

Rafael Pascual, L.C.



L'uomo come fatto e come progetto. Il dinamismo della natura della persona umana*

Introduzione

San Tommaso d'Aquino, presentando la persona umana come «*id quod est perfectissimum in tota natura*»¹, sottolinea come ci sia una proporzione tra il suo essere e il suo agire, giacché *operari sequitur esse*. Per questo, in virtù della sua natura umana, è in grado di auto-perfezionarsi in modo sommo. Questo auto-perfezionarsi è non solo una capacità, ma anche un compito, anzi un dovere. Per questo l'uomo non solo *nasce* tale, ma deve *diventare* tale attraverso il suo agire.

Le facoltà superiori dell'uomo, cioè il suo intendere e il suo volere, lo portano a una specie di apertura verso tutto il reale e anche ad una "auto-trascendenza". Infatti, per la sua capacità conoscitiva, l'uomo è *quodammodo omnia*, è aperto a tutta la realtà, e diventa, intenzionalmente, tutte le cose.

* Questo testo raccoglie il mio intervento alla tavola rotonda L'essere umano come orizzonte e confine secondo Tommaso d'Aquino, organizzata dalla SITA - Società Internazionale Tommaso d'Aquino in occasione del World Congress of Philosophy, (Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, 5 agosto 2024).

¹ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 29 a. 3. A questo proposito, si possono consultare gli atti del convegno che ha avuto come titolo proprio questa bella formula dell'Aquinate: O. BENETOLLO (a cura di), *La persona umana: «Id quod est perfectissimum in tota natura»*. Atti del VI Congresso Internazionale SITA (Bologna, 20-22 aprile 2017), in *Divus Thomas* 121/3 (2018). Mi permetto di citare un mio breve lavoro in un altro volume di atti di convegno: R. PASCUAL, «Man, culture and environment», in *Le nuove sfide antropologiche. Tra memoria e visione del futuro*, a cura di G. TRAVERSA, Mimesis, Sesto San Giovanni 2021, 111-114. Si vedano anche: G. TRAVERSA, *Metafisica degli accidenti. Dalla logica alla spiritualità: il tessuto delle cose*, ManifestoLibri, Roma 2004; G. TRAVERSA, *L'identità in sé distinta. Agere sequitur esse*, Editori Riuniti university press, Roma 2012; R. LUCAS LUCAS, *Cerchio triangolare. Identità, dignità e agire etico della persona umana*, Edizioni Cantagalli, Siena 2016; C.A. CASANOVA – I. SERRANO (a cura di), *El obrar sigue al ser. Metafisica de la persona, la naturaleza y la acción*, RiL Editores - CET, Santiago de Chile 2020.

Per questo lui stesso è una specie di “microcosmo”, capace di contenere in sé l’intero universo. Possiamo ricordare qui la riflessione di Pascal, che vede l’uomo fragile come una canna, ma allo stesso tempo grande, inquanto è una «canna pensante».

D’altra parte, l’uomo, attraverso il suo agire, si *definisce* come tale, si configura, si auto-determina; da persona “in fieri” diventa “personalità”, la quale non è “data”, ma viene “realizzata” e determinata in base alle proprie scelte, decisioni, abitudini, anche e soprattutto nella dimensione morale (virtù e vizi).

La natura dell’uomo, quindi, in virtù della sua perfezione, fa sì che l’uomo goda di questo dinamismo e anche di questa capacità di tendere verso la sua piena realizzazione, che non può trovarsi, in ultima istanza, che nel Sommo Bene, per il quale è stato fatto. L’uomo contribuisce così in modo particolare alla pienezza dell’intero universo, riconducendo a Dio tutto il creato.

1. Il dinamismo della natura come principio dell’agire delle cose

Contro certe concezioni o presentazioni moderne della metafisica antica e medievale, specialmente quella aristotelico-tomistica, la visione della realtà non ha un carattere statico, ma dinamico. La sostanza non è inerte, passiva, immobile e immutabile, ma è attiva. Lo stesso concetto di *physis* o di *natura* esprime questo carattere delle cose materiali. Infatti la *fisica* come scienza delle cose materiali è la scienza dell’ente mobile, cioè dell’ente che ha la natura come principio del suo movimento:

La filosofia naturale, infatti, tratta delle cose naturali; e sono naturali le cose il cui principio risiede nella stessa natura. Ora, la natura è il principio del movimento e del riposo nella cosa in cui si trova; *pertanto delle cose che hanno in se stesse il principio del divenire si occupa la scienza naturale*².

Il dinamismo delle cose naturali, infatti, deriva dalla loro natura. L’essenza di ogni cosa è principio di operazione in quanto *natura*, giacché «operari

² THOMAS AQUINATIS, *In I Physic.*, lc. 1 : «Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis».

sequitur esse», e «quale est unumquodque, talia operatur»³. Nelle cose create esiste un'alterità tra l'essere e l'agire: l'agire segue l'essere, ma è altro da esso. Infatti, «unumquodque agit secundum quod est actu»⁴; «La maniera di operare deriva dalla disposizione dell'agente: infatti quale è l'essere, tale sarà l'operazione»⁵.

La capacità di agire delle cose deriva dalla loro perfezione. Ogni cosa è in grado di agire secondo il grado di perfezione che possiede. Quanto è più perfetta ontologicamente, tanto più perfetta sarà la sua operazione, sia immanente, sia transitiva. Le cose, in virtù del loro essere, sono capaci di operare, e operare da se stesse. Infatti, se le cose non fossero attive, sarebbero inutili, non avrebbero ragione d'essere, sarebbero state fatte invano. Tommaso argomenta decisamente contro quelli che, come Avicbron, non ammettevano la capacità delle cose di agire da se stesse, sostenendo una specie di *occasionalismo*, perché tale passività delle cose non sarebbe a favore, ma piuttosto contro la sapienza, la bontà e la potenza di Dio:

4. La perfezione dell'effetto mostra la perfezione della sua causa: poiché una virtù più grande può portare ad un effetto superiore. Ora, Dio è una causa agente perfettissima. Quindi è necessario che le cose da lui create raggiungano la loro perfezione. Perciò togliere qualcosa alla perfezione delle creature, equivale a togliere qualcosa alla perfezione della virtù divina. Ma se la creatura non potesse agire nel produrre nessun effetto, si toglierebbe molto alla perfezione della creatura: poiché la capacità di comunicare qualcosa ad altri deriva dalla sovrabbondanza della perfezione che si possiede. Perciò la tesi suddetta sminuisce la virtù di Dio.

5. Come è proprio del bene ciò che è buono, così è proprio del sommo bene fare ciò che è ottimo. Ora, Dio è il sommo bene, come abbiamo visto nel Primo Libro [c. 41]. Perciò è proprio di Dio compiere ogni cosa nel modo migliore. Ora, è meglio che il bene conferito a una cosa sia comune a molti, piuttosto che rimanga proprio di ciascuna: poiché «si riscontra sempre che il bene comune è più divino del bene esclusivo di uno soltanto» [*Ethic.* I, c. 2, n. 8]. Ora, il bene di uno diventa comune a molti, se esso dall'uno si propaga agli altri, il che non può avvenire se non in quanto ciascuno lo diffonda negli altri con la propria attività: se invece una cosa non ha la capacità di trasferirlo sulle altre, codesto bene rimane proprio di essa soltanto. Dunque Dio ha comunicato la propria bontà alle cose create in modo che ciascuna possa rifonderla sulle altre. Quindi sottraendo le azioni proprie alle cose, si sottrae qualcosa alla bontà divina.

6. Negando l'ordine alle cose create, si nega loro il loro bene più grande: poiché

³ THOMAS AQUINATIS, *SCG I*, c. 53.

⁴ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 25 a. 1 ad 1; *SCG I*, c. 16; ecc.

⁵ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I-II, q. 55 a. 2 ad 1: «Modus actionis sequitur dispositionem agentis, unumquodque enim quale est, talia operatur».

le singole cose sono buone in se stesse, ma sono ottime prese simultaneamente, per l'ordine dell'universo; infatti il tutto è sempre migliore delle parti, ed è il fine di esse. Ma se alle cose si tolgono le loro azioni, si toglie loro l'ordine reciproco: poiché le cose che sono diverse secondo la loro natura non hanno un legame per l'unità di ordine, se non perché alcune sono agenti ed altre pazienti. Perciò è assurdo affermare che le cose non hanno le loro operazioni⁶.

Ogni agente naturale tende a un effetto *proprio* secondo la sua natura; ha una tendenza o *inclinazione naturale* alla quale è determinato. Se non fosse così, gli agenti naturali agirebbero in modo caotico, e non si potrebbe stabilire nessuna regolarità, nessuna legge. Anzi, se non ci fosse nessun ordinamento a certi effetti, non agirebbero in nessun modo:

Se chi agisce non tendesse ad un effetto determinato, tutti gli effetti gli sarebbero indifferenti. Ma chi è indifferente a più cose non si volge a compiere più l'una che l'altra: ed ecco perché da chi è indifferente verso due alternative non segue nessun effetto, se non viene determinato in un dato senso. Dunque sarebbe impossibile che agisse. Perciò tutto ciò che agisce tende a un determinato effetto, che ne costituisce il fine⁷.

Questa determinazione nella natura degli enti materiali si fonda metafisicamente nella forma sostanziale, che è il principio intrinseco dell'essere e dell'agire, e nelle forme accidentali (principi prossimi dell'azione). Le forme naturali sono determinate *ad unum*, e per questo agiscono nello stesso modo sempre o per lo più (*ut in pluribus*, cioè nella maggior parte dei casi), e per questo non sono libere:

Nelle cose naturali avviene infatti sempre allo stesso modo, a meno che qualcosa non lo impedisca⁸.

C'è una distinzione tra le cose naturali e gli esseri che agiscono liberamente, sebbene ambedue agiscono *ut in pluribus* "in vista di qualcosa". Questa distinzione si trova già in Aristotele:

Delle cose che accadono, talune si producono in vista di qualcosa, altre no. Delle prime, talune sono prodotte per scelta, altre no; ma sia le une che le altre, si producono in vista di qualcosa. Sicché, è evidente che, anche fra le cose che avvengono oltre quelle che accadono o necessariamente o per lo più, ve ne sono

⁶ THOMAS AQUINATIS, *SCG* III, c. 69.

⁷ THOMAS AQUINATIS, *SCG* III, c. 2.

⁸ ARISTOTELE, *Fisica* II, c. 8, 199b 25-26.

talune per le quali è possibile attribuire l'espressione "in vista di qualcosa". (Sono dette "in vista di qualcosa" quelle cose che sono prodotte dal pensiero o da natura)⁹.

Anche Tommaso d'Aquino segnala questa differenza fondamentale:

La volontà e la natura, nel causare, presentano questa differenza: la natura è determinata a un unico effetto, mentre la volontà non è determinata. E ciò perché l'effetto corrisponde esattamente alla forma in forza della quale ogni cosa agisce. Ora, è chiaro che ogni cosa non ha che una sola forma naturale, quella cioè che le dà l'esistenza: quindi produce un effetto identico a se medesima. La forma invece per cui agisce la volontà non è una sola, ma ve ne sono molte, quanti sono cioè gli oggetti dell'intelligenza. Quindi ciò che deriva come effetto dalla volontà non ha la stessa natura della causa, ma ha quella natura che la causa ha inteso dargli¹⁰.

E ancora, sempre Tommaso:

Ogni forma ha una sua inclinazione — come il fuoco è spinto dalla sua forma verso l'alto, e a produrre un effetto a sé somigliante —. Ma negli esseri dotati di conoscenza la forma si trova a un grado più alto che in quelli privi di conoscenza. Infatti in questi ultimi si trova una forma che determina ciascuno di essi soltanto al proprio essere, che è pure quello naturale per ognuno. E questa forma naturale ha una sua inclinazione naturale, chiamata appunto appetito naturale [...]. Come dunque negli esseri dotati di conoscenza le forme esistono in un grado superiore a quello delle forme naturali, così bisogna che in essi vi sia un'inclinazione più alta dell'inclinazione naturale¹¹.

2. L'attività delle cose come tendenza al perfezionamento dell'universo

Dio ha fatto le cose in modo che possano agire da se stesse, dando loro la capacità di perfezionarsi secondo il proprio modo di essere o la propria natura. Dio ha dato loro questa capacità perché ha voluto creare un mondo non statico, ma dinamico, in divenire. La perfezione dell'universo è in corso, in costruzione. Questo modo in cui Dio ha voluto creare l'universo manifesta nel modo più evidente la sua onnipotenza, saggezza e bontà.

⁹ ARISTOTELE, *Fisica* II, c. 5, 196b 17-23.

¹⁰ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 41 a. 2.

¹¹ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 80 a. 1.

Infatti, Dio è la causa più perfetta e quindi non solo fa essere le cose, ma le rende anche capaci di un ulteriore e reciproco perfezionamento attraverso le sue operazioni. La massima perfezione si ha quando si riesce a comunicare la propria perfezione a un altro, rendendolo simile a sé. È il caso della generazione dei viventi, o della virtù del calore per riscaldare le altre cose intorno, o della luce per illuminare gli oggetti circostanti. Inoltre, Dio, essendo sommamente buono, comunica la sua bontà alle creature, che a loro volta la diffondono agli altri con la loro azione, poiché «*bonum est diffusivum sui*», e il bene comune è maggiore del bene particolare.

Infine, le creature, con la loro azione reciproca, contribuiscono alla perfezione di tutto l'universo, che si manifesta nel suo ordine e nella sua armonia, che sfocia ancora una volta nella manifestazione della gloria di Dio¹².

3. Per una metafisica degli accidenti

Nell'agire, le cose esercitano, manifestano e sviluppano tutto il loro dinamismo. Se le cose non fossero in grado di agire da sole, sarebbero state create invano:

2. È incompatibile con la sapienza che ci sia qualcosa di inutile nelle opere del sapiente. Ora, se le cose create non avessero nessun influsso nel produrre gli effetti, ma fosse Dio a compiere ogni cosa immediatamente, sarebbe inutile che egli si servisse di altre cose per produrre degli effetti. Dunque tale opinione è incompatibile con la sapienza di Dio¹³.

Quindi, le cose sono fatte, ma anche da fare, sono in atto ma anche in potenza; sono *prodotti* ma anche *progetti*, *esistono* e pure *diventano*. Uomo si nasce e si diventa. Da qui l'importanza dell'agire nella visione metafisica della realtà.

Infatti, da un lato, troviamo nelle creature la perfezione propria della loro essenza o del loro modo di essere, secondo cui le cose si trovano in un certo grado di perfezione ontologica specifica. È grazie a questa perfezione che le cose sono ciò che sono. La perfezione implicita nell'essere di ogni cosa è ricevuta, limitata e determinata dall'essenza con cui essa è composta.

¹² Cf. R. PASCUAL, «El concepto de naturaleza como principio intrínseco de operación del ente», in C.A. CASANOVA – I. SERRANO (a cura di), *El obrar sigue al ser. Metafísica de la persona, la naturaleza y la acción*, RiL Editores - CET, Santiago de Chile 2020, 123-124.

¹³ THOMAS AQUINATIS, *SCG* III, c. 69.

Ma al di là di questa perfezione essenziale, ci può essere un'altra perfezione, di natura accidentale, con la quale questa limitazione può essere in qualche modo rimediata o superata¹⁴.

Questo *trascendimento* delle cose attraverso la loro operazione si dà a seconda del loro grado di perfezione. Più sono in atto, più la loro operazione è perfetta e perfezionante, ma in atto secondo.

Nella filosofia ilemorfica aristotelico-tomistica, la materia è un principio di limitazione, di passività, di inazione, di costrizione; di per sé è inerte e immutabile. Per questo motivo, le cose puramente materiali si limitano a essere ciò che sono e la loro attività è minima. D'altra parte, quanto meno le cose sono legate alla materia, tanto più sono in grado di perfezionarsi, trascendersi e aprirsi ad altre cose. Lo vediamo soprattutto in quegli enti che hanno la facoltà di conoscere.

Tommaso presenta la conoscenza come una *perfezione* e come un *perfezionamento*, un'apertura, una sorta di superamento dei propri limiti ontologici: attraverso la conoscenza, in un certo modo il conoscente non è solo ciò che è, ma riesce a diventare intenzionalmente l'altro da sé, cioè l'oggetto conosciuto.

Come diceva Blas Pascal, «L'uomo non è che una canna, la più fragile della natura; ma è una canna pensante... [...] Con lo spazio, l'universo mi circonda e mi inghiotte come un punto; con il pensiero, io lo comprendo»¹⁵.

L'epistemologia tomistica viene inquadrata in una metafisica. Infatti, la conoscenza implica una certa trascendenza rispetto alla materia. La materia, da una parte, implica di per sé una limitazione, e dall'altra è in se stessa inconoscibile, in quanto pura potenza, poiché una cosa è conoscibile in quanto e nella misura in cui è in atto.

D'altra parte, quanto più una realtà è più in atto o è più perfetta dal punto di vista metafisico, tanto meno è intrinsecamente dipendente dalla materia, sia nel suo essere che nel suo agire, così da poter trascendere i limiti imposti dalla sua materialità. Mentre la materia è motivo o principio di contrazione, di restrizione, di *oscuramento* e di incomunicabilità, la forma è, al contrario, principio di apertura, di luce e di comunicabilità, cosicché quanto più perfetta è la forma di una cosa, tanto più essa è di per sé intelligibile, e tanto più è in grado di conoscere, di ritornare su se stessa (autocoscienza) e di comunicare con le altre cose che la circondano¹⁶.

¹⁴ Cf. R. PASCUAL, «El concepto de naturaleza», 118.

¹⁵ B. PASCAL, *Pensieri*, nn. 264-265, Bompiani, Milano 2003, 153-154.

¹⁶ Cf. R. PASCUAL, «El concepto de naturaleza», 121-122.

Si deve sapere che una cosa può essere considerata perfetta in due modi. In un primo modo secondo la perfezione del suo essere, che le compete secondo la sua specie. Siccome però l'essere specifico di una cosa è distinto dall'essere specifico di un'altra, allora in qualsiasi cosa creata questo tipo di perfezione, che è in ciascuna di esse, manca tanto di perfezione in senso assoluto per quanto di perfezione si trova nelle altre specie; così la perfezione di ciascuna cosa, considerata in se stessa, è imperfetta, come una parte della perfezione dell'intero universo, il quale risulta dalla convergenza delle perfezioni delle singole cose.

Quindi, perché vi sia un qualche rimedio a questo tipo di imperfezione, nelle cose create si trova un secondo modo di perfezione, per il quale la perfezione che è propria di una cosa si trova in un'altra: questa è la perfezione tipica del soggetto conoscente in quanto conoscente, perché una cosa è conosciuta in quanto, in qualche modo, è presso il soggetto che la conosce. E così nel *De anima* si dice che «l'anima è in qualche modo tutte le cose»¹⁷, perché per natura può conoscere tutto. In questo secondo modo è possibile che in una cosa esista la perfezione di tutto l'universo.

Per questo motivo, secondo i filosofi, l'ultima perfezione cui l'anima può arrivare è che in essa si descriva tutto l'ordine dell'universo e delle sue cause. In ciò essi posero anche il fine ultimo dell'uomo, che secondo noi consisterà nella visione di Dio, perché — come dice Gregorio — «che cosa non vedono coloro che vedono colui che vede tutto?».

Ora, la perfezione di una cosa non può trovarsi in altro secondo l'essere determinato che ha in quella stessa cosa; quindi, perché per natura possa essere in un'altra cosa, occorre che sia considerata senza quelle determinazioni che l'accompagnano naturalmente. E poiché le forme e le perfezioni delle cose sono determinate attraverso la materia, ne segue che una cosa è conoscibile in quanto viene separata dalla materia.

Per questo motivo occorre che sia immateriale anche il soggetto nel quale viene assunta la perfezione di tale cosa: se infatti fosse materiale, la perfezione ricevuta sarebbe in esso secondo un essere determinato e non in quanto conoscibile, cioè come la reale perfezione di una cosa può essere per natura in un'altra¹⁸.

A seconda del grado di immaterialità delle cose, esistono diversi tipi di conoscenza:

In questo senso constatiamo che nelle cose si trova la natura conoscitiva secondo l'ordine dell'immaterialità: le piante, infatti, e le altre realtà di ordine inferiore non possono ricevere nulla di immateriale e per questo motivo sono prive di ogni conoscenza, come risulta dal libro *De anima*; il senso da parte sua riceve certo le immagini delle cose senza materia, però con le loro condizioni materiali; l'intelletto, invece, riceve le immagini purificate dalle stesse condizioni materiali¹⁹.

¹⁷ ARISTOTELE, *De anima*, III 431b, 20-24.

¹⁸ THOMAS AQUINATIS, *Q.D. De veritate*, q. 2 a. 2.

¹⁹ THOMAS AQUINATIS, *Q.D. De veritate*, q. 2 a. 2.

Qualcosa di simile si potrebbe dire riguardo la dimensione appetitiva, propria degli esseri viventi superiori (animali, uomo), con tutto ciò che comporta in termini di divenire e di compimento dal punto di vista morale (abitudini, virtù e vizi, ecc.).

Su questa linea, potremmo dire che, di fronte alla domanda se *uomo si nasce o si diventa*, dovremmo rispondere che *si tratta di una falsa disgiuntiva*, poiché l'uomo nasce, in termini di natura o di perfezione specifica, ma con il compito di diventare uomo, attraverso le sue azioni, sia nella dimensione cognitiva che in quella volitiva, perfezionandosi attraverso le sue stesse azioni proprie, che derivano dalla sua natura.

È in questo modo che l'uomo raggiunge la sua pienezza e realizza il fine per cui è stato creato. Poiché è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio, questo fine è trascendente e non si realizza finché non si raggiunge la sua dimensione soprannaturale e il suo destino eterno, secondo la felice espressione di Sant'Agostino: «Ci hai fatti per te, Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te»²⁰.

4. La persona umana come l'essere più perfetto del mondo naturale

Le cose tendono a Dio come fine ultimo attraverso l'uomo, che è «la realtà più perfetta di tutta la natura»²¹. Per questo, tutto l'universo materiale è ordinato all'uomo come il culmine del processo generativo-evolutivo:

Tutto ciò che si muove, in quanto si muove, tende, come abbiamo detto, a una somiglianza con Dio cercando la propria perfezione; e d'altra parte ciascuna cosa diviene perfetta in quanto passa all'atto. Perciò più un atto è posteriore e perfetto, tanto maggiormente si porterà verso di esso la tendenza della materia. Dunque è necessario che la tendenza della materia verso la forma tenda come a ultimo fine della generazione all'atto più remoto e più perfetto che la materia può conseguire.

Ora, tra gli atti delle forme [sostanziali] si riscontrano dei gradi. Poiché la materia prima è anzitutto in potenza alla forma degli elementi. Ma mentre è attuata dalla forma di un elemento essa è in potenza alla forma di un corpo misto: ecco perché gli elementi sono materia dei corpi misti. E mentre è attuata dalla forma di un corpo misto la materia è in potenza all'anima vegetativa; poiché codesta anima è atto di quel determinato corpo. A sua volta l'anima vegetativa

²⁰ AGOSTINO, *Confessioni* I, 1; cf. R. PASCUAL, «El concepto de naturaleza», 122-123.

²¹ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 29 a. 3: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura: scilicet subsistens in rationali natura».

è in potenza a quella sensitiva; e quella sensitiva all'intellettiva. Il che si rileva dalle fasi della generazione: infatti nella generazione per primo il feto vive la vita della pianta, poi vive la vita dell'animale e finalmente la vita dell'uomo. Dopo quest'ultima forma non si riscontra negli esseri generabili e corruttibili una forma ulteriore e più nobile. Perciò l'ultimo fine di tutto il generare è l'anima umana, e a questa la materia tende come all'ultima sua forma. Quindi gli elementi sono per i corpi misti; questi sono per i viventi; e tra i viventi le piante sono per gli animali, e gli animali per l'uomo. *Dunque l'uomo è il fine di tutto il generare*²².

L'uomo si trova, per così dire, al confine tra il mondo materiale e quello spirituale:

Ciò permette di considerare l'ammirabile connessione delle cose. Si riscontra sempre, infatti, che il soggetto più basso del genere superiore viene a toccare quello supremo del genere inferiore: gli animali, p. es., meno sviluppati, quali le ostriche che sono immobili e provviste solo di tatto, stando fisse alla terra come le piante, superano di poco la vita delle piante. Coscìché S. Dionigi afferma (*De Div. Nominibus*, c. 7), che «la divina sapienza unisce le estremità degli esseri inferiori ai principi di quelli superiori». Perciò si riscontra che il supremo nel genere dei corpi, ossia il corpo umano dalla complessione equilibrata, viene a toccare l'infimo nel genere delle sostanze intellettive, come si può scoprire dal modo di conoscere intellettualmente. Ecco perché si dice che l'anima intellettiva è come "orizzonte" e "confine" tra gli esseri corporei ed incorporei [cf. *Liber de Causis*, § 2, n. 8], in quanto è una sostanza incorporea, che però è forma del corpo. Tuttavia l'unità risultante di sostanza intellettiva e di materia corporea non è meno perfetta di quella esistente tra la forma del fuoco e la sua materia, anzi è superiore: poiché più una forma supera la materia, più è perfetta la sua unità con essa²³.

Il mondo, senza l'uomo, non avrebbe ragione di esistere, sarebbe assurdo. Dio ha fatto il mondo per l'uomo, in vista dell'uomo, a causa e in funzione dell'uomo. Questa è una verità metafisica, naturale, corroborata dalla rivelazione soprannaturale. L'uomo, infatti, «è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa»²⁴. Per questo l'uomo ha il compito di ricondurre a Dio tutto il creato:

L'uomo, infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, e di governare il mondo

²² THOMAS AQUINATIS, *SCG* III, c. 22.

²³ THOMAS AQUINATIS, *SCG* II, c. 68.

²⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 24: «[...] in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit».

nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra²⁵.

L'uomo si manifesta come persona attraverso il suo agire, specialmente tramite le sue attività superiori (conoscenza intellettuale, amore, libertà).

Le cose materiali non sono fini a se stesse, ma mezzi per un fine; non si spiegano se non in relazione alla persona, che è fine a se stessa. La persona umana dà senso al mondo materiale. Senza l'uomo, il mondo fisico non avrebbe senso.

L'uomo è fine a se stesso in quanto spirito, in quanto è forma sussistente (ha il proprio essere in se stesso, e non per la sua composizione con la materia). La sua forma è immediatamente riferita a Dio, sia nel suo inizio (creazione immediata dell'anima da parte di Dio) sia nella sua permanenza nell'essere.

Dio crea l'uomo non come mezzo per un fine, ma come fine a se stesso, affinché *semplicemente sia*, e non come mezzo per un fine ulteriore. L'uomo, come immagine di Dio, partecipa della sua absolutezza.

L'uomo è il fine a cui tende tutto il dinamismo della natura. Da ciò deriva la dignità dell'uomo come persona, per essere immagine di Dio e per essere fine a se stesso. L'uomo è aperto alla trascendenza, all'assoluto; è *capax Dei*.

Il fine della persona è la propria realizzazione; questa dà senso alla propria esistenza; non può mai essere un mezzo per un altro fine. In un certo modo l'uomo realizza in se stesso il fine assoluto che è Dio, in quanto partecipa di esso.

La persona umana è fine a se stessa solo in quanto ordinata a Dio. Ciò non significa che possa smettere di essere fine a se stessa; non è un mezzo per Dio. L'uomo, in quanto voluto da Dio e creato da Lui come persona (come fine a se stesso), è "assoluto" (*assoluto-relativo*).

²⁵ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 34: «Homo enim, ad imaginem Dei creatus, mandatam accepit ut, terram cum omnibus quae in ea continentur sibi subiciens, mundum in iustitia et sanctitate regeret (cf. *Gen* 1,26-27; 9,2-3; *Sap* 9,2-3.) utque, Deum omnium Creatorem agnoscens, seipsum ac rerum universitatem ad Ipsum referret, ita ut rebus omnibus homini subiectis, admirabile sit nomen Dei in universa terra (cf. *Ps* 8,7 et 10)».

La persona umana, in quanto fine a se stessa, è “autonoma”, si autode-termina, è libera ed è soggetto di diritti. Il valore e la dignità dell’uomo come *assoluto*, come fine a se stesso, gli vengono da Dio, che così ha voluto crearlo. Le altre cose, invece, le ha create come *relative*, come mezzi per l’uomo, per la sua realizzazione.

Alla persona umana spetta la propria realizzazione in quanto tale, secondo la sua dignità. Da ciò derivano, da un lato, l’obbligo e il dovere morale (“devi vivere e realizzarti secondo la tua dignità, come persona”, “devi essere veramente libero”); e, dall’altro, il diritto di disporre di ciò che è necessario per realizzarsi e svilupparsi pienamente secondo la propria dignità e natura, rispettando al contempo i diritti degli altri.

L’uomo, essendo libero, è responsabile dei suoi atti. L’uomo deve vivere conformemente alla propria dignità, come persona umana. In questo consiste la vera libertà.

L’uomo, essendo immediatamente riferito a Dio, ha valore in se stesso, per il fatto di essere persona umana, e per questo deve essere rispettato come tale. Tutti gli uomini godono della stessa dignità e possiedono gli stessi diritti fondamentali, i quali sono naturali (non frutto di un consenso o accordo), inviolabili e inalienabili.