**Angelo Campodonico Università di Genova *Per un’etica tomista dell’ambiente***

 **Abstracts**

The main attitude of humans in front of non-human nature is not *scientia propter potentiam* (Francis Bacon*)*, but a theoretical and aesthetical attitude. Human beings need non-human nature (and not only other humans) in order to be human and to be religious (i.e., to worship God). Unlike what its critics might think, Thomistic environmental ethics doesn’t possess a strong anthropocentric, or an anti-ecological character, but rather has a theocentric focus which encompasses a pro-ecological dimension. Aquinas’ peculiar concept of the autonomy of nature, grounded in his idea of creation by God, leaves large room to the contemplation of nature in itself. Also, it sees biodiversity as a good in itself, since it roots the origin of the diversity of beings in God himself. Although only human beings are created as *images* (*imago*) of God, non-human nature has as a *similarity (similitudo)* with God, which gives it value and importance within creation. Finally, in Aquinas’ theocentric *weltanschauung* the ecology of nature is strictly connected with the ecology of the human and with the main ethical virtues, and has to be understood within such broader framework.

 Ecology, creation, nature, Thomistic enviromental ethics, virtues

Oggi è necessario affrontare il problema ecologico a motivo dell’urgenza determinata dall’esigenza di uno sviluppo sostenibile. Ma, se si affronta il problema alla radice occorre riconoscere che gli esseri umani hanno bisogno della natura non umana (e non solo degli altri loro simili) per essere veramente umani e religiosi, ovvero per adorare Dio. L’atteggiamento fondamentale degli uomini di fronte alla natura non umana non è la *scientia propter potentiam* (Francesco Bacone), ma un atteggiamento contemplativo ed estetico. Date queste premesse si argomenta che un’etica ambientale d’ispirazione tomista non possiede un carattere accentuatamente antropocentrico, ma un carattere teocentrico che comporta una dimensione ecologica. La nozione di autonomia della natura fondata sul peculiare creazionismo di Tommaso, lascia ampio spazio alla contemplazione della natura in se stessa. Così pure essa permette una valorizzazione della diversità degli enti (e della biodiversità) che ha la sua origine in Dio stesso. Infine si sostiene che l’ecologia della natura è intimamente connessa a un’ecologia dell’uomo e a un’etica delle virtù.

**Premessa**

 Si tratta di un tema che, come è noto, non si trova come tale esplicitamente in San Tommaso e nella tradizione filosofica classica. Per poterlo trattare sommariamente, ma in maniera adeguata, cercherò, quindi, di operare una lettura speculativa del pensiero dell’Aquinate, chiarificando innanzitutto i termini del problema[[1]](#footnote-1). In primo luogo e su un piano generale occorre notare che il tema dell’ambiente va affrontato non solo a motivo dell’urgenza inquinamento e dei mutamenti climatici provocati dal cosidetto “effetto serra”, anche se questa è spesso l’occasione prossima. Il fatto è che l’uomo ha costitutivamente bisogno di un rapporto non solo con gli altri (tema su cui nel pensiero filosofico e psicologico contemporaneo si è molto insistito), ma anche con la natura non umana (tema che oggi assume un rinnovato interesse).

**1. La situazione contemporanea**

 Il tema dell’ecologia appare oggi fortemente influenzato da una metafisica panteista spesso implicita. L’ecologismo contemporaneo non nasce soltanto dal problema dell’inquinamento connesso all’industrializzazione, ma anche da un mutamento nella concezione della natura. L’assolutizzazione del metodo della scienza sperimentale moderna secondo cui non esistono verità apodittiche che non siano suscettibili di essere messe in discussione e che quantificando tutto eguaglia (Hilary Putnam) e la democrazia poi con la sua esaltazione dell’eguaglianza di tutti gli uomini sotto il profilo dei diritti favoriscono il panteismo e con esso l’esaltazione dei diritti di tutti. Il rapporto privilegiato con gli animali domestici è poi favorito oggi dalla crisi dei legami sociali, dalla accentuata esperienza della solitudine e dalla ricerca di legami facili e poco impegnativi per timore della delusione nel caso di fallimento, in sostanza per la debolezza del soggetto umano.

 Il panteismo è però in contrasto con il personalismo-liberalismo pure affermato come valore irrinunciabile della modernità, spesso dalle stesse persone. Vorrei citare un passo profetico di Tocqueville, forse il più grande filosofo politico del XIX, che ha come titolo *Per quali ragioni lo spirito dei popoli democratici è incline al panteismo*. Per Tocqueville non si tratta solo dell’esigenza di unificare tipica dello spirito umano, massime dello spirito influenzato dalla nuova scienza, ma vi sono anche ragioni di tipo sociologico:

Se trovassi un sistema filosofico secondo il quale le cose materiali e immateriali, visibili e invisibili, racchiuse nel mondo non sono più considerate che come parti diverse di un essere immenso, che solo resta eterno nel mezzo del cambiamento continuo e della trasformazione incessante di tutto ciò che lo compone, non avrei difficoltà a concludere che un simile sistema, sebbene distrugga l’individualità umana o, piuttosto, perché la distrugge, avrà delle attrattive segrete per gli uomini che vivono nelle democrazie[...]. Esso attrae naturalmente la loro immaginazione e la fissa, alimenta l’orgoglio del loro spirito e accarezza la loro pigrizia. Fra i differenti sistemi per mezzo dei quali la filosofia cerca di spiegare l’universo, il panteismo mi sembra uno dei più adatti a sedurre lo spirito umano nei secoli democratici; è contro di esso che tutti coloro i quali sono persuasi della vera grandezza dell’uomo debbono riunirsi a combattere[[2]](#footnote-2) .

 Qui in questo panteismo è compreso un certo animalismo, e coerentemente un certo interesse per le filosofie e religioni dell’Estremo oriente da tempo assai diffuso in Occidente. Per l’agnostico Tocqueville esisterebbe un nesso fra liberalismo e teismo da una parte e la democrazia con la sua accentuazione dell’uguaglianza e panteismo-monismo dall’altra. La democrazia con la sua esaltazione dell’uguaglianza rafforza la tendenza monistica presente già nello scientismo o naturalismo (nell’assolutizzazione del ruolo della scienza). Qui non si tratta di criticare la democrazia come sistema di governo, ma di identificare possibili rischi sul piano della sua incidenza sulla concezione dell’uomo[...]. Ovviamente ci sono rischi anche nell’aristocrazia.

 In questo preciso contesto come può aiutarci la riflessione di Tommaso? Prima di trattare di questro aspetto, è opportuno fare un cenno alla trattazione classica della natura che Tommaso ben conosce e che in certa misura assume come propria.

**2. La posizione classica di fronte alla natura**

 Nella prospettiva che possiamo definire sinteticamente classica, non è sufficiente l’atteggiamento baconiano-prometeico di dominio che è alla base della scienza e della tecnologia almeno sotto un certo profilo, ma s’impone innanzitutto quello estetico contemplativo [[3]](#footnote-3). L’uomo ha bisogno della natura per essere se stesso e per pensare Dio e, viceversa, per pensare Dio ed essere se stesso. A questo proposito può venire d’aiuto la nozione stoica di *oikeiosis* (da *oikia* casa, donde ecologia), quindi di *convenientia,* *consensus* come assenso all’essere. Il presupposto di questo consenso è dato dal fatto che la natura radicalmente non ci è estranea perché ne facciamo parte e per il finalismo che la contraddistingue e che ci contraddistingue[[4]](#footnote-4). Questa non estraneità ha una radice in senso lato teologica e teocentrica perché Dio, è il principio del cosmo, dell’uomo e della natura non umana.

 Il primo atteggiamento dell’uomo, quindi, è di stupore, di meraviglia per il fatto di essere e per l’ordine del mondo. Questo atteggiamento precede il Cristianesimo. Molto a proposito scrive Aristotele, il grande filosofo pagano amante della realtà nella sua concretezza secondo la citazione di Cicerone:

Immaginiamo che degli esseri siano sempre vissuti sotto la superficie terrestre in accoglienti e lussuose dimore ornate di statue e di dipinti e fornite di tutti quegli agi che si pensa rendano l'uomo felice e supponiamo che pur non essendo mai saliti alla superficie abbiano appreso, per sentito dire, che esisterebbe una volontà e una potenza divina, se ad un certo momento, spalancatesi le fauci della terra, fosse loro concesso di abbandonare la loro recondita dimora e di risalire verso le regioni che noi abitiamo uscendo alla luce, certamente essi, all'improvvisa vista della terra, dei mari e del cielo, all'improvvisa rivelazione dell'estensione delle nubi e della potenza dei venti, di fronte allo spettacolo del sole, della sua grandezza e della sua bellezza non disgiunte da una fattiva potenza in forza della quale esso produce il giorno inondando il cielo con la sua luce; di fronte alla visione del cielo che, al cadere delle tenebre sulla nostra terra, si cosparge ed adorna di stelle, della luna e delle sue varie fasi ora crescenti ed ora decrescenti, del sorgere e del tramontare degli astri nonché delle loro orbite immutabili e fisse per sempre, certamente essi, dicevamo, concluderebbero che gli dei esistono realmente e che ad essi è dovuta la realizzazione di opere si grandi. Queste le parole di Aristotele[[5]](#footnote-5).

Aristotele si riferisce a persone adulte che vedono il nostro mondo per la prima volta. Ma allora qual è l’atteggiamento adeguato di fronte alla totalità dell’essere? Qual è l’atteggiamento che non trascura nulla? Esso è dato dallo stupore, dalla meraviglia per la bellezza del cosmo. Il passo di Aristotele suggerisce che l’atteggiamento adeguato di fronte all’essere non è innanzitutto l’atteggiamento di dominio che fa violenza, scarta (provoca rifiuti) e nasce dalla paura di fronte alla realtà, ma quello estetico-contemplativo che nasce dalla comune origine uomo-natura, si estende a tutta la natura in quanto ordinata (cosmo) fino con il Cristianesimo a «sora nostra morte corporale[…]» (S. Francesco, *Cantico delle creature*).

 Dal momento che il primo atteggiamento umano è di stupore di fronte alla natura, di riconoscimento dell’essere come ordine e come bene e non del disordine e del male che presuppone sempre l’ordine e il bene (la mancanza presuppone pur sempre la positività), non possiamo concepirci in prima battuta come dominatori della natura, ma come contemplativi (teoreti e speculativi) e custodi della natura[[6]](#footnote-6). Già gli antichi vedevano il rischio di *abituarsi* all’ovvietà della natura, di non guardarla come per la prima volta. Da questo atteggiamento di stupore siamo sollecitati a essere attenti all’essere in tutte le sue forme e soprattutto agli altri, aperti a quello che essi ci possono dire, attenti agli incontri. Si tratta di un atteggiamento di fratellanza con quella natura che presuppone la nascita (*natura* da *nasci*), la generazione e, quindi, la morte.

**3. La natura in Tommaso**

 In generale Tommaso guarda la natura con gli occhi di Aristotele. Il libro della natura non inganna[[7]](#footnote-7). La concezione tommasiana della creazione lascia spazio alla natura nella sua relativa autonomia. La concezione teocentrica della presenza pervasiva, ma discreta al tempo stesso di Dio nel mondo che è propria di Tommaso, radicalmente diversa da una ingenua ed errata concezione di trascendenza come distanza in senso spaziale, basata sulla sua concezione della creazione come comunicazione dell’essere e dell’atto d’essere, quindi radicale, immediata e discreta al tempo stesso, permette di valorizzare oltre che la scienza che ricerca le cause seconde, anche la bellezza della natura a prescindere quasi dal suo legame di dipendenza con Dio. Si consideri il seguente famoso passo:

[...] Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare [...][[8]](#footnote-8).

In questa prospettiva suggerita da Tommaso la natura, essendo dotata di una sua relativa autonomia, («togliere perfezione alla natura significa sottrarla a Dio in quanto creatore»), può a rigore perfino essere assolutizzata. Essa da un lato è segno di Dio in quanto di Lui partecipa e a Lui rimanda, ma dall’altro ha anche una sua relativa autonomia sul piano delle cause seconde.

 La natura possiede una sua bellezza radicata nella sua struttura ontologica (*claritas, debita proportio sive consonantia, integritas* *sive* *perfectio* sono caratteristiche strutturali della bellezza), ma possibile significativamente anche grazie alla prospettiva di chi la contempla: «puchra dicuntur quae visa placent»[[9]](#footnote-9). L’uomo, grazie alla dimensione conoscitiva e appetitiva che lo contraddistinguono in maniera sintetica, fa emergere quella bellezza del cosmo che si radica nell’*ordo* della natura. Non si tratta, quindi, di una mera adeguazione passiva ad altro da sé. Ciò risponde adeguatamente pure a un’esigenza e a un’esperienza contemporanea d’immersione nella natura, di sentirsi intimamente parte di essa, di riposare in essa. A volte si preferisce, si ricerca la natura non antropizzata (le poche zone ancora incontaminate, i parchi “naturali”) come ideale che meglio permette di stare in silenzio con se stessi e di fronte al Mistero.

 Alla base dell’assenso all’essere e alla natura (*oikeiosis*) c’è un consenso, una *convenientia* come familiarità-familiarizzazione, comunanza nell’essere (analogia dell’essere), comunanza nell’autoconservazione, comunanza nella vita e nella generazione (nascita, morte), comunanza nell’ordine della ragione (le inclinazioni alla base dei tre precetti della legge naturale)[[10]](#footnote-10). Si consideri, in questa prospettiva, l’influsso su Tommaso del *De finibus* di Cicerone[[11]](#footnote-11).Questa comunanza trascende e comprende gli aspetti di ostilità fra uomo e natura non umana, che pure sono presenti. Quindi in Tommaso ritroviamo anche il significativo tema della diversità degli enti non come esito di una caduta, ma come voluta con la creazione, e del completamento (*complementum*) degli enti creati e finiti onde imitare nel modo più perfetto possibile l’infinità di Dio:

Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. I, *dixit Deus, fiat lux. Et divisit lucem a tenebris[[12]](#footnote-12)*.

In questa prospettiva metafisica la biodiversità della natura appare radicalmente valorizzata, in quanto voluta in ultima analisi da Dio stesso sia immediatamente, sia mediatamente attraverso l’evoluzione[[13]](#footnote-13). Si può giustificare, così, il valore insostituibile di ogni specie e, in particolare, di una specie in via di estinzione.

**4. L’antropologia di Tommaso**

 La concezione ordinata e gerarchica del cosmo per cui l’uomo è creato a *imago* di Dio e la natura non umana è *similitudo* di Lui, permette di concepire un rapporto equilibrato uomo–mondo. L’uomo è natura e parte della natura, ma grazie alla ragione eccede la natura. L’uomo si pone al di sopra della natura non umana, proprio “attraversando” con il suo sguardo contemplativo la natura che lo circonda e di cui è parte. L’atteggiamento prometeico e quello orfico-contemplativo di fronte alla natura sono così in linea di principi contemperati.

L’uomo come la natura riceve l’essere ovvero dipende da altro. Siamo con gli altri e con la natura, siamo esseri in relazione. Ma riceviamo l’essere e lo stesso bisogno degli altri esseri. L’essere è dono.

 Se l’uomo è creato ad *imago* e non è mera *similitudo* come tutta la realtà non umana che partecipa dell’essere, v’è, quindi, un primato relativo dell’uomo in quanto capace di un particolare rapporto con l’essere e con la sua origine. L’uomo, infatti, è l’unico essere del mondo a essere cosciente non di essere al centro (quasi un Dio – antropocentrismo), ma del fatto che l’essere gli è dato, che l’essere è dono e che lui stesso lo riceve e si riceve (si riceve con quella capacità di relazione che lo costituisce). Egli è l’unico essere che conosciamo per esperienza diretta che sia cosciente di ricevere l’essere. Egli sa perciò di essere di più della natura circostante, ma che egli non è al centro della realtà, ma che lo è solo dal punto di vista della conoscenza: egli è chiamato a non usare della natura e del suo stesso corpo senza misura, ma come custode e *minister* (amministratore).

 Come afferma Tommaso in un famoso passo del *Commento alle Sentenze* l’uomo, a differenza dell’angelo che pure è rispetto a lui ontologicamente superiore, è *horizon* della natura e, quindi, ha qualcosa di più dell’angelo:

 Sed locus unde ista flumina exeunt, est ipse Deus, de quo potest intelligi quod dicitur Isa. 53, 21: locus fluviorum rivi latissimi et patentes; ac si diceret: in loco ortus fluviorum rivi naturalium bonitatum eminenter inveniuntur; unde dicit: latissimi, quantum ad perfectionem divinae bonitatis, secundum omnia attributa; et patentes, quantum ad communicationem indeficientem; quia ejus bonitas, ex qua omnia fluunt, nec exhauriri nec concludi potest.

 Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine inveniuntur quodammodo aggregata: homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales; unde et omnis creaturae nomine homo intelligitur Marc. ult. ubi dicitur: praedicate Evangelium omni creaturae; ut beatus Gregorius exponit: et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt, ut possit dici quod legitur Josue 4, 17: reversae sunt aquae in alveum suum, et fluebant sicut ante consueverant; unde et hic sequitur: ut iterum fluant: in quo notatur incarnationis fructus: ipse enim Deus, qui naturalia bona influxerat, reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanae naturae in ipsum, non jam Deus tantummodo, sed Deus et homo hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit: quia de plenitudine ejus omnes accepimus, gratiam pro gratia: Joan. 1, 16. Et de isto influxu legitur Eccli. 39, 27: benedictio illius quasi fluvius inundabit. [...]-[[14]](#footnote-14)

 L’uomo creato a immagine di Dio come confine in se stesso fra i due regni immateriale e corporeo, ha in certo qual modo la natura non umana in se stesso; egli la trascende a differenza di quanto avviene nella concezione panteista, la custodisce *in se stesso* (la sua stessa corporeità) e *al di fuori di lui* (i due aspetti sono connessi) e la riporta al Creatore. La sua posizione nel cosmo lo rende signore e custode della natura. La posizione panteista, invece, a rigore non permette all’uomo di agire attivamente da *dominus* e insieme da custode della natura.

 L’armonia nell’uomo di anima spirituale-corpo (possiamo parlare di ecologia dell’umano) si concilia con l’armonia uomo-natura (ecologia in senso proprio). Altrimenti il rapporto dell’uomo con la natura sarebbe meramente estrinseco.

Come si nota nell’enciciclica *Laudato Si*:

L’ecologia umana implica anche qualcosa di molto profondo: la necessaria relazione della vita dell’essere umano con la legge morale inscritta nella sua propria natura, relazione indispensabile per poter creare un ambiente più dignitoso. Affermava Benedetto XVI che esiste una «ecologia dell’uomo» perché «anche l’uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere». In questa linea, bisogna riconoscere che il nostro corpo ci pone in una relazione diretta con l’ambiente e con gli altri esseri viventi. L’accettazione del proprio corpo come dono di Dio è necessaria per accogliere e accettare il mondo intero come dono del Padre e casa comune; invece una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana. Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere sé stessi nell’incontro con l’altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell’altro o dell’altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente. Pertanto, non è sano un atteggiamento che pretenda di «cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa[[15]](#footnote-15).

 Il paradosso contemporaneo è quello di un uomo tendenzialmente schizofrenico che è attratto dall’animalità al di fuori di se stesso, ma non riconosce pienamente e coerentemente la sua peculiare animalità di animale razionale, animalità che si manifesta particolarmente nella differenza sessuale e nella dimensione generativa e della cura della prole.

**5. L’etica di Tommaso**

 Le virtù anche cardinali hanno una valenza ecologica e suggeriscono la misura nello sfruttamento della natura. L’uomo ha bisogno della natura non umana non solo per vivere sopravvivere, ma per ben vivere. Ciò significa che più sono me stesso, più ho un rapporto equilibrato con la natura e viceversa.

 Ciò significa, per esempio, che vi sono almeno due modi d’intendere l’animalismo e in genere l’atteggiamento in favore della natura non umana: uno che esalta l’attenzione alla dignità dell’uomo, di ogni uomo in quanto è sollecitato a non far soffrire inutilmente gli altri viventi, in particolare quelli come lui dotati di sensibilità, un altro invece nichilista che tende ad abbassare l’uomo a livello degli altri animali[[16]](#footnote-16). Occorre privilegiare il primo.

 Occorre in altri termini un’*ecologia dell’uomo*. In realtà l’emergenza ambientale e l’attenzione alla natura non umana non sono di per sé necessariamente in contraddizione con un’etica umanistica delle virtù nella prospettiva di un’ “ecologia dell’umano” che contempli una maturazione dell’uomo e uno stile di vita equilibrato e, perciò, in armonia con l’ambiente circostante. Sono tematizzabili, quindi, delle virtù di carattere ecologico (come la moderazione nell’uso delle risorse naturali) e un’educazione a questa tipologia di virtù nell’ambito di un’educazione globale dell’uomo. Queste virtù non sono necessariamente altre rispetto alle classiche virtù cardinali della tradizione e di cui tratta Tommaso. Esse, a ben vedere, possono coincidere o almeno scaturire da quelle virtù. Così la sapienza come capacità di contemplare la bellezza della natura e del cosmo richiede la prudenza e questa, anche per poter usare con equilibrio e misura del mondo, necessita di virtù come la temperanza, la fortezza e la giustizia. La temperanza, in particolare, presuppone un nesso stretto fra la moderazione nella risposta al concupiscibile e la moderazione nell’uso della natura non umana.

 A proposito delle virtù più specifiche che pure scaturiscono dalle virtù principali o cardinali, fra i contemporanei Ronald Sandler – tra gli altri – sviluppa una classificazione delle virtù ambientali distinguendo fra: virtù della sostenibilità (come la temperanza e la frugalità), virtù della comunione con la natura (attenzione, meraviglia), e del rispetto per la natura (cura, compassione e sensibilità ecologica), virtù proprie di una strategia di gestione responsabile della natura (onestà, diligenza) e virtù dell’attivismo ambientale (cooperazione, perseveranza)[[17]](#footnote-17). Per incrementare queste virtù ecologiche è utile fare riferimento a esempi concreti che mostrino come il fatto di non coltivarle nuoccia concretamente a qualcuno.

 Secondo alcuni pensatori contemporanei, se le altre prospettive etiche non sono inutili in questo ambito, occorrono tuttavia le virtù e la saggezza pratica (*prudentia*), ovvero un’etica delle virtù come educazione del carattere, non una mera precettistica o capacità computazionale per affrontare le complesse questioni ambientali che non riguardano il qui ed ora, ma il futuro e che richiedono perciò umiltà ed educazione al senso della bellezza e dell’armonia dell’uomo con la natura circostante. Pensiamo, per esempio, a come rispondere adeguatamente alla domanda del filosofo e alpinista ecologista norvegese Arne Naess: Perché tagliare un albero? [[18]](#footnote-18)

Angelo Campodonico membro del Consiglio accademico della PAST, è professore ordinario di Filosofia morale e Antropologia filosofica presso l’Università di Genova e Direttore di *Aretai. Center on Virtues.*

1. A proposito della letteratura sul tema cfr. a titolo d’esempio J. LeBlanc, *Eco-Thomism*, “Environmental Ethics”21 (1999), pp. 293–306; P. P. Cvek, *Thomas Aquinas, natural law and enviromental ethics,* “Vera lex”, (2000), I-2, pp. 5-18; W. Jenkins, *Toward a Thomistic environmental ethic: how Aquinas’s metaethic provides the groundwork for an environmentally and zoologically responsible moral*, “The Journal of Religion” Vol. 83, No. 3 (Jul., 2003), pp. 401-420; S. A. Davison, *A Natural Law Based Environmental Ethic*, *“*Ethics and the Environment”, 14, 2009, pp. 1-13; M. Ciszek, *Environmental Ethics from A Thomistic-Personalistic Perspective (Implications for the Sustainable Development Concept)*, “Problemy ekorozwoju – problems of sustainable development” (2014), vol. 9, no 1, 97-106; [↑](#footnote-ref-1)
2. A. de Tocqueville, *La democrazia in America* 1835, Rizzoli, Milano 1992, pp. 447-48. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cfr. P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell’idea di natura*, Einaudi, Torino 2006; Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura* II, 1023-39; Seneca, *Lettere a Lucilio*, 64, 6. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cfr. R. Spaemann, R. Löw, Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico (1981), trad. it., Edizioni Ares, Milano 2013. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cicerone, *De natura deorum*, II, 95. [↑](#footnote-ref-5)
6. Significativa a questo proposito l’etimologia di *teoria* da *theao* (vedere)e di *speculativo (*da *speculum,* rispecchiare*).* [↑](#footnote-ref-6)
7. Cfr. Tommaso d’Aquino, *Cinquiéme sermon pour la deuxième dimanche de l’Advent* in *Opera omnia*, 34 voll.Vivès, Paris 1871-80, vol. XXIX. [↑](#footnote-ref-7)
8. Tommaso d’Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 69 n. 15. [↑](#footnote-ref-8)
9. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1; J. Haldane, *Admiring the High Mountains: The Aesthetics of Environment*, “Environmental Values”, Vol. 3, No. 2 (1994) pp. 97-106. Per quanto riguarda i caratteri della bellezza cfr. *Summa theologiae* I, q. 39, a. 8). [↑](#footnote-ref-9)
10. Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae* I-II, 94, 2. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cfr. L. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral: Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona 2008. [↑](#footnote-ref-11)
12. Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae* I, 47, 1. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cfr. Tommaso d’Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14 n. 22. [...]-•« Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae.Hoc autem non potest dici de voluntate humana, nec de aliqua alia causa: quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis vel contingentiae; et ideo oportet quod vel ipsa causa possit deficere, vel effectus eius non sit contingens, sed necessarius [...]». [↑](#footnote-ref-13)
14. Tommaso d’Aquino, *Super Sent*., lib. 3 pr.  [↑](#footnote-ref-14)
15. Papa Francesco, *Laudato si*, 155. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cfr. T. Chappell, *Knowing what do. Imagination, Virtue and Platonism in Ethics,* Oxford University press, Oxford 2014, pp. 131-157. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cfr. R. Sandler, *Character and Environment*: *A Virtue Oriented approach to Enviromental Ethics,* Columbia University press, New York 2007. [↑](#footnote-ref-17)
18. A. Naess, *Introduzione all'ecologia. Traduzione e introduzione a cura di Luca Valera*, Edizioni ETS, Pisa 2015. [↑](#footnote-ref-18)