fonti originarie un rapporto riconoscibile, benché non neutrale né lineare[38]. Un primo termine di confronto è la teoria habermasiana dell'uso pubblico della storia.
Nel contesto dell'*Historikerstreit* Jürgen Habermas ha mostrato come il passato possa essere mobilitato nello spazio pubblico in funzione della produzione di legittimità nel presente[39].
La «tradizione reinvestita» condivide questo assunto di fondo, ma se ne distingue per un aspetto epistemologico decisivo: l'approccio habermasiano tematizza soprattutto forme di uso consapevole, argomentato e pubblicamente orientato del passato, mentre la categoria qui proposta descrive un'operazione che può essere al tempo stesso sincera e selettiva, teologicamente fondata e storicamente forzata. In essa, la distanza dal corpus originario non è necessariamente calcolata dagli attori, ma emerge come effetto strutturale di ogni reinvestimento simbolico di lunga durata[40].
Uno dei termini di confronto più prossimi è la categoria di «tradizione ricomposta» elaborata da Danièle Hervieu-Léger, la quale descrive le società occidentali come strutturalmente amnesiche, incapaci di mantenere la *chaîne de mémoire* che le legava al proprio passato simbolico, esse trasformano le tradizioni religiose in un patrimonio selezionabile, un serbatoio di segni che individui, movimenti e istituzioni rielaborano secondo urgenze contingenti[41].

Questa architettura concettuale si inscrive nella sociologia della memoria di Maurice Halbwachs secondo cui il ricordo collettivo non è mai riproduzione fedele del passato, ma sua ricostruzione continua in funzione del gruppo che ricorda: la memoria opera attraverso i «quadri sociali» del presente e conserva del passato soltanto ciò che rimane significativo per esso[42].
La «tradizione reinvestita» si colloca in questa medesima tradizione teorica, distinguendosene però per il fuoco specifico, non la struttura generale della memoria come ricreazione, ma una tipologia precisa di tale processo, operante su un corpus documentariamente resistente e analizzabile nella distanza tra il testo originario e il suo reinvestimento.
Il continuo ritorno alla figura di Francesco – come eroe romantico, come figura riattivata in senso ecologico, come fondamento dell'ecologia integrale bergogliana – risponde in larga misura a questa logica. La convergenza è reale, ma le due categorie operano su livelli analitici distinti. Hervieu-Léger descrive la dinamica sociologica dal lato della domanda, ovvero le condizioni strutturali che spingono le società secolarizzate verso la riappropriazione selettiva del patrimonio religioso. La «tradizione reinvestita» sposta invece il fuoco sull'operazione nella sua concretezza documentaria: il corpus storico – pur plurale e stratificato – nella sua resistenza filologica, i meccanismi specifici di selezione e silenziamento, la distanza ricostruibile tra i testi medievali e il loro reinvestimento contemporaneo.
La prima categoria illumina soprattutto le condizioni sociologiche della riappropriazione selettiva del patrimonio religioso nelle società moderne, anche nella forma di percorsi individualizzati; la seconda opera invece sul piano dell'analisi storico-documentaria di reinvestimenti collettivi, istituzionali e discorsivi. La prima spiega perché le società contemporanee avvertano l'urgenza strutturale di figure come Francesco d'Assisi; la seconda analizza come tale urgenza si traduca in operazioni storicamente determinate su un corpus definito.
Vale la pena segnalare anche la distinzione rispetto alla nozione di «tradizione inventata» di Hobsbawm, che presuppone una costruzione largamente artificiale di continuità storiche[43].
La «tradizione reinvestita» si distingue per il peso assegnato alla resistenza documentaria del corpus: la plasticità simbolica di Francesco è reale, ma non è illimitata. Esistono letture la cui plausibilità si dissolve al confronto con il corpus medievale, ed è questo il confine tra interpretazione forzata e proiezione.
Definita per differenza rispetto a questi modelli, la «tradizione reinvestita» si articola in quattro momenti: l'esistenza di un corpus storico resistente, dotato di spessore documentario e di una propria logica interna; la selezione di elementi compatibili con le urgenze del presente, con la conseguente eclissi degli aspetti meno funzionali – eclissi che non costituisce un effetto collaterale, ma una condizione di possibilità dell'operazione, nella

misura in cui la memoria conserva solo ciò che resta significativo per il presente[44]; la riformulazione semantica, per cui i testi vengono estratti dal loro contesto originario e reinterpretati in relazione a problemi inediti – come nel caso del *laudato si'*, che nella cosmologia medievale designa la lode del creato al Creatore e che nella *Laudato si'* diventa uno dei fondamenti simbolici di un'etica relazionale globale; infine, l'uso normativo del passato, per cui il corpus riattivato non viene evocato come semplice oggetto di memoria, ma come risorsa per fondare nuovi orizzonti etici e pratiche collettive.
Questa struttura consente di distinguere, sul piano operativo, tre modalità analiticamente differenti: selezione legittima, quando gli elementi privilegiati sono documentalmente presenti nel corpus e il confronto con le fonti non dissolve la plausibilità dell'operazione; interpretazione forzata, quando gli elementi selezionati vengono piegati attraverso una torsione semantica riconoscibile rispetto al loro contesto originario – come nella lettura del *Cantico* quale «canto alla natura», che trascura la sua struttura liturgica e trasforma le creature da mediazione della lode al Creatore in semplice celebrazione del mondo naturale, ignorando al contempo la ricchezza dei brani sul rapporto di Francesco con le creature – anche inanimate – nelle fonti biografiche, in particolare in Tommaso da Celano e nella *Compilatio Assisiensis*; proiezione, quando il riferimento al corpus diventa puramente nominale e il testo medievale potrebbe essere sostituito da qualsiasi altra autorità simbolica senza alterare la sostanza del reinvestimento.
È opportuno segnalare che la distinzione tra interpretazione forzata e proiezione non è sempre di agevole applicazione: esistono casi limite in cui la torsione semantica è così avanzata da rendere il corpus quasi sostituibile, pur mantenendo una traccia residuale di ancoraggio documentario.
Il caso della ricezione romantica di Francesco nella cultura popolare ottocentesca offre un esempio di questa indeterminazione: il corpus è nominalmente presente, ma la selezione è così estrema – il Francesco «trovatore», «poeta della natura», «precursore del sentimentalismo moderno» – che la distanza dal testo medievale è al limite della proiezione senza coincidere pienamente con essa.
In questi casi, la tripartizione non fornisce una classificazione automatica, ma uno strumento euristico che richiede giudizio storico: il criterio rimane la verificabilità documentaria della distanza tra corpus e reinvestimento.
Queste tre modalità non si escludono reciprocamente nella pratica, e la loro distinzione non comporta alcun giudizio sulla sincerità soggettiva dell'attore: essa costituisce una formalizzazione analitica proposta da questo saggio, finalizzata a rendere esplicita e verificabile la distanza tra il corpus originario e la sua riattivazione.
La «tradizione reinvestita» è dunque una categoria analitica dello storico, non una categoria psicologica dell'attore: il criterio di riconoscimento non è l'*intentio auctoris*, ma la distanza strutturale ricostruibile tra significato medievalmente attestato e significato

contemporaneamente attribuito.
Gli strumenti analitici che consentono di operazionalizzare questa categoria provengono da tre tradizioni teoriche complementari. Il primo è la genealogia foucaultiana, che rifiuta le origini pure e le continuità lineari, e indaga come eventi storici vengano frammentati, ricombinati e reinscritti in successive formazioni discorsive. Il concetto di dispositivo risulta particolarmente utile per descrivere la *Laudato si'*: non documento teologico isolato, ma nodo di una rete che mobilita simultaneamente la figura di Francesco, le istituzioni ecclesiastiche, il discorso scientifico sulla crisi climatica e i movimenti ambientalisti globali, producendo effetti che eccedono il piano strettamente dottrinale.
Il secondo strumento è la storia della ricezione jaussiana, in particolare il concetto di orizzonte d'attesa: il sistema di aspettative culturali che un pubblico porta a un testo in un determinato momento storico, condizionandone i significati[45]. Il «Francesco ecologico» di White produce i suoi effetti nel 1967 perché il pubblico porta a quel testo un orizzonte già segnato dall'emergere della questione ambientale; la *Laudato si'* produce effetti qualitativamente diversi nel 2015 perché l'orizzonte è strutturato dall'urgenza sistemica del cambiamento climatico, dalla crisi della governance globale e dall'esaurimento del paradigma tecnocratico: non una semplice continuità, ma un reinvestimento strutturalmente nuovo[46].
Il terzo strumento è la mediologia di Régis Debray, assunta qui in senso euristico, nella misura in cui introduce la dimensione delle infrastrutture istituzionali della trasmissione, distinguendo tra «comunicazione», diffusione sincronica – e «trasmissione» – trasporto diacronico che implica necessariamente una trasformazione del messaggio[47]. Applicata al caso bonaventuriano, questa prospettiva consente di leggere la *Legenda Maior* non solo come testo, ma come operazione istituzionale[48]: l'Ordine seleziona la versione del corpus che ne garantisce la coesione e la legittimazione, e il decreto del 1266 ne sancisce il monopolio. Sul versante contemporaneo, essa aiuta a comprendere la diffusione della *Laudato si'* anche in relazione al vettore istituzionale – il magistero pontificio – che ne amplifica la portata.
Ciascuno di questi livelli è analiticamente autonomo e metodologicamente irriducibile agli altri; proprio per questo la loro integrazione non produce una sintesi eclettica, ma una griglia tridimensionale nella quale la «tradizione reinvestita» può essere analizzata insieme come formazione discorsiva, evento di ricezione e operazione istituzionale.
Una riflessione sui limiti operativi della categoria si impone prima di procedere alla sua applicazione. La «tradizione reinvestita» non descrive qualsiasi forma di riferimento al passato: esistono condizioni di non-applicabilità che è necessario esplicitare, e condizioni alle quali la categoria potrebbe essere confutata. Quanto alle prime, la categoria presuppone in primo luogo l'esistenza di un corpus storicamente resistente: laddove il passato invocato è esso stesso una costruzione recente, priva di spessore filologico, non vi è

corpus che offra resistenza né distanza misurabile; si è di fronte a proiezione pura, non a reinvestimento. In secondo luogo, la categoria presuppone che la selezione sia ricostruibile attraverso l'analisi comparata del corpus e del reinvestimento: quando la catena documentaria è interrotta o il corpus originario è accessibile solo in forma frammentaria, l'analisi può operare soltanto con gradi di certezza decrescenti. In terzo luogo, essa si distingue dalla semplice trasmissione rituale, perché richiede che la selezione risponda a un'urgenza del presente documentabile indipendentemente dalla selezione stessa.
Quanto alla confutabilità, la categoria non è un postulato metafisico: la si potrebbe contestare dimostrando che un caso di apparente reinvestimento non comporti alcuna selezione misurabile rispetto al corpus, ovvero che la relazione tra urgenza del presente e selezione del corpus sia accidentale e non ricostruibile documentariamente. Il rischio principale non è dunque la confutazione di principio, ma la circolarità applicativa: il ricercatore che identifichi l'urgenza *post hoc* a partire dalla selezione rischia di rendere la categoria tautologica.
Il rimedio è procedurale, l'urgenza deve essere documentata autonomamente attraverso fonti indipendenti, prima che la selezione del corpus ne venga analizzata come risposta. Esplicitare questi limiti non indebolisce la categoria, ma ne precisa lo statuto epistemologico e la distingue da un'ermeneutica circolare che sarebbe altrimenti difficile escludere.

Papa Francesco e l'ecologia integrale: analisi di una tradizione reinvestita
Il magistero di Jorge Mario Bergoglio costituisce uno dei casi più rilevanti di riattivazione contemporanea della tradizione francescana. In esso, il riferimento a Francesco d'Assisi non assume la forma di una continuità lineare, ma di un reinvestimento selettivo che trasforma elementi del corpus medievale in dispositivi interpretativi della crisi contemporanea. La categoria di «tradizione reinvestita» consente di analizzare questa operazione distinguendone i meccanismi e i limiti.
La scelta del nome «Francesco» nel 2013 rappresenta un atto performativo ad alta densità simbolica[49].
In nessun pontificato precedente quel nome era stato assunto: il peso dell'eredità francescana – la carica eversiva nei confronti della gerarchia, la minorità come postura difficilmente conciliabile con il soglio pontificio – può contribuire a spiegare la sua lunga indisponibilità simbolica al vertice della Chiesa romana. Assumendolo, Bergoglio seleziona fin dall'inizio tre assi del corpus francescano, esplicitati nelle parole ai giornalisti del 16 marzo 2013: povertà, pace, rapporto con il creato[50].
Si tratta di una selezione legittima: gli elementi mobilitati sono pienamente attestati nelle fonti, mentre risultano marginalizzati aspetti meno compatibili con l'orizzonte contemporaneo – la ricerca del martirio, tema peraltro discusso nella storiografia recente

quanto alle sue effettive modalità e intenzioni, la tensione escatologica, l'ascetismo radicale, che risulta tuttavia concretamente regolato da alcuni episodi biografici e da precise norme della Regola. La scelta del nome funziona, in senso jaussiano, come attivazione di un orizzonte d'attesa, essa orienta il pontificato verso una direzione programmatica e iscrive l'azione pastorale di Bergoglio in una genealogia simbolica precisa prima ancora che qualunque documento venga promulgato[51]. La *Laudato si'* (2015) costituisce la formulazione più compiuta di questa operazione.
Il richiamo iniziale al *Cantico* – citato in volgare umbro senza traduzione né mediazione – contribuisce a definire, in termini foucaultiani, il campo discorsivo in cui il testo intende operare. Francesco d'Assisi viene presentato ai nn. 10-12 come modello di «ecologia integrale, vissuta con gioia e autenticità»[52]. Il corpus mobilitato è selettivo: il *Cantico* come espressione di fraternità cosmica, la minorità come paradigma non dominativo, la figura agiografica come armonia tra Dio, umanità e natura.
Come ha evidenziato Markus Vogt a questa matrice francescana si affianca la tradizione tomista come polo intellettuale-contemplativo: Francesco rappresenta l'atteggiamento di stupore e fratellanza verso le creature, Tommaso d'Aquino fornisce il fondamento razionale dell'ordine della creazione[53].
Questa selezione è accompagnata da una riformulazione semantica. Come si è già argomentato, la relazione con le creature è nel *Cantico* strutturalmente teocentrica: esse non sono lodate per sé stesse, ma convocate come ministri della lode al Creatore, e il loro significato si esaurisce nell'*itinerarium mentis in Deum*[54]. Nell'enciclica, tale dinamica viene reinterpretata come fondamento di una «comunione universale» in cui l'essere umano riconosce i «legami invisibili» che lo uniscono a tutti gli esseri (LS 92)[55]. Si tratta di una selezione legittima con riformulazione, non priva di tensioni: il testo viene tradotto in un orizzonte applicativo radicalmente diverso da quello medievale, ma conserva un ancoraggio riconoscibile ad alcuni elementi documentariamente attestati.
È tuttavia necessario precisare che questa operazione non esaurisce le possibilità interpretative del corpus francescano. Letture più filologicamente restrittive tenderebbero a enfatizzare la distanza tra la cosmologia medievale e l'orizzonte etico contemporaneo, ridimensionando la continuità implicita nella proposta bergogliana[56]. La «tradizione reinvestita» non elimina questa tensione, ma la rende analizzabile.
Il paradigma dell'ecologia integrale si articola su tre assi, ciascuno dei quali trova un punto di appoggio nel corpus francescano e viene riformulato in chiave sistemica. Il primo è il rifiuto di quello che l'enciclica definisce «antropocentrismo dispotico» (LS 67-69): la minorità francescana – il frate non si pone «sopra le creature, ma insieme a esse» – diventa critica dell'esegesi distorta del «dominare la terra» biblico. Il secondo è l'integrazione strutturale tra giustizia sociale e ambientale: la scelta evangelica della povertà e la prossimità ai lebbrosi si traducono in attenzione agli ultimi della terra nell'orizzonte globale

(LS 48-52). Il terzo è una concezione relazionale della dignità umana, la cosmologia di Bonaventura – le creature come *vestigia* della presenza divina, «linguaggio dell'amore di Dio» – viene reinterpretata come responsabilità verso il creato e custodia intergenerazionale[57]. L'ecologia integrale è dunque un ibrido concettuale: cuore teologico e mistico medievale, impianto analitico e sistemico propriamente contemporaneo. È questo ibrido che la categoria di «tradizione reinvestita» intende descrivere: non derivazione lineare, ma riformulazione creativa a partire da un corpus autentico.
Il confronto con diagnosi alternative evidenzia il carattere specifico di questa operazione. Jason W. Moore, proponendo il termine «Capitalocene» in sostituzione di «Antropocene», sposta la responsabilità dalla specie umana in astratto a uno specifico modo di organizzare il rapporto tra capitalismo e natura, il problema non è anzitutto antropologico ma strutturale, e la risposta non può essere soltanto morale[58]. La *Laudato si'*, pur condividendo la critica al capitalismo finanziario e alla «cultura dello scarto», si distingue su questo punto: per l'enciclica, la crisi è insieme sociale, culturale e spirituale, e la «conversione ecologica» ne costituisce la condizione soggettiva imprescindibile[59]. Questa differenza è leggibile come effetto strutturale del corpus mobilitato: una matrice medievale che privilegia la disposizione interiore del soggetto tende a produrre, nel reinvestimento, un'antropologia della cura che mantiene questa priorità anche quando si confronta con problemi di natura sistemica. La categoria non stabilisce quale diagnosi sia più adeguata alla crisi: descrive perché esse siano strutturalmente diverse.
Fratelli tutti (2020), promulgata il 3 ottobre – vigilia della festa di Francesco d'Assisi – estende questa logica al piano delle relazioni umane globali[60]. Se la *Laudato si'* declinava l'ispirazione francescana sul versante della casa comune, *Fratelli tutti* ne rappresenta il secondo tempo: sposta l'asse semantico dalla natura alla fraternità come principio di organizzazione politica.
I due documenti possono essere letti come un dittico strutturale che articola, insieme, cura della natura, giustizia sociale e fraternità universale.
Il corpus francescano viene nuovamente selezionato attraverso tre profili: il Francesco che si reca dal sultano Malik al-Kamil in Egitto nel 1219 come paradigma dell'incontro (FT 3-4); il Francesco che abbraccia il lebbroso come gesto di rovesciamento delle gerarchie sociali (FT 98); il Francesco del *Cantico* come testimone di una fraternità che abbraccia ogni essere umano senza esclusione.
Il caso dell'incontro con il sultano merita una precisazione analitica. Le fonti medievali – Tommaso da Celano, la *Legenda Maior* di Bonaventura e, sul versante storiografico, l'analisi di John V. Tolan – opera che ha suscitato un ampio dibattito critico, descrivono un intento missionario orientato alla conversione, non un dialogo interreligioso nel senso che le categorie contemporanee del pluralismo religioso attribuiscono al termine[61]. La rilettura di questo episodio come modello di incontro pacifico tra culture e fedi diverse è peraltro ben

precedente al magistero bergogliano, consolidandosi progressivamente nella seconda metà del Novecento e trovando espressioni significative già prima della *Fratelli tutti*[62]. La rilettura dialogica dell'episodio comporta dunque una torsione interpretativa riconoscibile, non arbitraria: il gesto di Francesco di avvicinarsi ai «saraceni» è documentalmente attestato e segna una rottura rispetto alle logiche della crociata, ma è solo parzialmente sostenuto dal contesto originario nella sua dimensione intenzionale. L'urgenza contingente cui risponde questo reinvestimento è quella del 2020: la convergenza tra crisi sanitaria globale, erosione del multilateralismo e avanzata dei populismi nazionalisti rende urgente un paradigma di fraternità universale fondato su un'autorità simbolica sottratta alle categorie della sovranità statale e dell'identità nazionale.
La mobilità nella selezione dei profili francescani tra i due documenti – il compositore del *Cantico* nella *Laudato si'*, il pellegrino in Egitto e il penitente che abbraccia il lebbroso in *Fratelli tutti* – è una proprietà strutturale del dispositivo bergogliano: la stessa macchina istituzionale sa modulare l'angolazione in funzione delle urgenze successive, attingendo a profili diversi di uno stesso corpus denso e stratificato. La potenza mediologica del vettore – il magistero pontificio, con la sua diffusione in oltre centotrenta paesi e la sua capacità di canonizzazione simbolica – garantisce che questa versione del corpus si affermi tra le riattivazioni concorrenti: l'ampia diffusione ecumenica e laica della *Laudato si'* non si spiega soltanto con la qualità del testo, ma con la coincidenza tra il suo orizzonte d'attesa e quello del pubblico globale del 2015[63].
Il magistero di papa Francesco si colloca dunque nell'intervallo definito dalla categoria: combina selezione legittima e riformulazione, con occasionali torsioni interpretative – il caso del 1219 è il più documentabile. La sua efficacia non deriva da una fedeltà lineare al corpus medievale, ma dalla capacità di mobilitarne elementi riconoscibili in risposta a urgenze globali. In questo senso, esso rappresenta non una continuazione del francescanesimo delle origini, ma una sua riattivazione storicamente situata e, come tale, analiticamente leggibile e storiograficamente produttiva.

Il campo conteso: pluralismo interpretativo e struttura della tradizione reinvestita
Il pluralismo interpretativo che circonda la figura di Francesco d'Assisi non costituisce una dispersione ermeneutica accidentale, ma l'effetto strutturale del rapporto tra un corpus storicamente resistente e urgenze del presente storicamente situate[64]. Mappare questo pluralismo non è dunque un esercizio descrittivo, è la verifica empirica della categoria proposta.
La perdita di cogenza della trasmissione istituzionale – diagnosticata da Hervieu-Léger come tratto strutturale della modernità religiosa – trasforma il patrimonio simbolico in una riserva accessibile a molteplici attori, che lo riattivano secondo logiche selettive senza un'autorità regolativa unitaria[65].

La prospettiva adottata in questa sezione è tuttavia metodologicamente distinta dalla precedente: mentre la ricostruzione diacronica ha analizzato le singole riattivazioni come tappe successive di un processo storico, ciascuna generata dalla propria urgenza e dal proprio contesto documentario, l'analisi che segue le considera come posizioni sincronicamente coesistenti in un campo competitivo, dove ciascuna si definisce non soltanto in relazione al corpus medievale, ma anche in rapporto alle altre, e dove la capacità di circolazione di un reinvestimento dipende non soltanto dalla sua coerenza interna, ma dalla sua posizione nel campo. Questa distinzione di prospettiva è analitica, non cronologica: le stesse riattivazioni già esaminate sono qui rilette come posizioni strutturali, non come momenti storici sequenziali.
Le principali linee interpretative individuate – ecologica, sociale, spirituale, politico-identitaria – si configurano come tipi di selezione del corpus: ciascuna privilegia un sottoinsieme di elementi autenticamente presenti nel testo, lo riarticola in risposta a un'urgenza specifica e produce effetti di senso che eccedono il contesto originario senza essere del tutto estranei a esso[66].
La regolarità nei meccanismi, più della varietà dei contenuti, costituisce l'oggetto proprio dell'analisi: la selezione privilegia sistematicamente gli elementi compatibili con l'urgenza del presente; il silenziamento riguarda le dimensioni meno traducibili in categorie contemporanee; la riformulazione semantica consente al corpus di operare come risorsa normativa nel presente.
In questo quadro, il corpus francescano non si configura né come origine stabile di significato né come semplice pretesto retorico, ma come campo di possibilità strutturato, esso resiste, orienta e al tempo stesso consente trasformazioni. La sua polisemia non è illimitata, esistono letture che il testo non può sostenere senza dissolversi, ma è sufficientemente ampia da rendere possibili riattivazioni profondamente divergenti a partire dagli stessi elementi documentari[67]. La «predica agli uccelli» può essere letta come momento dell'*itinerarium mentis in Deum*, come anticipazione di una relazione non dominativa con il vivente o come prova di una sacralità immanente della natura: tre operazioni che si appoggiano sullo stesso episodio agiografico e producono reinvestimenti strutturalmente diversi[68].
Questa polisemia non è accidentale: è il prodotto della stessa incompiutezza che Francesco lasciò intenzionalmente aperta nel corpus delle sue opere e nei racconti dei testimoni diretti – non nel Testamento, che non contiene alcun riferimento esplicito alle creature e al creato, ma nelle fonti biografiche e agiografiche che ne trasmettono la figura – consapevole che ogni sistemazione definitiva avrebbe tradito la radicalità della sua scelta.
Le diverse riattivazioni possono essere collocate lungo un continuum che va da selezioni compatibili con la struttura del corpus fino a operazioni che richiedono torsioni semantiche progressivamente più marcate. Al primo estremo si situano le riattivazioni che selezionano

elementi documentalmente centrali senza forzarne il significato: l'operazione bergogliana si colloca in questo intervallo per la maggior parte dei suoi movimenti, con l'eccezione parziale del profilo dialogico del 1219 già discussa nel §4. Al centro del continuum si collocano le riattivazioni che richiedono torsioni misurabili rispetto al corpus: la linea aperta da Boff e proseguita da alcuni indirizzi degli studi di *religion and ecology* trasla la struttura teologica verticale del rapporto francescano con il creato in una prospettiva cosmica che mette sistematicamente tra parentesi il contesto teologico-dogmatico in funzione di un'etica interreligiosa accessibile al di fuori dell'orizzonte confessionale[69]. Quel che nel campo sincronico distingue questa posizione da quella bergogliana non è la maggiore o minore plausibilità filologica, ma la diversa infrastruttura istituzionale di trasmissione: la *Laudato si'* ha raggiunto una diffusione globale che nessuna opera della teologia della liberazione ha conseguito non perché sia più fedele al corpus medievale, ma perché è trasmessa da un'istituzione dotata di una capacità di canonizzazione simbolica senza equivalenti nel campo[70]. All'estremo opposto del continuum si collocano le riattivazioni in cui il corpus è invocato nominalmente ma i suoi elementi costitutivi sono così sistematicamente eclissati da rendere il riferimento al Francesco storico sostituibile con qualsiasi altra figura di «amico della natura»: appropriazioni in cui il teocentrismo relazionale francescano si dissolve in ontologie biocentriche estranee al corpus originario, e che rappresentano casi paradigmatici di proiezione nel senso tecnico elaborato nel §3.

La critica tradizionalista al magistero bergogliano offre un corollario esplicativo. Essa muove da un argomento filologicamente fondato, il Francesco ecumenico e dialogante della *Laudato si'* è il risultato di una selezione interpretativa, ma il proprio reinvestimento alternativo opera con gli stessi meccanismi che intende denunciare: privilegia i passi del *Testamento* sul rispetto dovuto ai sacerdoti e ai teologi e il riferimento conclusivo al cardinale protettore come figura di mediazione istituzionale, nonché la dimensione penitenziale delle origini, eclissando gli elementi universalistici – la fraternità cosmica del *Cantico*, il Francesco «che andava per il mondo» – documentalmente presenti con pari rilievo. Applicando la categoria alla propria lettura, questa critica rivela involontariamente che ogni reinvestimento è strutturalmente selettivo: non è possibile opporsi a una «tradizione reinvestita» con qualcosa di diverso da un'altra «tradizione reinvestita». Sul piano del campo sincronico, questa posizione occupa uno spazio simmetrico a quello bergogliano rispetto al corpus, ma dispone di una forza istituzionale di trasmissione incomparabilmente inferiore: è il vettore – più della plausibilità filologica – a determinare quale versione del corpus prevalga nel dibattito pubblico.

La posizione della storiografia accademica nel campo è distinta da tutte le precedenti. Studiosi come Manselli, Merlo, Miccoli, Frugoni e Vauchez non producono una riattivazione normativa, ma il parametro filologico rispetto a cui ogni selezione può essere misurata. Non rivendicano una versione del corpus come definitiva, ma restituiscono il Francesco storico

alla complessità del suo contesto medievale, rendendo espliciti i meccanismi con cui ciascuna riattivazione opera. Il loro lavoro costituisce la condizione epistemologica della categoria proposta: senza la resistenza del corpus filologicamente restituito, la scala di valutazione perderebbe il proprio fondamento. La loro autorità è tuttavia circoscritta ai circuiti disciplinari: produce il parametro del giudizio, ma non ha la forza di determinare quale versione del corpus prevalga nel dibattito pubblico.
Il pluralismo interpretativo non rappresenta dunque un ostacolo alla ricostruzione storica, ma il fenomeno stesso che richiede spiegazione. La figura di Francesco d'Assisi non è semplicemente oggetto di interpretazioni successive: è un dispositivo dinamico attraverso cui contesti diversi rielaborano il proprio rapporto con il passato. Che attori così eterogenei – papi, teologi della liberazione, comunità tradizionaliste, storici accademici, movimenti ecologisti – convergano sul medesimo corpus per reinvestimenti radicalmente divergenti non è la prova dell'arbitrarietà interpretativa: costituisce piuttosto una verifica significativa della categoria proposta, e al tempo stesso il limite che essa riconosce a sé stessa. La «tradizione reinvestita» descrive un meccanismo; non esaurisce la complessità dei testi né la singolarità storica di ciascun reinvestimento.

Conclusioni

L'analisi condotta in questo contributo ha permesso di rispondere a una domanda che la sola osservazione della plasticità simbolica di Francesco d'Assisi non è in grado di formulare: non soltanto che la sua figura si presta a riattivazioni radicalmente divergenti, ma come ciascuna di esse opera, attraverso quali meccanismi di selezione e silenziamento, e con quale rapporto misurabile con il corpus medievale[71]. Come hanno mostrato, tra gli altri, Grado Giovanni Merlo e Fulvio De Giorgi, la proliferazione dei profili ideologici – dei «Franceschi» – dal «san Francesco rosso» al «san Francesco nero», dal «san Francesco verde» al Francesco della liberazione – rischia, se non adeguatamente problematizzata, di produrre un'indistinzione in cui le differenze storiche si annullano[72].
La categoria di «tradizione reinvestita» consente di articolare questa complessità attraverso un criterio esplicito: laddove la selezione si appoggia su elementi documentalmente presenti nel corpus e la distanza dal testo medievale è ricostruibile, si è di fronte a un reinvestimento; laddove il corpus non offre appigli di alcun genere e il riferimento alla figura è puramente nominale, si è di fronte a una proiezione o a una «tradizione inventata» nel senso tecnico hobsbawmiano. La distinzione non semplifica la complessità dei casi storici: la rende analizzabile.
Il pluralismo interpretativo che ne deriva – lungi dal costituire una dispersione ermeneutica – rappresenta il luogo stesso in cui questo processo diventa osservabile.
La «tradizione reinvestita» è lo strumento che consente di rispondere a questa domanda: non soltanto descrivendo le operazioni selettive, ma classificandole – attraverso la

distinzione tra selezione legittima, interpretazione forzata e proiezione – valutandone la distanza dal corpus con criteri espliciti e verificabili sul piano documentario.
La «tradizione reinvestita» funziona solo perché il corpus storico che riattiva è reale e resistente: questa è la proposizione teorica più stringente che l'analisi consente di formulare.
Il «Francesco ecologico» è simbolicamente efficace non malgrado il Francesco medievale, ma grazie a lui: è la sua autenticità documentata – la sua voce nel *Cantico di frate Sole* e negli scritti normativi, trasmessa attraverso le fonti biografiche di Tommaso da Celano e la *Legenda Maior* di Bonaventura – a conferire alle riattivazioni quell'autorità che nessuna invenzione potrebbe produrre. Quando le riattivazioni forzano i testi oltre ciò che possono sostenere – come nell'appropriazione di Francesco da parte delle correnti di eco-spiritualità classificate nel §5 come il caso più prossimo alla proiezione – tendono a perdere quella specifica forma di autorità fondata sul riferimento al corpus storico.
Il limite filologico non è un ostacolo alla produttività simbolica: ne è la condizione. La distanza controllata dal corpus originario genera autorità perché segnala che l'operazione di reinvestimento si misura con qualcosa di realmente altro da sé, qualcosa che offre resistenza e pone limiti: è questa resistenza oggettiva – documentabile, verificabile, contestabile – a distinguere la «tradizione reinvestita» dalla semplice proiezione ideologica e a conferirle la sua forza argomentativa specifica nel dibattito pubblico e accademico[73].
Le diverse riattivazioni si distribuiscono lungo un continuum che va da forme compatibili con la struttura del corpus a usi progressivamente più distanti, fino a casi in cui il riferimento alla tradizione assume una funzione prevalentemente simbolica. Il magistero di papa Francesco rappresenta uno dei casi più sistematici e influenti di tale dinamica nel contesto contemporaneo: combinando selezione legittima e riformulazione semantica, esso trasforma elementi autentici del corpus medievale in dispositivi interpretativi della crisi ecologica globale, con un'efficacia di circolazione garantita dalla potenza istituzionale del vettore pontificio[74]. Le asimmetrie istituzionali, accanto alla maggiore o minore plausibilità filologica, contribuiscono in modo decisivo a determinare quale versione del corpus si affermi nel campo competitivo della memoria: la sopravvivenza differenziale delle riattivazioni non dipende dalla loro fedeltà al corpus originario, ma dalla forza delle strutture che le trasmettono[75].
La categoria di «tradizione reinvestita», validata sul caso francescano, si configura come uno strumento analitico trasferibile ad altri processi di riattivazione nella storia intellettuale occidentale. I casi di Tommaso d'Aquino – reinvestito dal neotomismo di Leone XIII come arsenale filosofico contro la modernità – e di Agostino d'Ippona – selezionato in modo radicalmente divergente da Arendt, Milbank e Taylor in funzione di urgenze politiche e genealogiche incompatibili – mostrano che la struttura logica si ripete su corpora di natura documentaria diversa, con gradi di libertà selettiva differenti ma meccanismi analoghi[76]. In

tutti questi casi, la forza specifica delle riattivazioni dipende dall'autenticità del corpus che le fonda: quando il riferimento non dispone di un corpus resistente, l'operazione tende a spostarsi dal reinvestimento alla proiezione o all'invenzione simbolica.
L'implicazione storiografica più ampia riguarda il ruolo della crisi dell'Antropocene come acceleratore di riattivazioni simboliche religiose. Di fronte all'inadeguatezza del solo paradigma tecnocratico, la cultura contemporanea è sempre più indotta a rivolgersi ai serbatoi della memoria culturale e religiosa in cerca di vocabolari etici e cosmologici alternativi[77]. Marc Bloch ha insegnato che il rapporto tra passato e presente è biunivoco: l'incomprensione del presente nasce dall'ignoranza del passato, ma è altrettanto vano comprendere il passato senza interrogarlo a partire dal presente. Rispondere a queste domande non significa cedere all'illusione che il passato possa essere il rimedio diretto ai mali del presente: il «Francesco ecologico» non è il ritorno a un Medioevo idealizzato, ma il risultato di un'operazione ermeneutica complessa — la «tradizione reinvestita» — in cui il passato viene tradotto, selezionato e riformulato per forgiare un'etica del presente[78].
Una riflessione metodologica conclusiva si impone. La stessa analisi condotta in questo saggio non sfugge alla logica che descrive: anche la storiografia critica compie, rispetto al corpus francescano, una selezione. Il presente contributo privilegia la resistenza filologica come criterio di valutazione e assume la distanza misurabile dal corpus come parametro di giudizio, selezionando dal campo teorico disponibile gli strumenti che rendono visibile questa distanza – la genealogia foucaultiana, la mediologia debrayiana, la storia della ricezione jaussiana – e silenziando quelli che privilegerebbero altri aspetti. Renderlo esplicito non indebolisce la categoria proposta: ne precisa lo statuto. La «tradizione reinvestita» non è uno strumento di demistificazione dall'esterno, ma uno strumento di analisi che opera dall'interno del medesimo campo simbolico che studia, con piena consapevolezza dei propri presupposti e dei propri limiti. È in questa tensione tra continuità e trasformazione che non si gioca soltanto la sopravvivenza del passato, ma la sua capacità di operare come risorsa attiva nella costruzione del presente.

Note

1. Grado Giovanni Merlo, *Frate Francesco,* Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 20-22.
2. *Ivi*, pp.152-153.
3. Cfr. Chiara Frugoni, *Vita di un uomo. Francesco d'Assisi*, Torino, Einaudi, 2014 [1ª ed. 1995], pp. 1-13; G. G. Merlo, *Frate Francesco*, cit., pp. 2-3; André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009, pp. 316-317.

4. Papa Francesco, *Laudato si'*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015; Papa Francesco, *Fratelli tutti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020.
5. Eric Hobsbawm, Terence Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 6-7.
6. Cfr. André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, cit., pp. 360-361.
7. *Compilatio Assisiensis*, edizione critica a cura di Enrico Menestò, con un contributo di Mauro Donnini, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2025, Edizione nazionale delle fonti francescane, 3; Gianfranco Contini, *Letteratura italiana delle origini*, 3ª ed., Firenze, Sansoni, 2003.
8. Cfr. Roger D. Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1988, pp. 118-123.
9. *Fonti francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di Francesco d'Assisi*, a cura di Ernesto Caroli, Padova, Editrici Francescane, 2011 [3ª ed.], pp. 61, 89, 99.
10. Cfr. Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011, pp. 83-85.
11. *Fonti Francescane*, cit., p. 139.
12. *Ibidem*, pp. 594-595.
13. *Ibidem*, p. 470.
14. Cfr. André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire,* cit., pp. 10-11.
15. Cfr. Lynn White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in "Science", 10 marzo 1967, vol. 155, n. 3767, pp. 1203-1207.
16. Cfr. André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire,* cit., pp. 7-8.
17. *Fonti Francescane*, cit., pp. 220-223.
18. *Ibidem.*
19. *Fonti Francescane*, cit., pp. 1705-1717.
20. *Ivi*, p. 222.
21. Le testimonianze dei tre compagni circolano in forma autonoma in due fonti distinte e di rilievo almeno pari alla *Vita secunda*: la *Compilatio Assisiensis*, nota anche come *Leggenda perugina*, e la *Legenda trium sociorum*. Nell'ambito della produzione celaniana, oltre alla *Vita secunda*, va richiamato il *Tractatus de miraculis beati Francisci*, mentre il *De inceptione vel fundamento Ordinis* non può essere attribuito a Tommaso da Celano. Si aggiunga infine la *Vita brevior*, testo celaniano riscoperto e pubblicato da Jacques Dalarun. Cfr. Jacques Dalarun, *Il Cantico di frate Sole. Francesco d'Assisi riconciliato*, Milano, Edizioni

Biblioteca Francescana, 2015; Jacques Dalarun, *Thomas de Celano. La Vie retrouvée de François d'Assise*, Paris, Éditions franciscaines, 2015; Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi* e *Trattato dei miracoli*, in *Fonti francescane. Nuova edizione*, Padova, Editrici Francescane, 2004.

22. G. G. Merlo, *Frate Francesco*, cit., pp. 23-25.
23. *Fonti francescane*, cit., pp. 591-600.
24. Cfr. G. G. Merlo, *Frate Francesco*, cit., pp. 26-27; André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, cit., pp. 258-260.
25. Paul Sabatier, pastore della Chiesa riformata francese, di formazione protestante liberale e vicino agli ambienti dell'esegesi storico-critica, opera nella Francia anticlericale della *fin de siècle*; la ricezione della sua opera si colloca nel clima che precede la crisi modernista, poi formalmente esplosa con il decreto *Lamentabili sane exitu* e l'enciclica *Pascendi dominici gregis* del 1907. La *Vie de S. François d'Assise*, pubblicata nel 1894, fu iscritta all'Indice dei libri proibiti con decreto del 28 luglio 1894. Sabatier curò successivamente l'edizione dello *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima*, da lui attribuito a frate Leone, la cui attribuzione e datazione costituirono uno dei punti centrali della «Questione francescana» novecentesca. Cfr. Paul Sabatier, *Vie de S. François d'Assise*, Paris, Fischbacher, 1894; Id., *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima*, Paris, Fischbacher, 1898; Pietro Messa, *Paul Sabatier e gli studi francescani*, in «Convivium Assisiense», IX, n.s., fasc. 2, 2007, pp. 31-52.
26. Pio XII, *Breve Pontificio con cui il Santo Padre proclama San Francesco d'Assisi e Santa Caterina da Siena Patroni Primari d'Italia*, 18 giugno 1939, https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/briefs/documents/hf_p-xii_brief_19390618_patroni-italia.html (visto il 25 aprile 2026).
27. Benito Mussolini, *Lettera a Domenico Barone*, Roma, 4 ottobre 1926, letta dallo stesso Mussolini in occasione del discorso parlamentare sui Patti Lateranensi e confluita negli *Atti parlamentari, Camera dei deputati*, Legislatura XXVIII, Discussioni, tornata del 13 maggio 1929, pp. 145-146; per la circolazione precedente della formula cfr. Fulvio De Giorgi, *L'altro Francesco dei modernisti*, in *Pensare Francesco. Storia, memoria e uso politico*, a cura di V. De Cesaris, D. Menozzi, A. Possieri, A. Roccucci, Bologna, Il Mulino, 2026, p. 342.
28. *Fonti francescane*, cit., *Regola non bollata*, cap. XVI, p. 61; John V. Tolan, *Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009, pp. 128-130.
29. Leonardo Boff, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Editora Ática, 1995, pp. 248-251.
30. Cfr. Lynn White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in "Science", 10 marzo 1967, vol. 155, n.

3767, pp. 1203-1207.

31. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica, *Inter Sanctos*, Santa Sede, 1979.
32. Cfr. Roger D. Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1988, pp. 3-9.
33. Cfr. Giorgio Agamben, Altissima povertà, cit., pp. 107-109.
34. Cfr. Chiara Frugoni, *Vita di un uomo. Francesco d'Assisi*, cit., pp. 10-12, 133-138.
35. Cfr. Jan Assmann, Religion and cultural memory, Ten studies, Stanford, Stanford University Press, 2006, pp. 81-100.
36. Cfr. Fulvio De Giorgi, *L'altro Francesco dei modernisti*, in *Pensare Francesco. Storia, memoria e uso politico*, a cura di V. De Cesaris, D. Menozzi, A. Possieri, A. Roccucci, Bologna, Il Mulino, 2026, p. 342.
37. Cfr. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, cit., pp. 1-3.
38. La nozione di «tradizione reinvestita» è proposta in questo saggio come categoria analitica dello storico, elaborata in dialogo critico con la teoria della memoria culturale, la genealogia dei discorsi e la riflessione sull'invenzione della tradizione. Cfr. Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997; Eric Hobsbawm, Terence Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, cit.; Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
39. Cfr. Jürgen Habermas, *A Kind of Settlement of Damages (Apologetic Tendencies)*, in "New German Critique", n. 44, primavera-estate 1988, pp. 25-39.
40. *Ibidem,* pp. 30-32.
41. Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2000, pp. 95-105.
42. Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris, La Haye, Mouton Editeur, 1976 ; Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, cit., pp. 124-127.
43. Eric Hobsbawm, Terence Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, cit., pp. 6-8.
44. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, cit., pp. 112-115.
45. Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, "Theory and History of Literature", vol. 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, pp. XII-XX.
46. Cfr. Lynn White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in "Science", 10 marzo 1967, vol. 155, n. 3767, pp. 1203-1207; Papa Francesco, *Laudato si'*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015.
47. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 30-35.
48. *Fonti francescane. Nuova edizione*, cit., Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda maior*, pp. 591-600; G. G.

Merlo, *Frate Francesco*, cit., pp. 115-117.

49. Cfr. Massimo Faggioli, *Pope Francis. Tradition in Transition*, New York, Paulist Press, 2015, pp. 31-36.
50. Cfr. Francesco, *Incontro con i rappresentanti dei media*, 16 marzo 2013, Incontro con i rappresentanti dei media (16 marzo 2013) (visto il 24 aprile 2026).
51. Cfr. Hans Robert Jauss, Toward an Aesthetic of Reception, Theory and History of Literature, cit., pp. 46-49.
52. Papa Francesco, *Laudato si'*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015.
53. Cfr. Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann, Markus Vogt (a cura di), *Religion in the Anthropocene*, Cambridge, The Lutterworth Press, 2018, pp. 250-253.
54. *Fonti francescane. Nuova edizione*, cit., pp. 179-183.
55. Papa Francesco, *Laudato si'*, cit.
56. Cfr. Roger D. Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature. Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*, cit.
57. Papa Francesco, *Laudato si'*, cit., nn. 48-52, 67-69; *Fonti francescane*, cit., Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda maior*, IX, pp. 591-600.
58. Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, London-New York, Verso, 2015, pp. 193-200.
59. Papa Francesco, *Laudato si'*, cit., nn. 202-221, spec. 216-221, sulla «conversione ecologica».
60. Papa Francesco, *Fratelli tutti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020.
61. Cfr. *Fonti francescane*, cit., Tommaso da Celano, *Vita prima*, pp. 241-250; Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda maior*, IX, pp. 591-600; John V. Tolan, *Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 294-303.
62. Il momento più emblematico di questa catena ricettiva precedente a Bergoglio è l'Incontro interreligioso sulla fraternità umana di Abu Dhabi, culminato il 4 febbraio 2019 nella firma del Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune da parte di papa Francesco e del Grande Imam di al-Azhar, Ahmad al-Tayyib. La *Fratelli tutti* (2020) si inserisce esplicitamente in questa genealogia, citando il Documento di Abu Dhabi ai nn. 5 e 285. Per il dibattito storiografico sull'episodio del 1219 cfr. J. V. Tolan, *Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford, Oxford University Press, 2009, e i successivi interventi critici che ne hanno discusso le interpretazioni.
63. Il dato degli oltre 130 paesi è qui utilizzato come soglia indicativa della diffusione internazionale delle iniziative ispirate alla *Laudato si'*. Tale stima risulta oggi confermata e superata dai dati della *Laudato Si' Action Platform*, che dichiara il coinvolgimento di 4.904 istituzioni in 150 paesi, con una platea stimata di circa 20 milioni di persone, cfr. *Laudato Si' Action Platform*, "Our Impact"; Dicastero per il Servizio dello

Sviluppo Umano Integrale, *Laudato Si' Action Platform,* Laudato Si' Action

64. Cfr. Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*, Stanford, Stanford University Press, 2006, pp. 31-45.
65. Cfr. Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, cit., pp. 158-162.
66. Cfr. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, cit., pp. 57-60.
67. Cfr. André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, cit., pp. 7-11; G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Francescane, 2003.
68. Per la predica agli uccelli come episodio agiografico ad alta produttività simbolica, cfr. *Fonti francescane*, cit., Tommaso da Celano, *Vita prima*, XXI, 58; Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda maior*, XII, 3; Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993.
69. Cfr. Leonardo Boff, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Editora Ática, 1995, pp. 245-264.
70. Cfr. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, cit., pp. 193-200.
71. André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, cit., pp. 7-8.
72. Cfr. G. G. Merlo, *Frate Francesco*, cit., pp. 20-22; cfr., Fulvio De Giorgi, *L'altro Francesco dei modernisti*, in *Pensare Francesco. Storia, memoria e uso politico*, a cura di V. De Cesaris, D. Menozzi, A. Possieri, A. Roccucci, Bologna, Il Mulino, 2026, p. 342.
73. G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo,* Padova, EFR – Editrici Francescane, 2003, pp. 31-33.
74. Cfr. Papa Francesco, *Laudato si'*, cit.; Papa Francesco, *Fratelli tutti*, cit.
75. Cfr. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, cit., pp. 193-200.
76. Cfr. Leone XIII, *Aeterni Patris*, 4 agosto 1879, in "Acta Sanctae Sedis", vol. XII, 1879, pp. 97-115; Gerald A. McCool S.J., *Catholic Theology in the Nineteenth Century. The Quest for a Unitary Method*, New York, The Seabury Press, 1977; Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007; John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2ª ed., Malden, MA, Blackwell Publishing, 2006, pp. 140-158.
77. Cfr. Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2021, pp. 133-152.
78. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, éd. par Lucien Febvre, Paris, Armand Colin, 1949, pp. 60-67.