

# L'ECOLOGIA: UNA QUESTIONE COSMOLOGICA E TEOLOGICA

*Ecology: a Cosmological and Theological Issue*

LUCA VALERA\*

**RIASSUNTO:** Il presente lavoro offre un'interpretazione della crisi ecologica attuale come una questione eminentemente cosmologica e teologica, ancor prima che etica o tecnica. A partire dall'analisi dei principali paradigmi filosofico-religiosi soggiacenti alla cosmologia ecologica – ossia: panteismo, panenteismo e teismo – il saggio mostra come ciascuno di questi offra un fondamento possibile al valore intrinseco della natura e un'ermeneutica peculiare del rapporto fra essere umano e cosmo. In tale prospettiva, la tradizione cristiana e il paradigma della custodia (Stewardship) convergono nell'ecologia integrale, che evidenzia l'intima correlazione fra crisi ambientale e crisi antropologica. L'articolo propone, dunque, una riformulazione critica del ruolo dell'uomo all'interno dell'ordine cosmico.

**PAROLE CHIAVE:** Cosmologia, Valore intrinseco, Panteismo, Stewardship, Ecologia integrale.

**ABSTRACT:** This article offers an interpretation of the current ecological crisis as an eminently cosmological and theological issue, prior to being an ethical or technical one. Through an analysis of the main philosophical-religious paradigms underlying ecological cosmology—namely pantheism, panentheism, and theism—the study shows how each of these provides a possible foundation for the intrinsic value of nature and a distinctive hermeneutics of the relationship between human beings and the cosmos. From this perspective, the Christian tradition and the paradigm of stewardship converge in integral ecology, which highlights the close correlation between environmental crisis and anthropological crisis. The article thus proposes a critical reformulation of the role of humanity within the cosmic order.

**KEYWORDS:** Cosmology, Intrinsic Value, Pantheism, Stewardship, Integral Ecology.

ANNALES THEOLOGICI I (2026), VOL. 40, 137-152

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH401202610

\* Università di Valladolid, Spagna. Orcid: 0000-0002-1693-396X

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Etica e religione: il sacro e la natura*. III. *Quale cosmologia per l'ecologia?* IV. *Custodia ed ecologia integrale*. V. *Conclusioni*.

## I. INTRODUZIONE

La questione ecologica contemporanea non può più essere ridotta a un mero problema tecnico o di gestione delle risorse naturali. Essa implica una riflessione più profonda, che ha a che fare con la struttura stessa del cosmo e il senso del rapporto tra l'essere umano e la natura.<sup>1</sup> Questa è l'ipotesi di partenza del mio articolo. A mio modo di vedere, la crisi ecologica è, innanzitutto, una questione ontologica e cosmologica, e persino religiosa, ancor prima che etica.<sup>2</sup> Ciò significa che le risposte che, come umanità, tentiamo di dare a tale crisi non possono limitarsi a strategie di mitigazione o adattamento, ma devono interrogare il nostro modo di concepire il mondo, il posto dell'uomo in esso e la sua forma di abitarlo.<sup>3</sup> Di fatto, le domande ultime concernenti l'ecologia sono, a mio avviso: qual è la struttura del cosmo? Qual è la relazione tra il tutto (il cosmo, o la biosfera) e la parte (l'essere umano, ad esempio)? Tali domande precedono concettualmente e logicamente – anche se, molto spesso, non lo fanno cronologicamente – le domande “classiche” dell'etica ambientale (ossia: qual è il valore di questo essere vivente? Possiamo cambiare questo ecosistema? Dobbiamo proteggere questa specie?). Si tratta – lo ripeto, affinché sia chiaro il concetto – di questioni cosmo-

<sup>1</sup> Ho cercato di affrontare questo tema in altri articoli. Per questo motivo, rimando a: L. VALERA, *Earth Stewardship: Oikophilia and Philanthropy*, «Salmanticensis» 72/1 (2025) 127-147; *Más que una ética ambiental: El esfuerzo de Næss para salvar nuestras experiencias espontáneas*, «Veritas. Revista de filosofía y teología» 58 (2024) 199-214; *Loving God, Loving Nature? Intrinsic Values, Stewardship, and Reverence for Nature*, «Revista de Filosofía Aurora» 36 (2024) e202430731, doi: 10.1590/2965-1557.036.e202430731; *El retorno de la naturaleza: la ética ambiental y la cuestión antropológica contemporánea*, «Trans/Form/Ação» 43/2 (2020) 171-187. A. MARCOS, L. VALERA, *De la ética ambiental a la ecología humana. Un cambio necesario*, «Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica» 78/298 (2022) 785-800; L. VALERA, Y. LEAL, G. VIDAL, *Beyond Application. The Case of Environmental Ethics*, «Tópicos» 60 (2021) 437-459.

<sup>2</sup> Si veda, per esempio, in merito a questo tema: L. VALERA, *La dimensión religiosa de la ecología: la Ecología Profunda como paradigma*, «Teología y Vida» 58/4 (2017) 399-419.

<sup>3</sup> Ho sostenuto questa tesi nel testo: L. VALERA, *Ecología umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma 2013.

logiche e teologiche.<sup>4</sup> In questo senso, il discorso etico-ambientale si è frequentemente intrecciato con quello religioso in un senso ampio, tanto nella dimensione attivista quanto in quella accademico-scientifica. D'altra parte, la combinazione tra il mondo dei valori (l'etica) e quello del sacro (la religione) ha conferito al discorso ambientale una doppia forza: da un lato, una valenza normativa; dall'altro, una capacità di motivare profondamente l'agire umano.

Il fatto che l'ecologia abbia invaso l'ambito del religioso risulta ben chiaro fin dalle sue origini. Difatti, uno dei testi scientifici più celebri nell'ambito della riflessione ecologica (*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*) è proprio uno scritto che evidenzia come la crisi ambientale sia, in ultima istanza, una questione religiosa. Nel 1967, infatti, Lynn White Jr. sostenne che la radice della crisi ecologica risiedeva nella visione antropocentrica della tradizione occidentale, fortemente influenzata dal Cristianesimo. Secondo White, «l'uomo e la natura sono due cose distinte, e l'uomo è il dominatore».<sup>5</sup> Questa impostazione avrebbe legittimato lo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali, riducendo la natura a mero strumento per il soddisfacimento dei bisogni umani. White osserva che, sin dal racconto della *Genesi*, il Cristianesimo avrebbe ridotto gli altri esseri viventi a meri strumenti per il soddisfacimento degli scopi umani. Così come afferma Palmer, in modo provocatorio: «La custodia del mondo naturale, sia in ambito cristiano che non cristiano, rimane profondamente antropocentrica e non ecologica, legittimando e incoraggiando un uso crescente del mondo naturale da parte dell'essere umano».<sup>6</sup> La critica principale si rivolge, dunque, all'atteggiamento cristiano di dominio sulle altre specie, giustificato da una «desacralizzazione e successivo sfruttamento»<sup>7</sup> del mondo naturale. Questo approccio deriverebbe, secondo Lynn White Jr., da una posizione di potere e di trascendenza che l'essere umano rivendica sull'ambiente, fondata su un marcato antropocentrismo.

<sup>4</sup> Tale questione è il centro speculativo del libro: L. VALERA (ed.), *Pantheism and Ecology. Philosophical, Cosmological, and Theological Reflections*, Springer, Cham 2023.

<sup>5</sup> L. WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, «Science» 155 (1967) 1205.

<sup>6</sup> C. PALMER, *Stewardship: A Case Study in Environmental Ethics*, in R.J. BERRY (ed.), *Environmental Stewardship: Critical Perspectives, Past and Present*, T&T, London 2006, 63-75.

<sup>7</sup> C. DEANE-DRUMMOND, *Eco-theology*, Saint Mary's Press, Darton 2008, 82.

Tuttavia, come osserva Deane-Drummond, tale prospettiva risulta più affine al pensiero baconiano che non alla tradizione cristiana, e dunque la critica al Cristianesimo risulterebbe teoreticamente infondata.<sup>8</sup> Quando White afferma «per un cristiano un albero non può essere più di un fatto fisico. L'intero concetto di bosco sacro è estraneo al Cristianesimo e all'etica dell'Occidente»,<sup>9</sup> egli si sta riferendo in realtà a una visione occidentale di stampo utilitaristico, materialista e riduzionista. È importante rilevare che l'approccio cristiano alla natura non può essere definito antropocentrico, dal momento che l'essere umano non è il centro del creato. L'approccio corretto sarebbe piuttosto teocentrico, in quanto Dio è il punto focale (come origine e meta) dell'intera creazione.<sup>10</sup> In questa direzione, l'esempio di san Francesco d'Assisi risulta emblematico: «San Francesco sottolineava che la natura, in quanto creazione di Dio, è un luogo in cui l'uomo può avvicinarsi a Dio».<sup>11</sup> La natura, dunque, sarebbe il luogo di incontro – e non di dominio – per l'essere umano con Dio, una “sorella” che ha la capacità di avvicinare a Dio.

Seguendo, così, l'intuizione principale di White, si potrebbe affermare che – all'interno della tradizione occidentale – si stia assistendo a una demoralizzazione della natura, legata alla perdita di una dimensione spirituale nello sguardo sull'ambiente.<sup>12</sup> Questo processo si è acuito con l'Illuminismo, che ha inaugurato una visione secolare della natura, per cui, secondo la prospettiva della scienza positivista, essa ha perso il proprio valore morale: «Nella visione secolare della

<sup>8</sup> *Ibidem*. Si veda anche: C. DEANE-DRUMMOND, *The Ethics of Nature*, Blackwell, Malden 2004.

<sup>9</sup> WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, 1206.

<sup>10</sup> Su questo tema, si veda: A.J. HOFFMAN, L.E. SANDELANDS, *Getting Right with Nature. Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism*, «Organization & Environment» 18 (2005) 141-162.

<sup>11</sup> P. BINDE, *Nature in Roman Catholic Tradition*, «Anthropological Quarterly» 74 (2001) 19. Lo stesso White riconosce la rilevanza della figura di san Francesco per il pensiero cristiano e interpreta il suo messaggio come “panpsichista” (cfr. E. WHITNEY, *Lynn White Jr.'s “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis” After 50 Years*, «History Compass» 13 [2015] 397).

<sup>12</sup> P. BROCKELMAN, *With New Eyes: Seeing the Environment as a Spiritual Issue*, in J.E. CARROLL, P. BROCKELMAN, M. WESTFALL (eds.), *The Greening of Faith*, University of New Hampshire Press, Durham 2016, 39.

scienza positivista, la natura ha perso il suo valore morale, in quanto ritenuta inferiore o contrapposta alla divinità e allo spirituale, oppure come incapace di rivelare il divino».<sup>13</sup>

La riflessione filosofica e teologica in ambito ecologico nasce, dunque, precisamente come risposta a questa demoralizzazione: «L'eco-teologia dominante ha ingaggiato un confronto positivo con White e, negli ultimi quarant'anni, è divenuta un elemento centrale del pensiero ambientale statunitense».<sup>14</sup> Il nodo cruciale di tale riflessione è il rapporto tra utilità e valore assoluto della natura:<sup>15</sup> una volta riconosciuta la natura come qualcosa di “oggettivamente buono”, ne discende logicamente il diritto-dovere alla sua conservazione. Alla base di ciò, come abbiamo detto, vi è una visione teologica e cosmologica ben precisa, che vale la pena approfondire.

## II. ETICA E RELIGIONE: IL SACRO E LA NATURA

L'etica ambientale, sin dalle sue origini – peraltro, abbastanza recenti<sup>16</sup> –, ha teorizzato un'estensione della celebre Regola d'Oro alle altre forme di vita. Anticipando tale idea, Walt Whitman, nel celebre poema *Leaves of Grass* (1855), scriveva: «Questo è ciò che dovrete fare: amare la terra, il sole e gli animali». Tale intuizione è stata ripresa da autori contemporanei come TwoBears, che invita ad «amare tutta la creazione, ogni verme, ogni albero, ogni goccia d'acqua. Ama ogni ente così com'è. Ama l'alba, l'aquila, ogni foglia di ogni albero. Accetta e ama tutto per il meraviglioso miracolo che è».<sup>17</sup> Questa prospettiva introduce una dimensione mistica nel discorso ecologico: la natura non è solo un insieme

<sup>13</sup> BINDE, *Nature in Roman Catholic Tradition*, 24.

<sup>14</sup> WHITNEY, *Lynn White Jr.'s "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" After 50 Years*, 401.

<sup>15</sup> In merito a questo tema, mi permetto di suggerire la lettura di: L. VALERA, *Intrinsic Values, Pantheism, and Ecology: Where Does Value Come From?*, in VALERA (ed.), *Pantheism and Ecology*, 301-311.

<sup>16</sup> Ho provato ad abbozzare una storia teoretica dell'etica ambientale negli articoli: L. VALERA, *¿Qué es la ética ambiental? Desde sus raíces hacia el futuro*, «Cuadernos de Bioética» 27/3 (2016) 289-292. L. VALERA, *Etica e ambiente*, in A. FABRIS (a cura di), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2018, 243-251.

<sup>17</sup> TWOBEAR, *Seeing the Whole*, in CARROLL, BROCKELMAN, WESTFALL (eds.), *The Greening of Faith*, 162.

di risorse o di realtà separate, ma una realtà che partecipa all'unità del mistero divino. Come sottolinea Rockefeller, «l'idea di valore intrinseco deriva dal senso del sacro. Le cose hanno un valore intrinseco perché fanno parte della grande comunità della vita e il mistero divino opera in esse». <sup>18</sup> In questo senso e a partire da questa prospettiva – che successivamente chiameremo panteista <sup>19</sup> – il valore delle singole realtà naturali è deducibile dalla partecipazione di queste all'unità divina.

Chiaramente, non tutte le religioni hanno affrontato il tema dell'amore per la natura in modo univoco. Alcune tradizioni, come le cosmovisioni indigene e il panteismo, identificano la divinità con la natura; altre, come il cristianesimo, mantengono una distinzione ontologica tra Dio e il creato. Come osserva Kerber, «le religioni hanno giocato un ruolo ambiguo nel rapporto con la cura della Terra e con la giustizia climatica. Sono state fonte d'ispirazione sia per la distruzione della Terra, sia per la sua protezione». <sup>20</sup> Il punto decisivo – al di là delle differenze poc'anzi evidenziate – a mio modo di vedere non è tanto il ruolo dell'essere umano in rapporto all'ambiente, quanto la possibilità di accedere, a partire dall'esperienza religiosa, a un ambito del sacro nella natura. Le diverse forme di vita – in maniere anche radicalmente differenti, per quanto già sottolineato – rinviano a un'Alterità insondabile e incalcolabile. L'esperienza del mondo naturale può essere, in ultima analisi, l'esperienza della divinità, dell'intangibile in quanto sacro.

A seguito di questa consapevolezza, la riflessione etica ha cercato di fondare tale esperienza di rispetto per la natura a partire da concetti “secolari”, quali il valore intrinseco, in opposizione a quello di valore strumentale. Una spiegazione precisa di tali valori è offerta da Sandler: «Il valore intrinseco è il valore che un ente possiede in sé, per ciò che è, o in quanto fine [...]. Il valore opposto è quello strumentale, che consiste nel valore che qualcosa assume in quanto mezzo per il raggiungimento

<sup>18</sup> S.C. ROCKEFELLER, *The Wisdom of Reverence for Life*, in CARROLL, BROCKELMAN, WESTFALL (eds.), *The Greening of Faith*, 57-58.

<sup>19</sup> Si veda, su questo tema: L. VALERA, G. VIDAL, *Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting back to Spinoza?*, «Zygon» 57 (2022) 545-563.

<sup>20</sup> G. KERBER, *Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice: Religious Ethics Insights*, in R. ROZZI, F. STUART CHAPIN III, J.B. CALLICOTT et al. (eds.), *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Springer, Dordrecht 2015, 392.

di un fine desiderato».<sup>21</sup> Il problema di fondo consiste, evidentemente, nella possibilità di definire i valori intrinseci indipendentemente dall'essere umano, senza fare riferimento a un contesto metafisico o religioso – ossia, all'idea del sacro di cui abbiamo parlato, per l'appunto. La questione filosofica alla base di tutto ciò sarebbe: il valore intrinseco è davvero indipendente dall'uomo, oppure è sempre necessariamente antropogenico (ossia, dipendente, in un certo qual modo dalla valutazione umana)? La risposta di Norton, in questo senso, sembra essere più che evidente: «La valutazione avviene sempre dal punto di vista di un valutatore consapevole».<sup>22</sup> Nonostante ciò, alcuni autori, come Callicott, difendono una prospettiva ecocentrica riguardo al valore – e dunque al diritto alla vita – delle diverse forme di vita: «Ogni specie [...] merita rispetto, e ogni creatura possiede un diritto alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità. Ogni forma di vita [...] è uguale agli occhi del Creatore».<sup>23</sup> Se si considera, inoltre, il celeberrimo postulato ecologico per il quale le specie sono interdipendenti,<sup>24</sup> si comprende come tale connessione profonda possa fondare un'etica di riverenza per ogni forma di vita, che si oppone radicalmente alla logica del dominio, perlopiù antropocentrica.

### III. QUALE COSMOLOGIA PER L'ECOLOGIA?

Ritorniamo, dunque, al punto di partenza: la questione ecologica richiede un profondo ripensamento della questione cosmologica e teologica. In tale modo, non ha senso discutere le questioni proprie dell'etica ambientale senza aver previamente discusso i fondamenti stessi del valore della natura, al di là di uno sterile dibattito tra antropocentrismo ed ecocentrismo, così come è stato ampiamente fatto a livello accademico,

<sup>21</sup> R. SANDLER, *Intrinsic Value, Ecology, and Conservation*, «Nature» 3 (2012) 4.

<sup>22</sup> B.G. NORTON, *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, New York 1991, 251. Ho cercato di chiarire la questione della necessità di un approccio antropogenico in merito ai valori intrinseci nell'articolo: L. VALERA, M. BERTOLASO, *Understanding Biodiversity from a Relational Viewpoint*, «Tópicos» 51 (2016) 37-54.

<sup>23</sup> J.B. CALLICOTT, *In Defense of the Land Ethic*, Suny Press, Albany 1989.

<sup>24</sup> Si veda, per esempio, D. WORSTER, *John Muir and the Modern Passion for Nature*, «Environmental History» 10 (2005) 11; o il più classico: B. COMMONER, *The Closing Circle*, Bantam, New York 1971.

soprattutto in una primissima fase della filosofia dell'ecologia.<sup>25</sup> In questo senso, mi sembra opportuno esaminare – almeno brevissimamente, così da offrire un panorama generale della questione – alcuni paradigmi principali che possono sostenere una visione ecologica capace di rendere conto del valore delle diverse forme di vita.

In primo luogo, mi sembra necessario soffermarsi sul panteismo, che è «la dottrina che identifica la divinità con le diverse forze e dinamiche della natura».<sup>26</sup> Come ho sostenuto in diversi scritti,<sup>27</sup> il panteismo è la dottrina che meglio ha sostenuto e fondato la cosmologia ecologica attuale. In questa prospettiva, Dio non è un essere personale trascendente, ma coincide con l'ordine naturale. In ambito ecologico, la filosofia di Spinoza diventa quindi un riferimento classico: «La caratterizzazione di Spinoza come “panteista” viene spesso interpretata nel senso che egli identifica Dio con l'universo o il mondo».<sup>28</sup> In questa prospettiva, «tutte le cose rappresentano il dispiegarsi della divinità, e ogni entità particolare, umana o vivente, è espressione della divinità».<sup>29</sup> Il panteismo offre, in questo modo, un fondamento etico per la protezione della natura: se Dio è immanente nel cosmo, ogni forma di vita partecipa alla divinità e merita lo stesso rispetto che si deve a Dio. Come osserva Levine, «la fede in un'Unità divina [...] è considerata la base di

<sup>25</sup> Si veda, su questo tema, il mio libro: VALERA, *Ecologia umana*.

<sup>26</sup> E. DE JONGE, *Spinoza and Deep Ecology*, Routledge, New York 2016, 103.

<sup>27</sup> Mi riferisco principalmente a: VALERA (ed.), *Pantheism and Ecology*; IDEM, *Intrinsic Values, Pantheism, and Ecology*; VALERA, VIDAL, *Pantheism, Panentheism, and Ecosophy*.

<sup>28</sup> A. NÆSS, *Einstein, Spinoza, and God*, in A. VAN DER MERWE (ed.), *Old and New Questions in Physics, Cosmology, Philosophy, and Theoretical Biology. Essays in Honor of Wolfgang Yourgrau*, Springer, Dordrecht 1983, 683-687. Dello stesso autore, si veda anche: IDEM, *Spinoza and Attitudes Towards Nature*, in N. ROTENSTREICH, N. SCHNEIDER (eds.), *Spinoza: His Thought and Work*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1983, 160-175. Ho cercato di spiegare le influenze spinoziane di Næss in: L. VALERA, *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*, ETS, Pisa 2015. Sebbene in questa frase possa sembrare che Næss caratterizzi il pensiero di Spinoza come panteista, in realtà in un altro passaggio lo definisce più chiaramente come panenteista – a breve definiremo il significato di questo termine. Afferma, di fatto, il norvegese: «La caratterizzazione di Spinoza come “panteista” viene spesso interpretata nel senso che egli identifica Dio con l'universo o il mondo. Pertanto, un termine più appropriato per descrivere la sua visione è panenteista (“Dio in tutto”)» (NÆSS, *Einstein, Spinoza, and God*, 684).

<sup>29</sup> VALERA, VIDAL, *Pantheism, Panentheism, and Ecosophy*, 557.

un quadro etico che si estende oltre l'umano fino alle cose non umane e non viventi». <sup>30</sup> Seguendo la stessa linea di pensiero, Harold Wood Jr. aggiunge: «Tra i diversi punti di vista religiosi, il panteismo è particolarmente adatto a sostenere i fondamenti dell'etica ambientale. [...] L'etica panteista ha come obiettivo la vicinanza alla natura [...]. Si tratta di una vicinanza basata non sull'imitazione, ma sulla comunione reverenziale». <sup>31</sup> Se, come già affermato, la divinità coincide con l'unità del mondo naturale, a livello etico, «quando noi esseri umani distruggiamo il mondo naturale, feriamo Dio». <sup>32</sup> Di conseguenza l'intervento umano nell'ambiente diviene una questione essenzialmente religiosa: l'essere umano, in ambito ecologico, ha l'occasione di avvicinarsi o allontanarsi radicalmente da Dio.

Accanto al panteismo, il panenteismo propone una visione “più moderata”: Dio è presente nella natura, ma non si identifica totalmente con essa. Come afferma Kerber, «alla base dell'ecoteologia vi sono due convinzioni fondamentali: che Dio è in qualche modo presente nella natura e che l'umanità condivide un'affinità con tutte le creature di Dio». <sup>33</sup> Questa prospettiva consente di mantenere, in un certo qual modo, la trascendenza divina, evitando il rischio di far coincidere Dio con le realtà materiali e, al tempo stesso, di riconoscere il valore intrinseco della natura. Una frase di Næss, padre dell'ecologia profonda e grande promotore del pensiero di Spinoza in ambito ecologico, può aiutarci a comprendere meglio il panenteismo: «Dio si rivela in qualcosa, ovvero in tutti gli esseri, con cui non è concettualmente identico. D'altra parte, Dio non è separato da tutti gli esseri». <sup>34</sup> L'appartenenza reciproca di Dio e dei suoi modi finiti non implica quindi, per Næss, una perfetta coincidenza, poiché, allo stesso tempo, gli esseri viventi – tra cui, in particolare, l'essere umano – determinano la propria essenza

<sup>30</sup> M.P. LEVINE, *Pantheism, Ethics and Ecology*, «Environmental Values» 3/2 (1994) 122.

<sup>31</sup> H.W. WOOD JR., *Modern Pantheism as an Approach to Environmental Ethics*, «Environmental Ethics» 7 (1985) 157-161.

<sup>32</sup> P. FORREST, *Spinozistic Pantheism, the Environment and Christianity*, «Sophia» 49/4 (2010) 470.

<sup>33</sup> KERBER, *Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice*, 385.

<sup>34</sup> NÆSS, *Einstein, Spinoza, and God*, 684.

attraverso la forza che li muove. Questa è l'essenza del panenteismo,<sup>35</sup> che Næss – consapevolmente o meno – abbraccia, reinterpretando Spinoza. Una frase di Chryssavgis spiega con grande chiarezza quali sarebbero i fondamenti di una tale cosmologia: «La teologia del processo ha recentemente riportato in auge il concetto di panenteismo, ovvero l'idea che Dio includa o incorpori il mondo, senza però essere esaurito o cancellato dal mondo. Il pericolo intrinseco del panenteismo è che Dio, essendo quasi identificato con la Creazione, possa cessare di suscitare adorazione e meraviglia».<sup>36</sup> In questa prospettiva non sembra necessaria una riverenza (o, piuttosto, un'adorazione) per la Natura, poiché il *Deus sive Natura* filosofico non è un'entità che può essere amata al di là dell'amore intellettuale di matrice spinoziana. Inoltre, tale entità è priva di identità personale. La “risacralizzazione della natura”, quindi, non richiede l'esistenza di un Dio nella forma della divinità (o delle divinità) delle religioni tradizionali.

D'altra parte – e questa è la terza prospettiva che affronteremo brevemente – il teismo classico, pur riconoscendo la presenza di Dio nella creazione, mantiene una distinzione ontologica tra Creatore e creato. Swinburne definisce il teismo classico come segue: «Esiste un Dio, inteso come un essere dotato della maggior parte delle seguenti proprietà: una persona priva di corpo (cioè uno spirito), onnipresente, creatore dell'universo, perfettamente libero, onnipotente, onnisciente, perfettamente buono, fonte dell'obbligazione morale, eterno, necessario, santo e degno di culto».<sup>37</sup> In questa prospettiva, la natura non è divina, ma possiede una bontà intrinseca in quanto opera di Dio. Così, commenta Kerber, la divinità non si confonde con il mondo, ma «Dio viene concepito non solo al di là della creazione, ma anche nella creazione».<sup>38</sup> Se Dio è in un certo qual modo presente nella creazione – sotto la specie della *creatio con-*

<sup>35</sup> Cfr. E.P. JACOBSEN, *From Cosmology to Ecology: The Monist World-view in Germany from 1770 to 1930*, Peter Lang, Bern 2005, 39.

<sup>36</sup> J. CHRYSSEAVGIS, *The Face of God in the World: Insights from the Orthodox Christian Tradition*, in J. HART (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, John Wiley & Sons, Oxford 2017, 282.

<sup>37</sup> R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1993, 1.

<sup>38</sup> KERBER, *Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice*, 385.

*tinua*<sup>39</sup> – anche l'essere umano ne fa parte e non le è superiore,<sup>40</sup> evitando così qualsiasi forma di antropocentrismo o antropo-eccentrismo. Difatti, come afferma ancora Kerber, «esiste un legame stretto e indissolubile tra l'essere umano e la Terra. L'“uomo” è “terrestre” (*adam*, in ebraico), creato dalla terra (*adamah*). Creato “a immagine e somiglianza di Dio”, l'essere umano occupa un posto speciale all'interno della creazione e ha una responsabilità nei suoi confronti».<sup>41</sup> Da ciò deriva il concetto di *stewardship*: l'uomo, creato a immagine di Dio, proprio in quanto creatura è chiamato a custodire il creato, non a dominarlo.<sup>42</sup> Ancor di più: «La visione tradizionale del cristianesimo ritiene che l'universo sia creazione di Dio, e che sia responsabilità dell'essere umano – creato a immagine e somiglianza di Dio – esserne il custode, guidandolo perfino verso la perfezione».<sup>43</sup> Concludiamo questa sezione ricordando che le cosmologie qui presentate – panteismo, panenteismo e teismo – offrono differenti fondamenti per il valore intrinseco della natura. Nel panteismo, il valore deriva dall'identità tra Dio e natura; nel panenteismo, dalla partecipazione della natura all'essenza divina; nel teismo, dalla creaturalità e dalla donazione divina. In tutti i casi, la natura non è riducibile a mero strumento: essa è parte di un ordine che impone rispetto e responsabilità.

#### IV. CUSTODIA ED ECOLOGIA INTEGRALE

Come anticipato, la tradizione cristiana offre un paradigma etico fondato sulla custodia del creato.<sup>44</sup> È all'interno di questo paradigma di *Stewardship* che si inserisce l'idea dell'ecologia integrale. Difatti, l'essere umano riveste un ruolo peculiare nella creazione, grazie alla sua capacità di essere responsabile dell'alterità: «Tra tutte le creature, siamo l'unica specie capace sia di distruggere che di sostenere e prenderci cura

<sup>39</sup> G.E.M. ANSCOMBE, P.T. GEACH, *Three philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*, Blackwell, Oxford 1961, 110.

<sup>40</sup> KERBER, *Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice*, 385.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cfr. J. MIZZONI, *Environmental Ethics: A Catholic View*, «Environmental Ethics» 36 (2014) 411.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Il tema della custodia è stato ampiamente trattato nell'Enciclica *Laudato si'*; cfr. FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, in particolare nn. 66, 67, 124, 236.

di ogni altra creatura, e in questo riflettiamo il nostro Creatore». <sup>45</sup> Il concetto di custodia (*stewardship*) è dunque centrale in questo approccio: «La terra appartiene a Dio, non all'uomo, che ne è solo il custode e ha ricevuto la responsabilità di prendersene cura». <sup>46</sup> Di conseguenza, gli altri esseri viventi non esistono *in funzione* dell'essere umano; è piuttosto quest'ultimo che è chiamato a prendersi cura di loro. Ciò risulta evidente nel racconto della *Genesis*: il “Giardino” appartiene a Dio, ma sotto la Sua autorità l'essere umano riceve il privilegio e la responsabilità di custodirlo. Tale custodia si esprime attraverso due azioni: “coltivarlo e custodirlo”. <sup>47</sup> Queste azioni, inseparabili, seguono l'atto di creazione e dono da parte di Dio: possiamo coltivare la terra e prendercene cura perché essa ci è stata donata. Secondo Binde, infatti, «il dominio dell'uomo sulla natura deve includere un elemento morale ed essere guidato dalla ragione e dal rispetto. La natura è fragile e non è insensibile all'attività distruttiva dell'uomo, come vorrebbe l'idea di “dominio assoluto”. La natura è parte della creazione divina ed ha un fine specifico nel piano di Dio per l'umanità e per il mondo; per tale motivo deve essere rispettata». <sup>48</sup>

Tale custodia – fondata sia sulla natura creaturale di ogni essere vivente che sul ruolo peculiare dell'essere umano nel cosmo – comporta un uso adeguato della ragione e lo sviluppo di alcune virtù – le cosiddette “virtù ecologiche” <sup>49</sup> –, che sono la condizione di possibilità dell'azione stessa.

La custodia della Terra (o natura) si basa, a mio avviso, su due presupposti fondamentali: l'oikofilia e la filantropia. Esiste un forte legame tra questi due presupposti, poiché entrambi dimostrano la relazione essenziale e inseparabile tra gli esseri umani e il loro ambiente. In questo senso, possiamo affermare che l'ecologia umana <sup>50</sup> è la chiave per comprendere il “posto dell'essere umano nel cosmo”: attraverso questo approccio possiamo collegare la “desertificazione ambientale” alla “de-

<sup>45</sup> C.B. DEWITT, *A Contemporary Evangelical Perspective*, in CARROLL, BROCKELMAN, WESTFALL (eds.), *The Greening of Faith*, 101.

<sup>46</sup> BINDE, *Nature in Roman Catholic Tradition*, 18.

<sup>47</sup> Cfr. Gen 2,15.

<sup>48</sup> BINDE, *Nature in Roman Catholic Tradition*, 18.

<sup>49</sup> Cfr. VALERA, *Ecologia umana*; FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, n. 88.

<sup>50</sup> Cfr. L. VALERA, *Ecología humana. Nuevos desafíos para la ecología y la filosofía*, «Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura» 195/792 (2019): a509.

sertificazione umana”. Se la desertificazione ambientale è il risultato di un’arroganza antropocentrica (ossia, di una mancanza di oikofilia), allora la desertificazione umana è la conseguenza dell’“arroganza dell’antiumanesimo”<sup>51</sup> (ossia, una mancanza di filantropia).

Ma che cos’è, dunque, l’oikofilia? Per il filosofo Roger Scruton, essa è «l’amore per l’oikos, che significa non solo la casa ma le persone che vi abitano, e gli insediamenti circostanti che conferiscono a quella casa contorni duraturi e un sorriso persistente. L’oikos è il luogo che non è solo mio e tuo, ma nostro».<sup>52</sup> Una riflessione sull’amore per la nostra casa (*oikos*)<sup>53</sup> ci riporta, quindi, a una definizione dell’idea di casa. Ho cercato di definire questa questione altrove: «“La casa [non è] un edificio” poiché l’abitare non consiste in un semplice “stare sulla Terra”. La conseguenza di questa idea è che “la nostra attuale condizione di spaesamento” è causata dalla “nostra incapacità di abitare”, cioè soffriamo “di un processo corrosivo del luogo”. La crisi attuale, quindi, non sarebbe principalmente una mancanza di case o risorse – sebbene, in un certo senso, abbia a che fare con questi due aspetti».<sup>54</sup>

Pertanto, la definizione di casa (*oikos*) dipende strettamente dalla relazione che gli esseri umani hanno con lo spazio. È, in un certo senso, una questione antropologica, in quanto richiama la costituzione ontologica dell’essere umano. Poiché si tratta di una questione complessa, offrirò solo un’interpretazione del problema, senza criticare punti di vista alternativi. Sostengo che gli esseri umani siano strettamente connessi al loro ambiente, perché “tutto è connesso a tutto il resto”, come suggerisce la prima legge dell’ecologia di Commoner.<sup>55</sup> Malpas esprime questo concetto nel modo seguente: «La sostanza delle nostre vite interiori si

<sup>51</sup> Questa espressione è di Næss, in: A. NÆSS, *The Arrogance of Antihumanism?*, «Ecophilosophy» 6 (1984) 8-9.

<sup>52</sup> R. SCRUTON, *How to Think Seriously About the Planet. The Case for an Environmental Conservatism*, Oxford University Press, New York 2012, 227.

<sup>53</sup> Il tema della casa è centrale nell’enciclica *Laudato si’*, alla quale rimandiamo ancora una volta.

<sup>54</sup> L. VALERA, *Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss’s Ecosophy*, «Journal of Agricultural and Environmental Ethics» 31 (2018) 664.

<sup>55</sup> COMMONER, *The Closing Circle*, 229.

trova negli spazi o luoghi esterni in cui abitiamo, mentre quegli stessi spazi e luoghi sono incorporati “dentro” di noi». <sup>56</sup> Le nostre esperienze, quindi, sono realmente incarnate nella nostra casa: senza questo ambiente, sarebbero impossibili. Il concetto di “casa”, dunque, richiama le relazioni che gli esseri umani possono generare con lo spazio che occupano e, allo stesso tempo, con quelle relazioni che sono loro date indipendentemente dalla loro volontà.

Infatti, se dimenticassimo questa connessione essenziale (o strutturale) tra gli esseri umani e il loro ambiente, non potremmo capire perché noi, come esseri umani, dobbiamo prenderci cura dell’ambiente. Sarebbe uno sforzo privo di senso se il mondo naturale (o l’ambiente) fosse qualcosa di totalmente esterno all’essere umano e, se adottassimo un punto di vista baconiano, sarebbe privo di valore. Tuttavia, se assumiamo sia che “la creazione è un luogo dove gli esseri umani possono avvicinarsi a Dio” sia che “noi siamo connessi ad essa”, sarebbe esattamente il contrario: dipendiamo dall’ambiente e la nostra realizzazione (o fioritura) è connessa alla nostra casa. <sup>57</sup>

Una volta spiegata l’essenza e le ragioni dell’oikofilia, possiamo fare il passo successivo verso la comprensione dell’importanza della cura della Terra approfondendo il significato della filantropia. È particolarmente rilevante chiarire questa parola, che oggi ha assunto il significato di un insieme di atti caritatevoli o altre opere buone che aiutano gli altri (o la società nel suo complesso). Qui, uso questo termine nel suo significato originario, richiamando la sua etimologia: *philanthropia* (latino) o *philanthrōpia* (greco), cioè “umanità, benevolenza, amore per il genere umano”. In questo senso, oikofilia e filantropia sono le due basi dell’“ecologia umana” <sup>58</sup> e l’ecologia integrale. L’amore per l’*oikos* e l’amore per l’umanità sono strettamente connessi. Qual è, dunque, la base della filantropia? Con Scheler, possiamo rispondere che essa è la nostra comunanza ontologica. <sup>59</sup> D’altra

<sup>56</sup> J.E. MALPAS, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 6.

<sup>57</sup> Cfr. FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, n. 16.

<sup>58</sup> Cfr. VALERA, *Ecologia umana*.

<sup>59</sup> Cfr. M. SCHELER, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Press, Evanston 1973, 497-498.

parte, Alfredo Marcos la definisce “la dipendenza reciproca dei membri della famiglia umana”, basata sulla nostra comune animalità.<sup>60</sup> Questa comunanza, quindi, si fonda sia sulla nostra animalità (ossia, essere membri della specie *Homo Sapiens*) sia sulla personalità, che ci offre un’apertura verso l’alterità. La nostra dipendenza (e mutua dipendenza), come esseri umani, è dunque la fonte della nostra comunanza. Di conseguenza, il rispetto per la natura è inseparabile dal rispetto per l’uomo. Tale affermazione acquista maggiore chiarezza se letta alla luce dell’enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI:

Le modalità con cui l’uomo tratta l’ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e, viceversa. Ciò richiama la società odierna a rivedere seriamente il suo stile di vita che, in molte parti del mondo, è incline all’edonismo e al consumismo, restando indifferente ai danni che ne derivano. È necessario un effettivo cambiamento di mentalità che ci induca ad adottare nuovi stili di vita, “nei quali la ricerca del vero, del bello e del buono e la comunione con gli altri uomini per una crescita comune siano gli elementi che determinano le scelte dei consumi, dei risparmi e degli investimenti”. Ogni lesione della solidarietà e dell’amicizia civica provoca danni ambientali, così come il degrado ambientale, a sua volta, provoca insoddisfazione nelle relazioni sociali. La natura, specialmente nella nostra epoca, è talmente integrata nelle dinamiche sociali e culturali da non costituire quasi più una variabile indipendente.<sup>61</sup>

Questa prospettiva integra la dimensione antropologica con quella ecologica, mostrando che la crisi ambientale è, in ultima analisi, anche una crisi morale e sociale.

La custodia non è, dunque, solo un dovere esterno all’essere umano, ma una virtù che implica un riconoscimento della nostra comunione con gli altri esseri umani e con gli altri esseri viventi. In ultima analisi, la custodia è una conseguenza della nostra oikofilia e filantropia.

## V. CONCLUSIONI

La riflessione svolta in questo testo dovrebbe aver evidenziato che la crisi ecologica non è soltanto un problema tecnico o gestionale, ma una questione ontologica e antropologica che coinvolge il senso stesso del rapporto tra l’essere umano e il cosmo. Abbiamo visto come il valore della natura

<sup>60</sup> Cfr. A. MARCOS, *Dependientes y racionales: la familia humana*, «Cuadernos de Bioética» XXIII/1 (2012) 83-95.

<sup>61</sup> BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 51.

non possa essere ridotto a un criterio utilitaristico, ma richieda una prospettiva più ampia, capace di integrare la dimensione etica, cosmologica e spirituale. In questo quadro, il paradigma della custodia (*stewardship*) si rivela centrale: l'essere umano non è dominatore, ma custode responsabile di una "casa comune" che gli è stata affidata. Tale custodia si fonda su due presupposti essenziali: l'oikofilia, ossia l'amore per la casa e per il luogo che ci accoglie, e la filantropia, ovvero l'amore per l'umanità. Questi due atteggiamenti mostrano la connessione strutturale tra la crisi ambientale e quella antropologica: la desertificazione della natura è inseparabile dalla desertificazione dell'uomo, così come sottolinea magistralmente Benedetto XVI:

Vi sono tante forme di deserto. Vi è il deserto della povertà, il deserto della fame e della sete, vi è il deserto dell'abbandono, della solitudine, dell'amore distrutto. Vi è il deserto dell'oscurità di Dio, dello svuotamento delle anime senza più coscienza della dignità e del cammino dell'uomo. I deserti esteriori si moltiplicano nel mondo, perché i deserti interiori sono diventati così ampi.<sup>62</sup>

In questa prospettiva, l'ecologia integrale<sup>63</sup> assume un ruolo decisivo, poiché unisce la cura dell'ambiente alla giustizia sociale e alla responsabilità verso la famiglia umana. Come ricorda, infatti, papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'*: «La cura autentica della nostra stessa vita e delle nostre relazioni con la natura è inseparabile dalla fraternità, dalla giustizia e dalla fedeltà nei confronti degli altri».<sup>64</sup> L'ecologia integrale, dunque, non è solo una strategia ecologica, ma un progetto (o paradigma) culturale, teologico e spirituale che invita a ripensare gli stili di vita, i modelli economici e le relazioni sociali alla luce di una visione unitaria della creazione. Solo recuperando questa dimensione di comunione e di responsabilità sarà possibile affrontare la crisi ecologica come un'occasione di rinnovamento umano e planetario, a mio modo di vedere. Alla base di tutto ciò, così come ho sostenuto in questo testo, c'è una chiara visione cosmologica e teologica, alla quale è opportuno ritornare per comprendere e affrontare alla radice la crisi ecologica attuale.

<sup>62</sup> BENEDETTO XVI, *Santa Messa imposizione del pallio e consegna dell'anello del pescatore per l'inizio del ministero petrino del Vescovo di Roma*, 24 aprile 2005. Tale citazione viene ripresa in FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, n. 217. Ringrazio un revisore anonimo per avermi suggerito la lettura di questo passaggio.

<sup>63</sup> Cfr. FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, in particolare il capitolo IV.

<sup>64</sup> *Ibidem*, n. 70.