



LUCA MONTANARI

**TRA TERRA E CIELO.
IL VALORE TEOLOGICO DELLA NATURA NEL
PENSIERO DI SEYYED HOSSEIN NASR**

BETWEEN EARTH AND SKY.

THE THEOLOGICAL VALUE OF NATURE IN THE THOUGHT OF SEYYED HOSSEIN NASR

The objective of this work is, on the one hand, to offer a sufficiently exhaustive overview of the theme of nature in the thought of Seyyed Hossein Nasr and, on the other hand, to provide a theoretical vision about the theological implications of the meaning of nature in relation both to human spirituality and to God himself. The task of the first two sections of this work will be to deepen Nasr's criticisms of today's epistemology, in order to show his original vision of a metaphysics of nature capable of providing the same sciences with a broader and more spiritual vision of the cosmos. In a third section, the idea of nature as an immense theophany will then be explored: a self-revelation of God through the signs that he leaves in nature and which, if well understood, allow man himself to rise spiritually. Finally, we will show how the conception of nature proposed by Nasr, through the responsible action of man who knows how to follow the will of God, can lead to an unprecedented way of thinking about the eschatological question of salvation precisely in reference to our relationship with the theophanic dimension of nature.

I. EPISTEMOLOGIA E METAFISICA DELLA NATURA.

La gravità dell'attuale crisi ecologica ci colpisce oggi da una molteplicità di direzioni differenti. La scala di complessità che si accompagna all'aggravarsi di questa situazione, nonché la grande difficoltà nel trovare soluzioni durature e corali, ci spinge a interrogarci anche su una molteplicità di campi che, sovente, non sono direttamente associati alla questione ecologica. La dimensione teologico-religiosa, tutt'altro che estranea alla tematica ambientale, si pone, infatti, come una delle principali chiavi di volta atte a dischiudere un nuovo modo attraverso cui dispiegare – e ripensare – la relazione uomo-natura da un punto non solo etico e normativo ma, anche,



ontologico e metafisico. Su questo argomento le trattazioni inerenti alla questione ambientale nell'ambito del monoteismo ebraico e cristiano, per quanto non sconfiniate nel nostro paese, sono comunque cospicue; una grande mancanza di interesse è invece da noi avvertita, come spesso accade, per quanto riguarda il contributo islamico sul tema. Il nostro obiettivo qui, lo chiariamo subito, non è però quello di procedere a una mappatura enciclopedica circa i contributi della religione islamica sulla questione ambientale,¹ cosa che sarebbe impossibile; quanto, piuttosto, è quello di fornire degli spunti di riflessione che facciano leva sull'importanza dello studio di quest'approccio anche in paesi di fede non islamica. Una svolta liberatrice e umanizzante rispetto al nostro rapporto con l'ambiente è tale, infatti, solo se intrapresa collettivamente; cioè senza escludere alcuna prospettiva.² Di conseguenza, una visione complessa e integrale del problema ambientale in relazione a quell'adesione profonda dell'uomo a una verità che costantemente lo trascende, non può esimersi dal confrontarsi attivamente anche con la fede del Profeta Muhammad. L'islam, infatti, offre un contributo unico e originale per ripensare la questione ambientale da un punto di vista non dominativo; esso, in quanto religione interculturale con fedeli proveniente da zone geografiche straordinariamente differenti, è un vero e proprio laboratorio di continua riflessione, capace di offrire un pensiero innovativo circa la questione ambientale e i suoi possibili risvolti etico-spirituali.

Nel maggio del 1966, nel quadro di un ciclo di conferenze annuali svolte presso l'Università di Chicago, Seyyed Hossein Nasr³ pronuncia quattro lezioni che andranno poi a comporre il testo

¹ In proposito rimandiamo a questa breve ma esaustiva bibliografia cfr. M. IZZI DIEN, *The Environmental Dimensions of Islam*, Lutterworth, Cambridge 2000; R. FOLTZ-D.M. FREDERICK-B. AZIZAN (eds.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Harvard University Press, Cambridge 2003; R. FOLTZ (ed.), *Environmentalism in the Muslim World*, Nova Science, New York 2005; I. ABDUL-MATIN, *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*, Berrett-Koehler, San Francisco 2010.

² In proposito va sottolineato che, come si vedrà, la prospettiva dell'autore che affronteremo è di matrice islamica sciita, spesso radicalmente esoterica (sia nei suoi presupposti critici che, anche, nelle prospettive pratiche di cambiamento). Ciononostante, è nostra opinione che una visione radicale sul tema ambientale richieda il confronto anche con prospettive distanti da quelle a cui siamo comunemente abituati; prospettive che, però, non vanno assunte aprioristicamente quanto, piuttosto, integrate in una visione ermeneutica più globale e inclusiva.

³ Seyyed Hossein Nasr, nato in Iran, a Teheran, il 7 aprile del 1933, è attualmente uno dei più importanti e influenti pensatori sciiti contemporanei. Figlio di una famiglia molto agiata, egli ricevette una prima educazione in patria per spostarsi, poi, negli Stati Uniti studiò dapprima matematica e fisica al Massachusetts Institute of Technology e successivamente geologia e geofisica a Harvard dove, nel 1958, conseguì il PhD specializzandosi in scienza e cosmologia islamica. Appassionatosi alla filosofia classica e alle discipline orientali, entrò in contatto con molti nomi autorevoli del panorama intellettuale del tempo, come Bertrand Russell, il chimico George Sarton, lo storico e filosofo della scienza Giorgio De Santillana e tanti altri; grazie a quest'ultimo, in particolare modo, venne a conoscenza del pensiero di Frithjof Schuon e René Guénon, che molto

*L'uomo e la natura. La crisi spirituale dell'uomo moderno.*⁴ In questo saggio l'autore cerca essenzialmente di andare alla radice dell'odierna crisi ecologica muovendo, però, non da analisi legate alle cosiddette scienze dure – cosa che renderebbe questo libro un mero spaccato storico circa l'emergere dell'odierna coscienza ambientale⁵ –, quanto, piuttosto, rivendicando il valore di una conoscenza metafisica della natura come cura al miserevole rapporto di sopraffazione dell'ordine naturale da parte dell'uomo.⁶ Porre in primo piano questo problema significa, per Nasr,

influenzarono la sua riflessione. In proposito va anche ricordata l'influenza esercitata dal celebre orientalista francese Henry Corbin, il quale, sulla scia di quello che sarà anche la riflessione di Nasr, tende a riconoscere inclinazioni esoteriche a buona parte della filosofia islamica medioevale e a identificare l'autentico islam con le riflessioni gnostiche e metafisiche proprie del pensiero sciita. A partire dagli anni Settanta alternò l'attività accademica in Iran, interrotta dalla rivoluzione khomeinista, con un intenso lavoro di espansione degli studi islamici in numerose università americane. Date importanti sono anche quelle delle sue *Gifford lectures* (1981-1982) e la nomina a professore di studi islamici presso la George Washington University nel 1984. Cfr. S.H. NASR, *An Intellectual Autobiography*, in L.E. HAHN-R.E. AUXIER- L.W. STONE JR. (eds.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Open Court, Chicago 2000, pp. 3-85.

⁴ S.H. NASR, *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*, Allen & Unwin, London 1968; trad. it. di G. Spina, *L'uomo e la natura. La crisi spirituale dell'uomo moderno*, Rusconi, Milano 1977. In italiano troviamo anche due traduzioni successive a quella appena indicata: la prima, di Cristiano Casalini e Luana Salvarani, è edita da Medusa nel 2012, mentre la seconda, curata da Adolfo Morganti, è stata pubblicata dall'editore Il Cerchio nel 2017.

⁵ In merito alla visione ecologica di Nasr cfr. E. EAVES, *A Religious Nature: Philosopher Seyyed Hossein Nasr on Islam and the environment*, in «*Bulletin of the Atomic Scientists*», LXXI, 2015, 5, pp. 13-18; A.S. MOHAMED, *The Eco-Philosophy of Seyyed Hossein Nasr: Spiritual Crisis and Environmental Degradation*, in «*Islamic Studies*», LVIII, 2019, n° 2, pp. 271-295; ID., *Seyyed Hossein Nasr's Works on Environmental Issues: A Survey*, in «*Islamic Studies*», LVIII, 2019, 3, pp. 439-451. In proposito riportiamo anche una breve bibliografia legata alla visione ecologica di alcuni discepoli (diretti o meno) di Nasr. Cfr. O. BAKAR, *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage*, Islamic Book Trust, Petaling Jaya 2022; C. DAGLI, *The Metaphysics of Ecology: What Makes Our Environment Worthy of Care*, intervento tenuto il 12 gennaio del 2016 presso il *Center for the Study of World Religions*. Reperibile on-line al seguente indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=5y1SjCBkUbA> [ultima consultazione: 11/08/2022]; M. IQBAL, *The Islamic Perspective on the Environmental Crisis*, in «*Islam & Science*», V, 2007, 1, pp. 75-96; ID., *Environmental Crisis or Crisis of the Heart?*, in «*Journal of Islam & Science*», VIII, 2010, 1, pp. 3-10.

⁶ Per metafisica, Nasr, intende «la scienza del reale, dell'origine e del termine delle cose, dell'Assoluto e, nella sua luce, del relativo. È una scienza rigorosa ed esatta come la matematica, altrettanto chiara e sicura, ma che può solo essere conseguita con l'intuizione intellettuale e non

prendere atto che esso non può essere risolto facendo leva su di un'ulteriore declinazione del termine 'sviluppo' (sviluppo dell'economia, delle tecniche, dello sfruttamento ecc.), alimentando ulteriormente la distruzione dell'equilibrio uomo-natura. Guardare in faccia alla realtà di questa complessa questione significa, invece, abbandonare la logica del dominio e della conquista sulla natura per approdare a una rinnovata consistenza ontologica dell'uomo stesso e delle sue relazioni costitutive. Come afferma il nostro autore: «non tutti forse si rendono conto che per raggiungere la pace con la natura ci deve essere pace con l'ordine spirituale. Quindi, per essere in armonia con la Terra, bisogna esserlo con il Cielo».⁷

La crisi ecologica, infatti, non è altro che un segno esteriore di un male interiore all'uomo stesso; un male che può essere guarito solo tramite una vera e propria rinascita spirituale. Secondo Nasr, davanti al crollo dei suoi idoli, l'uomo contemporaneo deve riscoprire la sua reale essenza in modo tale da gettare i semi di quella rinascita spirituale capace di generare una nuova armonia con Dio e con il mondo naturale che lo circonda. «Altrimenti, è vano attendersi di vivere in pace con quella grande teofania che è la natura vergine, mentre si lascia nell'oblio e nell'indifferenza la Fonte di quella teofania, che è l'al di là della natura e al tempo stesso al centro dell'essere umano».⁸ È su questo specifico punto che il legame tra ispirazione spirituale e critica filosofica all'ecologia si fa più stringente.

Sebbene le religioni siano state storicamente anche uno dei dispositivi privilegiati per l'affermarsi dell'attuale visione del mondo, esse, nella prospettiva del nostro autore, possono oggi giocare un ruolo di primaria importanza sia come strumento critico d'analisi – per giungere cioè alla radice dell'odierna crisi ambientale – che, anche, come fautrici di un nuovo modo di vedere la natura e, quindi, di proporre soluzioni. La religione, infatti, non è vista da Nasr solo come un'autorità capace di fornire norme etiche di comportamento ma, anche, come una vera e propria fonte di conoscenza: «ogni religione fornisce [...] non solo principi di azione etica, ma anche conoscenza, conoscenza nel senso profondo del termine, di Dio, dello stesso umano e anche della natura».⁹

A tal proposito, secondo Nasr, le odierne concezioni ecologiche hanno fallito nel loro intento di restituirci una più complessa relazione ontologica del rapporto dell'uomo con la natura e ciò perché, da un punto di vista epistemologico, i vari ambientalisti contemporanei tengono fede a una concezione meramente meccanicista dell'universo. L'ecologia, in questo modo, elude completamente la possibilità di una razionalità trascendente il piano meramente umano. È impossibile la pace sociale, nonché la tutela dei valori fondamentali della dignità umana, senza

semplicemente con il razionalismo. [...] è una *theoria* della realtà il cui raggiungimento implica santità e perfezionamento spirituale perseguibile, pertanto, solo nell'ambito di una tradizione rivelata». Cfr. NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 83.

⁷ Ivi, p. 8. [Traduzione modificata]

⁸ Ivi, p. 16.

⁹ S.H. NASR, *Religion and the Environmental Crisis*, in W. CHITTICK (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, World Wisdom Books, Bloomington 2007, p. 36.

riannodare il soggetto con l'ordine naturale e spirituale. Riprendendo le parole di Nasr, se l'uomo non vuole cadere nel sub-umano, «non ha altra via che quella di rimanere fedele alla sua immagine, riflesso di un qualcosa che trascende la misera condizione umana».¹⁰

Il problema odierno, per Nasr, è che l'attuale modo scientifico (meramente tecnico e analitico) di vivere il reale ha decretato la riduzione della natura – di questa teofania – al mero ruolo di cosa. In tale circostanza perfino l'uomo religioso si trova ad aver a che fare con una natura dissacrata, priva del suo originario significato spirituale.¹¹ Tuttavia, la ragione profonda di questo mutamento di prospettiva nella relazione uomo-natura non è da ricercarsi tanto nella scienza in sé,¹² quanto piuttosto, giungendo a un piano prospettico di interrogazione più radicale, nello squilibrio «dovuto alla distruzione dell'armonia tra uomo e Dio».¹³

L'uomo moderno, ci dice il nostro autore, ha dimenticato di avere un archetipo celeste; intriso di un razionalismo che esclude sia la dimensione dello spirituale che quella della Rivelazione,¹⁴ egli ha perso la misura del sacro e del sapienziale e, con esse, quella concezione di natura che era invece coglibile con l'intellezione. Va detto che parlare di Intelletto o di intellezione, in opposizione al più comune senso di ragione, non è un mero vezzo terminologico in quanto questa differenziazione, per Nasr, assume in realtà una ben precisa connotazione teoretica. Richiamandosi sia alla sapienza sufi che al pensiero Perennialista, egli intende per Intelletto quella facoltà di percezione più penetrante e inclusiva della ragione astratta che non si ferma al lato puramente materiale della conoscenza: si tratta di quella conoscenza sacra rappresentata dalla gnosi. «La riduzione dell'Intelletto a ragione [...] non solo ha fatto sì che il sacro diventasse inaccessibile e allo stesso modo anche insignificante, ma ha anche distrutto quella teologia naturale che nel contesto cristiano rappresenta almeno una riflessione nella conoscenza di un sacro ordine della

¹⁰ NASR., *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 16.

¹¹ Ivi, pp. 17-18.

¹² Ciò che Nasr contesta alla scienza occidentale non è la sua validità *tout court*, ma la mancanza di una visione olistica che tenga conto anche del lato spirituale del reale; essa, in tal modo, ignora 1-la questione circa il fondamento dei fenomeni; 2-che il tutto non è una mera somma delle parti; 3-che quantitativo e qualitativo sono due misure differenti e ciò in almeno due sensi: da un lato, sottolinea l'autore, la scienza moderna si basa su di un'esperienza immediata del mondo (misurazione di specifici dati in determinati contesti) e, dall'altro lato, essa esclude la considerazione circa i valori e i significati che percepiamo (o crediamo di percepire) del cosmo. Tra le molte pubblicazioni dell'autore sul tema ci limitiamo a rimandare a questi pochi titoli cfr. S.H. NASR., *Science and Civilization in Islam*, New American Library, New York 1968; trad. it. di L. Sosio, *Scienza e civiltà nell'Islam*, Feltrinelli, Milano 1977; ID., *In the Beginning was Consciousness*, in W. CHITTICK (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, cit., pp. 223-229.

¹³ NASR., *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 21.

¹⁴ Cfr. ID., *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 170.

saggezza».¹⁵

Con il venir meno dello spirito simbolico della natura, questa utopia materialistica della scienza moderna ha fatto sì che l'essere umano abbandonasse la visione tradizionale del mondo – valorizzata dal suo Intelletto – e, con essa, anche il suo perfezionamento spirituale in vista della sola sicurezza materiale.¹⁶ Questa nuova scienza, ci dice Nasr, ha radicalmente alterato la tradizionale visione della natura, del suo ordine, soppiantando le leggi divine che governavano l'universo – sia in senso cosmico che morale – con leggi meccaniche proprie della dimensione materiale che possono essere determinate sperimentalmente.¹⁷ Ciò che manca, quindi, è una teologia che faccia da ponte spirituale fra l'uomo e la natura; si è perso, cioè, quel senso di intimità con la natura intesa come un cosmo il cui linguaggio parla all'uomo. La scienza quindi, pur nella sua legittimità, deve trovare compimento nella metafisica in modo tale che i suoi fatti possano acquisire un valore spirituale e completarsi grazie a esso. Come afferma esplicitamente Nasr, dobbiamo ristabilire una gerarchia della conoscenza e una simbolica della natura come segno del divino «tale da integrare efficacemente la scienza quantitativa d'oggi [...] con la metafisica».¹⁸

La conoscenza del mondo esterno è, infatti, riflesso della conoscenza del mondo interno all'uomo stesso tanto che la metafisica non è disgiunta dal raggiungimento del pieno sviluppo dell'individuo che è riuscito a liberarsi da tutte le false limitazioni del suo io.¹⁹ In proposito, secondo Nasr, la tradizione islamica può giocare un ruolo centrale per questa rinascita di una metafisica della natura. L'islam, infatti, si pone come quel ponte in grado, da un lato, di far dialogare la gnosi delle tradizioni orientali con la teologia cristiana e, dall'altro lato – tramite le sue dottrine cosmologiche e la sua scienza naturale – capace di contribuire all'affinamento di quelle conoscenze necessarie alla liberazione dell'interiorità umana e del suo rapporto con il mondo

¹⁵ Id., *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, Albany 1989, p. 4. Secondo Nasr, nella storia occidentale, la prima rottura nei confronti della relazione uomo-natura fu operata proprio dal cristianesimo il quale, per sconfiggere il paganesimo e le superstizioni naturalistiche, affermò un radicale dualismo tra Dio e il mondo. Tuttavia, nella lunga storia del cristianesimo, ci sono state delle eccezioni di rilievo rispetto a questa posizione; il nostro autore ne cita alcune: Ireneo, Massimo il Confessore, Gregorio di Nissa, San Francesco, Santa Ildegarda di Bringen, Jacob Böhme come, anche, le scuole platoniche di Oxford e, soprattutto di Chartres. Cfr. NASR., *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 84.

¹⁶ Cfr. S.H. NASR., *The Need for a Sacred Science*, State University of New York Press, Albany 1993, pp. 150-151.

¹⁷ Cfr. NASR., *Religion and the Order of Nature*, cit., pp. 132-133.

¹⁸ NASR., *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 77.

¹⁹ «I filosofi islamici considerano l'essere come inseparabile dalla conoscenza e perciò dalla consapevolezza, e considerano il livello cosmico dell'esistenza allo stesso modo come livelli della conoscenza e della consapevolezza». Cfr. NASR., *In the Beginning was Consciousness*, cit., p. 223.

naturale.²⁰ D'altronde, lo stretto legame tra conoscenza della teofania naturale e affinamento della spiritualità umana è ben sottolineato dal nostro autore: «la scienza islamica [...] si propone in definitiva di conseguire una conoscenza capace di contribuire alla perfezione e alla liberazione spirituale di chiunque sia capace di studiarla; i suoi fatti sono pertanto interiori e segreti, i suoi valori sono più difficili da discernere». E continua, poche righe dopo, affermando che «il fine ultimo [della scienza islamica] è sempre stato quello di stabilire una relazione fra il mondo corporeo e il suo principio spirituale elementare, attraverso la conoscenza di quei simboli che uniscono i vari ordini di realtà».²¹

La scienza islamica, va sottolineato, non è islamica solo perché coltivata dai musulmani ma perché è collegata ai principi stessi dell'islam. L'islam è infatti fondato su di una particolare Rivelazione (*wahy*), sull'insegnamento di un determinato Profeta e sottostà a determinati principi fra i quali, fondamentali, l'Unità di Dio (*tawhīd*), la gerarchia del reale e l'inizio e la fine del mondo in Dio. Tutte le arti e le scienze islamiche si fondano proprio su questa idea di Unità, cuore della Rivelazione musulmana. «Si potrebbe dire che il fine ultimo di tutte le scienze islamiche [...] sia quello di dimostrare l'unità e la coerenza di tutto ciò che esiste, sì che, contemplando l'unità del cosmo, l'uomo possa essere guidato dall'Unità del Principio Divino, di cui l'unità della natura è l'immagine».²² Va poi detto che il più elevato grado di conoscenza riconosciuto dal nostro autore consiste proprio in quella conoscenza gnostica (*'irfān*) di cui avevamo accennato precedentemente. Nella gnosi, essendo una conoscenza che illumina l'intera unità del soggetto, scienza e fede trovano la loro armonia proprio nella reciproca coincidenza con l'essere. La gnosi è il riflesso cosciente e attivo dell'intelletto divino nel proprio livello di esistenza; e la ragione, nel suo aspetto ultimo di intellesione per come inteso da Nasr, può condurre l'individuo proprio sulla soglia dell'intelligibile aprendo, in tal modo, uno spazio di intimità tra l'uomo e Dio che – attraverso la teofania del cosmo – gli parla attraverso la natura.

II. LE COSMOLOGIE NATURALI E LA TEOFANIA DIVINA

Sul piano metafisico-religioso i due campi a cui fa maggiormente riferimento la riflessione di Seyyed Hossein Nasr sono, come abbiamo accennato poco fa, la sapienza sufi (con particolare attenzione ad Avicenna, Ibn 'Arabī e Mullā Sadrā)²³ e il pensiero Perennialista (Jacob Burckhardt,

²⁰ Cfr. S.H. NASR., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sīnā*, Harvard University Press, Cambridge 1964.

²¹ ID., *Scienza e civiltà nell'Islam*, trad. it. cit., p. 33.

²² Ivi, p. 18.

²³ Abbiamo una lunga bibliografia dei lavori di Nasr in merito al pensiero sufi, di questi ci limitiamo a riportare questa breve lista: S.H. NASR., *Sufi Essays*, Allen & Unwin, London 1975; trad. it. di D. Venturi, *Il sufismo*, Rusconi, Milano 1975; ID., *Contemplation and Nature in the Perspective of*

René Guénon e Frithjof Schuon) .²⁴ Gli autori che afferiscono a quest'ultimo filone di pensiero, detto anche Tradizionalista, pur nella non omogeneità, sono tutti accumulati da una concezione verticale – trascendente – del reale; una tradizione che Nasr riprende e sviluppa in maniera coerente con la sua fede islamica. L'islam è infatti visto dal nostro autore proprio come l'espressione di una tradizione universale che permette la conoscenza di Dio (e dei suoi segni nel creato) tramite l'abbandono completo della volontà individuale in quella divina nonché, anche, espressione di una fede che sorge da principi metafisici comuni a tutte le autentiche religioni nella loro verità essenziale.

Come afferma esplicitamente Nasr, la metafisica è la scienza del reale, «la primaria e fondamentale scienza della saggezza che viene prima e contiene i principi di tutte le altre scienze».²⁵ Quanto appena detto dovrebbe essere sufficiente per far comprendere l'importanza di ripercorrere, seppur brevemente, i principali nodi teoretici del Perennialismo, per come interpretato anche dal nostro autore, anche perché la loro comprensione sarà necessaria per quanto diremo. In primo luogo, il più fondamentale principio di questa corrente di pensiero è il riferimento a una Realtà Suprema – o Assoluto –; un Infinito metafisico che può contenere tutte le possibilità e che non ammette alcuna forma di esistenza al Suo di fuori. In secondo luogo, nel Perennialismo di Nasr si afferma l'esistenza di una molteplicità di entità possibili entro questa Singola realtà e ciò implica, necessariamente, una strutturazione gerarchica dell'essere e della conoscenza in riferimento, sempre, a questa Realtà Suprema. In ultimo, ma non meno importante, ogni autentica religione sarebbe basata sulla Rivelazione di una Realtà Suprema. L'esistenza di ogni religione, infatti, implica per l'essere umano una finalità la quale, secondo Nasr, consiste nel conoscere la realtà cosmica in quanto tutto ciò che esiste, essendo una Sua teofania, deve avere un significato e uno scopo.

La metafisica islamica, a parere di Nasr, risulta particolarmente sensibile ai principi appena menzionati; essa – in quanto «madre o motrice di tutte le scienze»²⁶ – riconosce la gerarchia del reale, e dei differenti domini della conoscenza umana circa questi livelli, come espressione di quel principio supremo che è l'Unità di Dio (*tawhīd*).²⁷ L'unità metafisica del reale è, quindi, la

Sufism, in ID. (ed.), *Islamic Life and Thought*, Kazi Publications, Chicago 2001, pp. 200-206; ID., *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, HarperCollins, New York 2007. Mentre, per una breve ma esaustiva critica in merito ai rapporti di Nasr con il sufismo cfr. L. LEWISOHN, *Sufism in the Thought of S. H. Nasr*, in L.E. HAHN-R.E. AUXIER-L.W. STONE JR. (eds.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, cit., pp. 669-678.

²⁴ Per quanto riguarda una panoramica critica complessiva dei rapporti tra Nasr e il pensiero dei Perennialisti, rimandiamo ai numerosi capitoli che compongono la prima sezione della vasta opera *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. Cfr. Ivi, pp. 139-444.

²⁵ NASR, *Knowledge and the Sacred*, cit., p. 132.

²⁶ ID., *The Need for a Sacred Science*, cit., p. 99.

²⁷ In proposito, Nasr si richiama esplicitamente alla dottrina degli archetipi di 'Ibn Arabī per la quale Allāh conosce la realtà di ogni cosa ancor prima che essa venga portata da Lui

precondizione per ogni relazione tra le realtà del cosmo nei suoi differenti livelli; in altre parole, secondo il nostro autore, il *tawhīd* è la base per ogni autentica metafisica. La scienza moderna, d'altro canto, negando l'idea di un Dio che pervade tutti i livelli dell'essere, rifiuta il *tawhīd* e, con esso, la gerarchia del reale. La conseguenza è che la relazione tra essere umano e cosmo naturale non è più vista nel suo legame micro o macrocosmico né – rifiutando il legame ontologico tra i vari livelli del reale e Dio – come riflesso delle Sue qualità. «Per il credente, il significato dell'ordine naturale così come dei tanti Segni di Dio che indicano realtà superiori è ridotto a essere segno della gentilezza e generosità di Dio in termini di valori utilitaristici per gli esseri umani, e non come mezzo per una conoscenza superiore di Dio e di se stesso».²⁸

L'accettazione del *tawhīd* è quindi essenziale se vogliamo cogliere il significato ultimo del mondo naturale; tuttavia, la scienza moderna, ponendo attenzione solo sulle realtà fisiche, ignora la gerarchia del reale riducendo il cosmo alla molteplicità (*takthīr*) materiale delle sue manifestazioni. Questo spostamento di prospettiva da una natura sacra a una desacralizzata, de-spiritualizzata e puramente materiale è, per Nasr, la causa primaria dell'attitudine distruttiva dell'uomo nei confronti dell'ambiente. Per l'uomo non in linea con la modernità la sostanza stessa dell'universo è sacra: «il cosmo parla all'uomo e tutti i suoi fenomeni hanno un significato».²⁹ I simboli della natura sono simboli della Realtà Suprema «che la sfera cosmica nasconde e rivela al tempo stesso».³⁰ Le cosmologie tradizionali, facendo uso di un linguaggio simbolico, cercavano di descrivere il cosmo nella sua totalità, incluse le realtà materiali e non-materiali, fino ad arrivare alla Realtà Suprema di Dio. La cosmologia, in quanto immagine del creato visto attraverso i principi metafisici di una specifica tradizione religiosa, interpreta simbolicamente i vari elementi del reale, raffigurando la relazione tra Dio e le realtà naturali secondo i due principi di unità e gerarchia del reale che abbiamo visto prima.

Il significato del termine cosmologia assume quindi nell'approccio filosofico ed ecologico di Nasr un carattere ben specifico; esso si collega al fatto che nessun pensiero o azione umana sorge da un vuoto metafisico. L'attività umana collegata alla crisi ambientale, quindi, è l'effetto proprio di questo spostamento di prospettiva causata da una visione del mondo che non vede più nella natura l'espressione della teofania sacra di Dio, ma solo una materia inerte da sfruttare. Nel suo giudizio il nostro autore è estremamente chiaro: «la soluzione alla crisi ambientale non può

all'esistenza. Gli attributi di Dio (che resta comunque inconoscibile sul piano della Sua essenza) sono corrispondenti ai Suoi nomi e questi ultimi funzionano come universali archetipici dell'ordine creato. Quanto detto ci informa, quindi, che l'Essere di Dio è presente in tutte le entità ma non tutte le entità create rivelano questi stessi attributi allo stesso modo e con la stessa intensità. Cfr. S.H. NASR, *Reply to Huston Smith*, in L.E. HAHN-R.E. AUXIER-L.W. STONE JR. (eds.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, cit., p. 160.

²⁸ T.M. QUADIR, *Traditional Islamic Environmentalism. The Vision of Seyyed Hossein Nasr*, University Press of America, Lanham 2013, p. 162.

²⁹ NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 21.

³⁰ *Ibidem*.

che venire dalla cura del malessere spirituale dell'uomo moderno e dalla riscoperta del mondo dello Spirito». ³¹

Il riferimento alle cosmologie tradizionali è molto importante per il nostro autore in quanto è da esse che possiamo ripartire per ritrovare quelle vive fonti di senso capaci di restituire quella forma di intimità relazionale con la natura che l'uomo ha attualmente perso. Le tradizioni religiose però, va sottolineato, non sono assunte da Nasr come un orizzonte di senso da imporre coercitivamente; esse, piuttosto, sono un aiuto all'anamnesi, a rammentare, cioè, insegnamenti che oggi sono per lo più dimenticati. ³² In tal modo, «alla natura sarebbe così restituita la sua sacralità e nuovi orizzonti si aprirebbero alle scienze senza negare il loro valore e la libertà di azione nel loro campo specifico. [...] In altre parole: non si tratta di secolarizzare la teologia, ma di dare un significato teologico e sacro a quello che l'uomo d'oggi considera il più secolare di tutti i campi, vale a dire la scienza». ³³

Nella prospettiva di Nasr, quindi, i teologi sono oggi chiamati alla fondazione di un comportamento più giusto nei confronti della natura e ciò perché, attualmente, non è solo il benessere umano sulla terra a essere a rischio, ma la stessa sopravvivenza. L'auspicio del nostro autore è che una teologia che segua questa via di rinnovamento possa finalmente dischiudere l'orizzonte di una teologia della natura. La riscoperta delle dottrine cosmologiche e l'uso dei principi metafisici – come fulcro costante atto a tracciare gli indirizzi di nuovi sforzi intellettuali – potrebbe così, da un lato, fornire all'essere umano un modo inedito di relazionarsi alla natura e, dall'altro, istruire la scienza su una visione più globale della natura. Citando Nasr:

la dottrina metafisica potrebbe anche aiutare a riscoprire la natura vergine allentando la nostra morsa soffocante in cui il razionalismo ha stretto la visione che l'uomo ha della natura. C'è bisogno di riscoprire la natura vergine come fonte di verità e bellezza nel più stretto senso intellettuale, e non semplicemente in quello sentimentale. ³⁴

La natura deve quindi essere riscoperta come un aiuto e un'affermazione della stessa vita spirituale umana. Essa deve essere riconosciuta, cioè, «come strumento di grazia invece che una realtà oscura e opaca»; ³⁵ nella convinzione che ogni elemento della realtà è correlato all'altro: il materiale allo spirituale, il livello inferiore a quello superiore fino ad arrivare all'Origine ultima di tutto ciò che è. ³⁶

³¹ NASR, *The Need for a Sacred Science*, cit., p. 145.

³² Cfr. NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 9.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 121. [Traduzione modificata]

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. S.H. NASR, *Who is Man: the Perennial Answer of Islam*, in «*Studies in Comparative Religion*», II, 1968, 1, p. 185.

III. LA NATURA COME SEGNO DI DIO

Nell'islam, il vincolo indissolubile che lega l'uomo alla natura – come anche le scienze della natura alla religione – si ritrova nello stesso Corano; in quanto Parola di Dio, esso, unitamente a quella macroscopica rivelazione che è l'universo, è la fonte della fede musulmana. Questa corrispondenza tra essere umano, cosmo naturale e Libro Sacro è centrale nella religione islamica; il Corano non è solo scritto ma, in quanto Parola di Dio, custodisce in sé gli stessi archetipi della creazione di tutte le cose. C'è, quindi, una corrispondenza tra Corano scritto e Corano cosmico tanto che, infatti, *āyah* (plurale *āyāt*) – vocabolo utilizzato per indicare i versetti del Corano – è lo stesso termine che designa sia i fatti dell'anima degli uomini che, anche, i fenomeni propri del mondo naturale.

L'islam ha conservato una visione integrale dell'universo vedendo nell'ordine cosmico e naturale il flusso stesso della grazia divina (*Cor.* 41:53);³⁷ come afferma il nostro autore: «considerata come testo, la natura è un complesso di simboli che devono essere letti in accordo al loro significato».³⁸ Ogni fenomeno naturale è un segno di Dio (*Cor.* 2:115) suggerendo, così, una Sua presenza costante nel cosmo. Tuttavia, nella prospettiva di Nasr, ciò significa anche perseguire un'intima conoscenza del Testo Sacro poiché, nel caso questa venisse meno, nel momento in cui il significato profondo (*bātin*) del Libro venisse soppiantato da quello superficiale (*zāhir*), «il “testo cosmico” diventerebbe inintelligibile. I fenomeni della natura perderebbero ogni connessione con gli ordini superiori della realtà oltre che fra se stessi; diventerebbero meri “fatti”».³⁹

Dio non crea nulla invano (*Cor.* 38:27) ma sempre nella misura e nei propositi appropriati alla Sua intenzione (*Cor.* 42:29). Di conseguenza, da un punto di vista islamico, ogni parte del creato è interpretabile come segno che riflette la saggezza di Allāh; e ciò è possibile proprio facendo riferimento ai due principi di Unità e gerarchia del reale che abbiamo ricordato precedentemente. Da un punto di vista metafisico, quindi, la conoscenza dell'essenza della natura, per Nasr, equivale alla conoscenza dell'Auto-rivelazione di Dio nel cosmo: la natura è in se stessa una rivelazione di Dio. I principi della dottrina metafisica islamica – unitamente a quelli della filosofia perenne – offrono, a parere del nostro autore, una sufficiente base teoretica per concepire la natura come un'immensa teofania e l'uomo come un essere in intima relazione con quest'ultima.

La simbolicità della natura è, quindi, rivelatrice della sacralità della realtà; una sacralità che, però, non trova la sua ragion d'essere in se stessa, separata dal resto del creato quanto, piuttosto, in riferimento alla dottrina del *tawhīd*; «infatti, tutto ciò che è realtà oggettiva è sacro e simbolo di una realtà sottesa. Solo il Principio o l'Uno è perfettamente reale e totalmente se stesso, e non il simbolo di qualcosa che non è lui. Ogni altra cosa è il simbolo di uno stato

³⁷ Cfr. NASR, *Scienza e civiltà nell'Islam*, trad. it. cit., p. 20.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*. Anche cfr. ID., *The Question of Cosmologies – The Cosmos as a Subject of Scientific Study*, in «*Islam and Science*», IV, 2006, 1, pp. 43-159.

dell'essere che la trascende». ⁴⁰ Comprendere il linguaggio simbolico della natura significa, infatti, riuscire a vedere Dio. Proprio per questa ragione, nel rapporto dell'essere umano con la natura, «si richiede discernimento metafisico e ossequio al Puro Essere che è la fonte di tutti i simboli. Si richiede un'educazione, [...] un nuovo orientamento dell'uomo affinché sia in grado di cogliere la natura trasparente del mondo che lo circonda e la dimensione trascendente di ogni fatto cosmico». ⁴¹ Educare l'uomo a questo aspetto simbolico della natura non vuol dire rifiutarne la sua datità fisica; significa, piuttosto, riallacciarsi alla Ragione ontologica da cui tutto il reale trae origine.

Se si vuole evitare che il rapporto uomo-natura degeneri in un conflitto di indebito e unilaterale dominio è allora necessario, ci dice Nasr, che «la conoscenza simbolica dev'essere presentata non come una fantasia poetica, ma come una scienza legata alla radice ontologica delle cose. Un vero simbolo non è una creazione umana [...] Solo in questa luce la scienza dei simboli, intesa come una scienza delle forme naturali che integra la moderna conoscenza scientifica, può svolgere una funzione vitale nel restituire l'uomo alla sua giusta dimora nell'universo». ⁴² In definitiva, per l'autore, non potrà esserci pace tra gli uomini se non ci sarà anche armonia con la natura e con la Fonte e Origine di tutto il creato.

Questa riscoperta della natura permetterebbe il ritorno dell'uomo alla sua dimora nel cosmo. L'uomo, infatti, persegue il trascendente ma non sullo sfondo di una natura profana; anzi, la stessa natura, in quanto teofania che contiene i segni di Dio, permette l'inizio di quel viaggio spirituale della coscienza umana fino ai confini del divino e del proprio perfezionamento interiore. Vedere il cosmo come un'immensa teofania vuol dire, quindi, contemplare il riflesso di se stessi nell'ordine naturale e nelle sue forme; l'aspetto teofanico della natura vergine, infatti, aiuta l'essere umano anche nella scoperta del suo autentico essere interiore come creatura di Dio. «Dal senso della natura l'uomo cerca di trascendere ed essa stessa può aiutarlo nell'impresa perché l'uomo impari a contemplarla non come sfera indipendente della realtà ma come uno specchio che riflette una realtà superiore». ⁴³

L'uomo, secondo l'islam, è giunto sulla terra per acquisire una conoscenza globale delle cose; per diventare, cioè, quell'Uomo Universale (*al-insān al-kāmil*) che è il riflesso dei Nomi e delle Qualità di Dio. L'essere umano, infatti, occupa un posto centrale nell'economia della creazione secondo il pensiero musulmano; egli è padrone e custode della terra. L'uomo ha quindi un certo diritto sulla natura ma non in qualità di dominatore di essa quanto, piuttosto, perché in virtù della sua conformazione teomorfica, egli ne è custode. ⁴⁴ «Essendogli stati insegnati i nomi di tutte le cose, egli riesce a dominarle, ma questa facoltà gli è stata data perché è il vicario

⁴⁰ NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 136.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 137.

⁴³ Ivi, p. 99.

⁴⁴ *Ibidem*.

(*khalifah*) di Dio sulla terra e lo strumento della Sua volontà». ⁴⁵ L'essere umano è quindi chiamato a prendere responsabilmente parte nell'economia della creazione in quanto – come Suo tramite e per mezzo della propria partecipazione al mondo sia terreno che spirituale (Cor. 15:28-29) – egli può portare la grazia alla natura: l'uomo, come chiosa Nasr, può diventare «la bocca per la quale la natura vive e respira». ⁴⁶

Dato questo intimo rapporto tra la natura e l'uomo, la vita interiore di quest'ultimo – il suo cosmo immanente – si riflette nell'ordine esterno. L'essere umano può infatti comprendere i profondi significati della natura solo se è in grado di scavare negli strati più intimi e originari del proprio essere. Proprio come l'uomo è un essere che partecipa sia della dimensione spirituale che materiale, allo stesso modo, la natura nell'islam non è mai profana. ⁴⁷ Restare a un mero livello superficiale rispetto alla propria identità significherebbe, quindi, studiare la natura e approcciarsi a essa come a un qualcosa da dominare e manipolare quando, invece, il compito dell'essere umano sarebbe quello di illuminarla. La fondamentale importanza di questa rinascita spirituale dell'uomo è così sottolineata da Nasr: «solo chi si è rivolto alla dimensione interiore del proprio essere può vedere la natura come un simbolo, una realtà trasparente, arrivando così a conoscerla e a capirla in senso effettivo». ⁴⁸

IV. LA NATURA E LA DIMENSIONE TEOLOGICA DELLA SALVEZZA

Giunti a questo punto, la centralità teoretica del sopracitato concetto di *khalifah* (Cor. 2:30) ci spinge a interrogarci ancora una volta circa il ruolo di responsabilità morale e teologica dell'uomo nei confronti della natura. La servitù e l'obbedienza a Dio sono gli unici modi attraverso cui l'uomo può agire nel mondo in quanto *khalifah*; trattando, quindi, ciò che Dio gli ha dato in vice-reggenza (*khalifat Allāh*) come il suo stesso corpo e come il suo stesso spirito. La servitù nei confronti di Dio richiede per l'uomo di essere a conoscenza della Sua volontà e ciò non è attuato solo tramite la conoscenza della *Shari'a* ma, anche, per mezzo dell'intrinseco ordine del cosmo; dunque, di tutto ciò che è stato creato da Dio.

Nasr pone la nostra attenzione sul fatto che nel Corano il termine *ḥaqq* non si riferisca solo a Dio attraverso uno dei Suoi Nomi (*al-Ḥaqq*, cioè La Verità); esso significa, anche, «realtà, bene,

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 100.

⁴⁷ Cfr. S.H. NASR, *Ideals and Realities of Islam*, The American University in Cairo Press, Cairo 1966; trad. it. di D. Venturi, *Ideali e realtà dell'islam*, Jouvence, Milano 2015, p. 16.

⁴⁸ NASR, *L'uomo e la natura*, trad. it. cit., p. 100.

legge e compito». ⁴⁹ Egli aggiunge, poi, che «secondo l'islam ogni essere esiste per merito della verità (*ḥaqq*) e deve il suo compito (*ḥaqq*) alla propria natura. [...] In trattativa con la natura, l'uomo deve pagare ciò che è dovuto a ogni creatura e ogni creatura ha di conseguenza i suoi diritti. [...] I diritti delle creature sono dati da Dio e non da noi». ⁵⁰ Tutto questo discorso, alla luce della Sua Auto-rivelazione nella natura, ci dice una cosa molto importante: ogni cosa è creata da Dio ed è un Suo segno, quindi se noi pecchiamo, trascuriamo o disprezziamo questi segni di Dio – ivi compresa la natura –, noi pecchiamo contro di Lui (*Cor.* 30:41). Allāh, nella concezione islamica, dona quindi la custodia della natura all'uomo ma non come un diritto assoluto di cui godere a piacimento quanto, piuttosto, come una prova; una prova di obbedienza, lealtà e rispetto nei confronti del Suo stesso volere. Da questa prospettiva, il pegno di responsabilità (*amāna*) dell'individuo nei confronti della natura è esercizio di un riguardo che assume anche una funzione devozionale.

Sviluppando un'euristica che vada in parte anche oltre a quanto espressamente detto da Nasr, possiamo dire che la cura della natura può essere assunta come implicazione teologica della stessa creazione. Gli uomini, infatti, sono eletti *khalīfat Allāh* poiché, dotati di libertà, sono capaci di discernere il bene dal male e di agire in conformità alla volontà di Dio o, altrimenti, di subirne le conseguenze (*Cor.* 3:104). Pertanto, in questa capacità di distinguere il bene dal male – di essere in grado di bilanciare il loro rapporto con la natura sia come fonte di sostentamento che come elemento devozionale – si gioca anche, per l'uomo, la funzione escatologica della salvezza.

In quest'idea di salvezza, oltre alla purificazione spirituale dei soggetti che vi ci accedono, è in gioco anche la possibilità stessa che essa si realizzi come liberazione dato che, a rigore, è impossibile concepire il beneficio di un intervento salvifico nei confronti del quale l'uomo non si renda operoso e recettivo. L'essere umano – in quanto *khalīfat Allāh* a cui è stato concesso in fiducia un pegno (*amāna*) – deve quindi collaborare attivamente nei confronti di questa liberazione dato che è impossibile concepire la salvezza senza una qualche redenzione; una redenzione che è rigenerazione nei confronti sia dei mali subìti che, soprattutto, di quelli compiuti. Ciò, a partire dalla prospettiva di Nasr, implica che ciascuno deve essere innanzitutto integro in se stesso; essere redento, cioè, nei confronti di tutti quei condizionamenti e forze contrarie che tendono a disgregare la sua interiorità allontanandolo dal bene e dal volere di Dio che dovrebbe, invece, essere vissuto e testimoniato quotidianamente. Riconoscere il senso teologico del riguardo nei confronti della dignità e del valore sia dell'essere umano che del mondo naturale, ci consente di comprendere come l'impegno al bene comune sia interpretabile anche come un impegno etico alla salvezza.

Mentre tradizionalmente le questioni soteriche restano perlopiù estranee al tema della nostra relazione con l'ambiente, il discorso aperto da Nasr ci dischiude a una dimensione teologica eccezionale circa l'importanza escatologica del nostro rapporto con la natura. Gli uomini sono

⁴⁹ S.H. NASR, *Islam, the Contemporary Islamic World, and the Environmental Crisis*, in R. FOLTZ-F. DANNY-A. BAHARUDDIN (eds.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Harvard University Press, Cambridge 2003, p. 97.

⁵⁰ *Ibidem*.

chiamati a prendersi cura della terra come parte della continua creazione divina in modo che possano partecipare del paradiso finale. Interpretare in modo non antropocentrico la teofania naturale significa, nella prospettiva islamica, cogliersi come subordinati a Dio e servi della Sua volontà: non come padroni del creato ma come coloro che se ne prendono responsabilmente cura. Questo duplice ruolo di *khalifat Allāh* e fruitore della terra, pone in primo piano la prova teologica del raggiungimento della salvezza eterna. La dimensione escatologica della salvezza, tuttavia, non rimane confinata nell'orizzonte di un futuro remoto; essa acquista una curvatura storica che coinvolge anche il tempo presente nella misura in cui l'autentica attesa è anche anticipazione. L'uomo, infatti, deve essere in grado di compiere questo delicato equilibrio non solo nella prospettiva del Giorno del Giudizio ma, anche, nella dimensione del qui e ora, come forma di responsabilità anche nei confronti delle future generazioni, secondo il comando del «non corrompete la terra dopo che Allāh la creò pura» (Cor. 7:85).

luka.montanari@gmail.com

(Università degli Studi di Macerata)