

Henryk MAJKRZAK SCJ

LA DIGNITÀ DELL'UOMO NEL PENSIERO DI SAN TOMMASO D'AQUINO

1. Introduzione al problema della dignità dell'uomo

L'uomo si rivela in varie dimensioni, ma la sua dignità è un aspetto che ai nostri tempi viene sottolineato in modo del tutto particolare. L'uomo è consapevole di avere una dignità per il semplice fatto di essere uomo. La nostra cultura è molto sensibile a questa dimensione che si svela come una conquista nei diversi campi. Dove entra il senso del dover essere all'altezza della propria natura, cioè nel comportamento, nella conquista e nel raggiungimento dei fini, lì si rivolge alla dimensione etica della dignità dell'uomo. La dignità umana deve esser riconosciuta dagli altri, rispettata e promossa nella vita sociale. In questo caso si accede così alla radice dei diritti dell'uomo. Quest'articolo tratta invece della dimensione metafisica della dignità dell'uomo in San Tommaso d'Aquino.

Per l'Aquinate la dignità dell'uomo si fonda sulla realtà del suo essere. Egli fa derivare tale dignità dal fatto che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Il fondamento della dignità umana consiste altresì nella sua realtà personale. Bisogna inoltre sottolineare che l'uomo con la sua struttura specifica, cioè la struttura spirituale e corporale ha una dignità come essere vivente. L'uomo è un confine tra il mondo spirituale e materiale e da ciò deriva la sua dignità speciale. Essendo libero, l'uomo si trova in cammino verso il fine ultimo, verso il bene totale, conforme alla sua natura più profonda. Solo l'uomo è capace di essere felice, perché lui è *capax Dei*.

Occorre dire che non è possibile parlare della dignità dell'uomo senza la luce divina, perché essa è uno splendore che deriva da quello divino. Egli conosce la sua realtà vera nel modo pieno soltanto se illuminato da

Dio. E qui emerge il problema fondamentale della filosofia cristiana. La filosofia, specificata da un oggetto naturalmente conoscibile alla ragione, non dipende che dalle evidenze e dai criteri della ragione naturale¹. Qui bisogna dire che la filosofia tomista è interamente razionale. Nessun argomento derivato dalla fede si inserisce nella sua struttura ed essa dipende intrinsecamente solo dalla ragione e dalla critica razionale. In tale filosofia la sua stabilità deriva solo dall'evidenza sperimentale, intellettuale e dalla dimostrazione². Secondo Maritain la filosofia: „presa in un modo concreto, secondo come è un *habitus* o un insieme di *habitus* esistenti nell'animo umano, la filosofia è in un certo stato precristiano, cristiano o acristiano, che ha molta importanza rispetto al modo, in cui essa esiste e si sviluppa”³.

L'uomo conosce la sua realtà vera soltanto se è illuminato da Dio. Di fatto la filosofia cristiana riceve dalla fede e dalla Rivelazione degli aiuti, senza i quali è incapace di realizzare pienamente le esigenze della sua natura. È vero che la teologia e la filosofia hanno come oggetti della conoscenza realtà diverse e sono due mondi autonomi, ciascuno sovrano nel suo ambito, ma non possono ignorarsi o trascurarsi a vicenda. Secondo Maritain innanzitutto ci sono degli oggetti appartenenti di per sé al campo della ricerca filosofica, ma che i filosofi non avevano riconosciuto esplicitamente e che la rivelazione ha messo in primo piano, per esempio il concetto della persona⁴. L'uomo è stato creato ad immagine di Dio e questo è un dato che proviene dalla Rivelazione, ma la comprensione di questa verità così profonda è un compito che spetta soprattutto alla filosofia dell'uomo.

La dignità umana ha acquisito grande importanza nel pensiero moderno. La caratteristica negativa di questo pensiero è la perdita della densità ontologica del pensiero e la rinuncia alla metafisica come sogno irrealizzabile per l'uomo. Per quanto concerne questo aspetto ci sono poche pubblicazioni sulla dignità dell'uomo dal punto di vista metafisico. Il pensiero contemporaneo dà molto peso alla dignità dell'uomo, ma è piuttosto privo della profondità e densità che caratterizza la metafisica. L'aspetto positivo del pensiero moderno è il tentativo di fondazione della dignità umana nella dimensione etica e nell'autonomia dell'uomo. Alcuni pensatori come Pascal, hanno dedicato speciale attenzione al tema della dignità dell'uomo. L'indirizzo morale della dignità dell'uomo è stato portato avanti da Kant grazie alla sua grande personalità

¹ J. Maritain, *Scienza e saggezza*, tr. P. Viotto, Borla 1980, p. 125.

² Id., *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 38.

³ Id., *Scienza...*, 125.

⁴ Id., *Sulla filosofia...*, 41-42.

filosofica. Non si possono neanche dimenticare due pensatori del nostro tempo, tipici rappresentanti dell'influsso del pensiero cristiano sulla modernità: Maritain e Giovanni Paolo II, che rimane un autorevole promotore della dignità dell'uomo.

2. La dignità dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio

Ogni giorno le scienze ci portano i dati nuovi, ma l'uomo rimane sempre il grande sconosciuto. La domanda di Kant – chi è l'uomo?⁵ – non cessa di inquietare la mente degli uomini. Uno dei filosofi del nostro secolo Max Scheler scrive che nonostante l'innegabile valore delle scienze sempre più specializzate che si occupano dell'uomo, esse anziché chiarirla, ci nascondono sempre di più la sua vera essenza⁶.

L'Aquinate fa derivare la dignità dell'uomo dal fatto che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio con la sua anima spirituale, intelligente e libera. Perciò dopo gli angeli l'uomo è la creatura più degna di tutte le altre⁷. La più grande dignità della persona umana deriva dal fatto che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Oggi, nonostante si riconosca la centralità dell'immagine di Dio per l'antropologia cristiana, teologica e filosofica, non è stata tentata ancora in base a tale categoria, una presentazione dell'antropologia che sfrutti tutta l'eredità della teologia e filosofia dei secoli passati. È necessario riconoscere che la dottrina dell'immagine può essere costruita soltanto con l'apporto di una solida, ben elaborata, antropologia filosofica. Nel processo di comprensione della nozione di immagine di Dio ha un ruolo grande la metafisica, perché senza di essa non è possibile concepire come l'uomo possa essere immagine di un essere trascendente e come lui possa essere destinato radicalmente alla comunione di vita con Dio.

L'uomo creato ad immagine di Dio è manifestazione e rivelazione di Dio, perché mentre le altre cose esistono solo in un rapporto di dipendenza causale da Dio e perciò manifestano al massimo la potenza di Dio, non già la sua natura, l'uomo è un riflesso del mistero di Dio stesso. L'uomo nella sua dimensione spirituale più profonda fa diventare visibile chi e come è Dio, perché lui è l'unico luogo nel mondo visibile, nel quale Dio è riconoscibile come spirito personale. La relativa autonomia dell'uomo simile a Dio è la più alta, anche se sempre oscura, velata e inadeguata forma della rivelazione naturale di Dio.

L'Aquinate tante volte sottolinea la differenza tra il Figlio che è l'immagine di Dio e tra l'uomo che è „ad” immagine di Dio: „Per

⁵ *Logik*, 25 A.

⁶ *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fabbri, Milano 1970, p. 157.

⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 3. Cfr. *In Symb. Apost.*, a. 1.

indicare che nell'uomo l'immagine è imperfetta non si dice semplicemente che l'uomo è immagine, ma ad immagine, per designare cioè la tendenza alla perfezione. Del Figlio di Dio invece non si può dire che è ad immagine del Padre, perché ne è l'immagine perfettissima⁸.

La massima dignità della persona proviene dalla creazione ad immagine di Dio. L'Aquinate fa derivare la voce „imago” da un presunto „imitago”: „Ratio imaginis consistit in imitatione unde et nomen sumitur; dicitur enim imago quasi imitago”⁹. Il termine che l'Aquinate usa più spesso per designare la copia è imago. Altri termini usati da lui sono: *vestigium*, *figura* e *signum*. L'immagine è un caso particolare della somiglianza: „dove c'è immagine, vi è senz'altro anche somiglianza; dove però c'è somiglianza non per questo c'è senz'altro immagine. Da ciò rileviamo che la somiglianza fa parte della nozione di immagine, e che quest'ultima aggiunge qualche cosa alla nozione di somiglianza, cioè la dipendenza da un altro; infatti immagine deriva dall'atto di imitare. Perciò un uovo, per quanto possa essere simile e uguale a un altro uovo, non si potrà chiamare mai immagine di esso, appunto perché non ne costituisce una riproduzione. Il concetto di immagine invece non include l'uguaglianza”¹⁰.

L'imitazione significa rapporto di rispecchiamento di una cosa nei confronti di un'altra. Se non esiste tale rapporto non esiste anche l'immagine. Solo ciò che imita è immagine. Invece ciò che viene imitato è il modello o l'esemplare¹¹. L'*imago* è posteriore ed inferiore rispetto al modello, perché prende parte alla sua perfezione, ma senza eguagliarla¹². Si può affermare che l'uomo è simile a Dio e che Dio è simile all'uomo, perché la somiglianza instaura un rapporto reversibile, ciò ha sempre lo stesso significato in qualunque direzione la si prenda. Invece con immagine è un'altra cosa. Se l'uomo è detto immagine di Dio, Dio non può essere detto immagine dell'uomo. L'immagine instaura una relazione a senso unico. Essa comporta una novità solo per l'uomo, poiché Dio è modello in sé, indipendentemente dal fatto se l'uomo esista o no. Non esiste un'immagine senza modello. L'immagine è quindi inferiore, posteriore e dipendente rispetto al suo modello.

In qual modo la persona umana è immagine di Dio e assomiglia al suo Creatore? Già a partire da Filone Alessandrino i pensatori cristiani avevano indicato ragioni di somiglianza tra l'uomo e Dio oltre che nell'intelletto e la volontà anche in altri suoi comportamenti, ovvero

⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 35, a. 2.

⁹ *In I Sent.*, d. 28, q. 2, a. 1c.

¹⁰ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1.

¹¹ *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1.

¹² *In I Sent.*, d. 28, q. 2, a. 1.

nella sua funzione di padrone e governatore del mondo. Avevano considerato questa somiglianza anche nella proprietà dell'anima d'essere presente in ogni parte del suo corpo. L'Aquinate non manca di prendere in considerazione questi aspetti, quando analizza l'*imago Dei*, ma ritiene che si tratti degli aspetti secondari. Secondo lui propriamente e principalmente l'*imago* deriva dalla natura intellettuale dell'uomo¹³. Ridotta ai suoi possibilmente più ristretti confini l'immagine di Dio nell'uomo è assegnata alla razionalità dell'uomo, se lo si guarda da un punto di vista filosofico, oppure dal dominio sul creato, se lo si guarda nel modo empirico. Anche nel secondo aspetto domina la razionalità. La contemplazione costituisce l'attività più elevata dell'intelletto umano, quindi l'immagine di Dio si attua primariamente nell'attività contemplativa¹⁴. L'uomo è „capace di Dio”, perché è in grado di raggiungerlo con le operazioni della conoscenza e dell'amore¹⁵. Nell'uomo vi è l'immagine di Dio, secondo la natura divina e anche secondo la trinità delle Persone, perché in Dio esiste una sola natura in tre Persone¹⁶, però vi è una differenza enorme fra la trinità che è in noi e la Trinità divina¹⁷. L'immagine della Trinità nell'uomo consiste nella mente, nella conoscenza e nell'amore¹⁸. Essendo d'accordo con Sant' Agostino, l'Aquinate preferisce tuttavia designare l'immagine della Trinità nella memoria, nell'intelligenza e nella volontà¹⁹.

Il corpo umano esprime l'immagine di Dio o no? In se stesso, qualora non fosse informato dall'anima umana, il corpo dell'uomo sarebbe solo un *vestigium* di Dio, non una *imago*. Invece, poiché ha per forma l'anima razionale, il corpo diviene partecipe della caratteristica propria di tale forma²⁰. Il corpo in se stesso considerato, non è immagine di Dio ma vestigio. Invece unito all'anima – e questa è l'unica sua esistenza reale – non è soggetto proprio e primario dell'immagine, ma le è associato per partecipazione. Il corpo umano pertanto fa parte dell'immagine perché vivificato dall'anima e finalizzato ad essa. Il pensiero di San Tommaso attorno all'immagine di Dio nell'uomo appare tanto solido e pieno di armonia. I commentatori attuali di San Tommaso spesso non arrivano a tale unità di pensiero e parlano piuttosto della dimensione spirituale dell'uomo creato a immagine di Dio. L'immagine di Dio

¹³ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 4.

¹⁴ *Ivi*, II-II, qq. 179 – 182.

¹⁵ *Ivi*, III, q. 4, a. 1 ad 2.

¹⁶ *Ivi*, I, q. 93, a. 5.

¹⁷ *Ivi*, ad 3.

¹⁸ *Ivi*, a. 7 ad 1.

¹⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7 ad 2.

²⁰ *Ivi*, I, q. 93, a. 6 ad 3.

nell'uomo è ben lungi dal costituire qualcosa come un fedele ritratto della realtà di Dio, perché: „Esse nostrum comparatum ad divinum quasi nihil est, quia in infinitum ab eo distat”²¹. L'uomo assomiglia a Dio come l'effigie del re impressa su di una moneta rassomiglia al re²². In noi si incontrano tantissimi limiti ed imperfezioni, che nell'originale divino non esistono affatto. In qualche caso San Tommaso arriva ad affermare che tra l'uomo e Dio, cioè tra il Modello e la copia c'è la stessa proporzione che si ha tra il punto e la linea: „bonum creatum se habet ad bonum increatum sicut punctum ad lineam”²³.

Infine ci rimane la domanda molto importante – il peccato ha causato anche la perdita dell'*imago Dei* oppure no? Rispondendo a tale domanda si deve dire che gli elementi costitutivi essenziali dell'immagine sono dati dalle facoltà spirituali del conoscere e del volere. Dato che tali facoltà non sono andate perdute col peccato, l'Aquinate conclude che neppure l'immagine di Dio nell'uomo è stata distrutta²⁴. Egli precisa che si può parlare dell'immagine di Dio nell'uomo in tre modi diversi. La si può considerare in rapporto alla creazione (*imago creationis*), alla Trinità (*imago similitudinis*) e infine alla grazia (*imago recreationis*). Col peccato secondo San Tommaso è andata perduta soltanto la terza immagine.

L'affermazione, a prima vista chiara e semplice, che l'uomo è immagine di Dio, ha provocato infatti e continua a provocare una lunga serie di interrogativi per i quali si sono prospettate svariatissime soluzioni. Tali quesiti riguardano prima di tutto l'esemplare: Di chi l'uomo è immagine? Della natura divina, della Trinità, del Verbo o di Gesù Uomo? Riguardo al soggetto ci si potrebbe domandare: chi è immagine di Dio? Ogni singolo uomo o qualche uomo soltanto? Il singolo uomo o qualche speciale gruppo o comunità umana? Secondo l'Aquinate l'uomo non è soltanto l'immagine del Figlio di Dio, ma anche di tutta la Trinità²⁵. La difficoltà per considerare la famiglia come una speciale immagine di Dio, deriva dal pericolo quasi inevitabile di invertire l'ordine delle relazioni trinitarie, ma anche dall'assenza nella Scrittura dell'espressione sponsale nella vita trinitaria. Più naturale a questa considerazione era lo stato della prima famiglia. In essa infatti da Adamo, non generato da nessuno procedeva Eva, formata solo da lui, e dall'unione di ambedue Abele o Set. Nella nostra considerazione dev'essere bandita ogni eccessiva curiosità, ma anche dev'essere usata

²¹ *In I Sent.*, d. 8.

²² *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1.

²³ *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 3 ad 1.

²⁴ *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1 ad 7.

²⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5 ad 4.

la massima sobrietà e una somma riverenza del mistero divino. Quando per esempio diremo che la paternità umana è immagine di quella divina, si deve porre attenzione soltanto al carattere generico della paternità che consiste nell'essere principio primo sia di persone umane sia di persone divine. San Tommaso aggiunge: „niente può predicarsi di Dio in senso univoco”²⁶.

Questa verità fondamentale, cominciò ad essere disattesa dalla tarda scolastica e finì per essere completamente dimenticata dai teologi della controriforma e dai teologi moderni. L'idea di immagine di Dio è stata riportata in piena luce dal Concilio Vaticano II, il quale l'ha posta alla base e al centro della visione cristiana dell'uomo. Il Concilio Vaticano II è il primo concilio che esplicitamente tratta dell'immagine di Dio nell'uomo e che anzi pone la dottrina dell'immagine come fondamento dell'antropologia.

3. La dignità della persona umana secondo l'Aquinate

Per conoscere meglio il problema dell'uomo si devono capire i termini: individuo e persona. L'individuo è sempre il punto di partenza del pensiero umano, perché la realtà che ci circonda è molto concreta e individuale e si può dire che l'esistenza si realizza nel singolo umano²⁷. Per i presocratici individuo significa indiviso, uno in se stesso. Per Platone individuo significa l'essenza inferiore non ulteriormente divisibile. Questa essenza è caratterizzata dalla massima comprensione e dalla minima estensione. L'individuo viene formato dalla divisione logica dell'essenza superiore minimamente comprensiva e massimamente estesa²⁸. Per Aristotele l'individuo sotto l'aspetto ontologico significa la sostanza prima, fondamento e soggetto reale di tutti i predicati, un tutt'intero di materia e di forma²⁹.

Nella filosofia medievale il concetto classico di individuo conserva la sua importanza, ma sotto l'ispirazione cristiana che sottolinea l'interesse antropologico. Per San Tommaso individuo significa l'ente indiviso in se stesso e diviso da ogni altro essere³⁰. L'indivisibilità dell'individuo si mostra come incomunicabilità e irripetibilità della sua essenza individuale. La seconda parte della suddetta definizione indica la sua indipendenza nell'essere e nell'agire. San Tommaso è convinto che

²⁶ *Summa c. gent.*, I, 32.

²⁷ Abelardo Lobato, *Densidad ontológica del individuo humano*, in: *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani* (estratto), Paideia Editrice, Brescia, p. 1383.

²⁸ *Il Sofista*, 16, 229 D ss.

²⁹ *Metaph.*, X, 8 – 9, 1057 b 35 ss.

³⁰ *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1.

l'individuo pur essendo indiviso in se stesso, attua concretamente una natura universale realmente identica agli altri individui della stessa specie.

Per San Tommaso il singolo umano ha una grande densità ontologica. L'individuo umano è il concreto, l'ente esistente tra tanti altri enti. L'individuo umano è uno tra la moltitudine degli enti, „ab aliis distinctum”³¹. Non è possibile un uomo isolato. È possibile tra molti altri. Egli ripete molto spesso che il principio di individuazione è la materia³². L'Aquinate ha considerato con attenzione grande il processo del dinamismo nell'individuo umano, perché l'uomo singolare lo è nella sua attività. Da una parte l'individuo è uno solo tra tanti altri, però d'altra parte ogni individuo si sente al centro della realtà, dello spazio e della storia e del mondo. Maritain spesso citava la sentenza di W. Somerset Maugham: „Per me sono la più importante persona nel mondo”³³. L'individuo è sostanza, cioè realtà completa esistente e chiusa in se stessa, incomunicabile nel suo essere concreto, distinto da ogni altro.

Possiamo domandare quale sia il rapporto tra l'individuo e la persona? Secondo San Tommaso, un uomo, significa la natura, ossia l'individuo come natura, ma col modo di essere che compete ai singolari. Il nome persona invece non si usa per significare l'individuo come natura, ma per indicare il soggetto che sussiste in tale natura³⁴. La differenza tra individuo e persona è soltanto una: la natura intellettiva, la quale manca nell'individuo, mentre forma la nobiltà della persona³⁵. La persona è un individuo informato per una natura razionale³⁶. L'ente umano comincia nell'individuo, però non finisce qui, perché l'individuo umano si trascende. Nell'uomo non si può scindere la persona dall'individuo. Persona è un individuo perfetto di natura intellettiva ed ogni tale individuo è persona. Chi cessa di essere persona, cessa di essere individuo e viceversa. Proprio in questo punto ha sbagliato Maritain³⁷. Secondo vari autori non c'è bisogno di ricorrere alla sottile distinzione e contrapposizione fra individuo e persona³⁸. La critica del personalis-

³¹ In IV *Metaph.*, 2, 1003 b 24.

³² *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 ad 4; q. 54, a. 3 ad 2; q. 56, a. 1 ad 2; q. 86, a. 3; III, q. 6, a. 1 ad 2; *Summa contra gent.*, I, 44; II, 92; 100; IV, 63.

³³ „To myself I am the most important person in the world”, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Flammarion, Paris 1964, p. 121.

³⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4.

³⁵ U. Degl'Innocenti, *Individuo e persona*, Aquinas 2 (1959), s. 392.

³⁶ J. Todoli, *El bien comun*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1951, p. 30.

³⁷ Vedi: J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1983.

³⁸ Cf. L. Perotto, *San Tommaso d'Aquino - Scritti politici*, Massimo, Milano 1985, p. 17.

mo di Maritain fu fatta anche dal Lachance e Julio Meinvielle³⁹. In fine si deve dire che in San Tommaso – come abbiamo visto – non esiste una distinzione reale tra persona ed individuo⁴⁰.

Gli autori contemporanei sottolineano che le infinite discussioni sull'origine del termine persona non sono giunte finora a delle conclusioni univoche e perentorie. La sua etimologia rimane oscura e lo sviluppo semantico intricato⁴¹. La storia del termine persona sarebbe iniziata con i riti etruschi e di là si sarebbe trasferita sulla scena⁴². Le ricerche più recenti sull'origine del termine *persona* fanno capo all'etrusco „Phersu”, che in origine era probabilmente il nome di una divinità dell'oltretomba, e passò poi a significare l'effigie che lo rappresentava⁴³. Sembra che la vicenda di questo termine cominci nel mondo degli Etruschi per poi continuare nel mondo romano attraverso la scena del teatro. Per questa via la persona viene a indicare semplicemente la maschera che serviva agli attori nel teatro.

Alcuni autori cercano di mostrare che il concetto della persona non è affatto assente nel pensiero greco⁴⁴. Questa loro asserzione prende le mosse dalla distinzione fatta da Aristotele e rimasta poi fondamentale nella sua scuola, tra „prima ousia”, cioè essenza, sostanza individuale, e „seconda ousia”, sostanza comune a tutti gli esseri di una stessa specie. Per Aristotele „prósopon” indicava la parte anteriore della testa, cioè la faccia⁴⁵. Aristotele ha già avuto una idea vera di persona, però non ha creato la teoria adeguata della persona. Nell'uso greco profano „prósopon” indica ciò che cade sotto gli occhi, o ciò che si vede, è dunque faccia, volto, aspetto⁴⁶. In età ellenistica „prósopon” indicò l'individuo, l'uomo nella sua posizione occupata in seno alla società. In Cicerone troviamo „persona” con significato giuridico, ossia soggetto di diritti e di responsabilità⁴⁷. La „persona” è vista come costitutivo o carattere di dignità. Secondo Cicerone „persona” rappresenta una realtà collettiva,

³⁹ J. Galvao de Sousa, *Sulle relazioni tra l'uomo e la società secondo San Tommaso d'Aquino*, „Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica” 1974 (6) n. 2, p. 19.

⁴⁰ Vedi: *Summa Theologiae*, I, q. 29.

⁴¹ A. Pavan, A. Milano, *Persona e personalismi*, EDN 1987, p. 11.

⁴² A. Milano, *Persona in teologia*, Napoli 1984, p. 69.

⁴³ H. Dodwall, „The Word 'Person'”, „The Church Quarterly Review”, 106 (1928) 231; H. Rheinfelder, *Das Wort „Persona”: Geschichte seiner Bedeutungen*, Halle 1928.

⁴⁴ C. de Vogel, *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought*, in: AA. VV. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, II, Washington 1963, pp. 20–60. Cf. R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958.

⁴⁵ *Parti degli animali*, II, 7, 653 b.

⁴⁶ M. Nèdoncelle, *Prósopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, „Revue de Sience Religieuses” 22 (1948) 277–299.

⁴⁷ *De Orat.*, II, 102.

come il magistrato che impersonifica la città⁴⁸. Egli afferma l'eccellenza della persona rispetto alle cose⁴⁹. La persona è anche presa come carattere e indole di un individuo, cioè di Lelio⁵⁰.

Il termine „prósopon” viene applicato alla Trinità, per la prima volta, a quanto pare da Ippolito⁵¹. Ciò che fu acquistato per ottenere una certa penetrazione del mistero di Dio, fu ben presto utilizzato per comprendere il mistero dell'uomo. Per intendere il valore tipico che „prósopon” riceverà nelle opere dei Padri della Chiesa bisogna partire proprio dalle dispute trinitarie. Mai, per nessuno dei Padri fino a Basilio, *prosópon* equivale a maschera teatrale. Clemente d'Alessandria per esempio contrappone faccia a maschera⁵². Tertulliano è il primo ad adoperare fra i latini il termine „trinitas”, è anche il primo a testimoniare „persona” in teologia trinitaria⁵³. Egli ha l'enorme merito storico di aver creato le basi per la formula dell'ortodossia trinitaria – una sostanza – tre persone. Per Tertulliano la persona è „l'essere sussistente percepito nell'apparire distintivo che egli dona a sé opponendosi agli altri”⁵⁴. Tertulliano aveva l'abitudine di chiamare „persona” l'individuo umano molto concreto. Per Ilario di Poitiers „persona” designa fondamentalmente una „res sibi subsistens”⁵⁵. Sant'Agostino non si è mai preoccupato di definire il significato di „persona” a proposito del suo uso in cristologia. „Persona” rimanda invece all'individuo umano considerato nella sua singolarità o solitudine: „Una persona, id est singulus quisque homo”⁵⁶. Secondo Sant'Agostino la definizione di persona sarebbe: „Persona est substantia individua rationalis”⁵⁷.

Le preziose indicazioni di Sant'Agostino non resteranno senza frutto. Boezio le farà sue nel *Contra Eutychen et Nestorium*. Poiché secondo Boezio la persona non può esistere a prescindere dalla natura, e poiché alcune nature sono sostanze, altre accidenti, resta che la persona si debba ricercare tra le sostanze⁵⁸. Se la persona si trova soltanto tra le sostanze e per di più tra quelle razionali, e poi se ogni natura è una

⁴⁸ *De Off.*, I, 124.

⁴⁹ *De Orat.*, III, 53.

⁵⁰ *De Amicit.*, I, 4.

⁵¹ *Contra Noetum*, 7 e 14, ed. Nautin, 247 e 257.

⁵² *Paed.*, 3, 2: PG 8, 572 B; GCS 1, 242.

⁵³ *Adv. Prax.*, 11, 4; 12, 1: CCL 2, 1171; 1172. Vedi anche: J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, II, p. 565.

⁵⁴ J. Moingt, *op. cit.*, II, p. 627.

⁵⁵ A. Pavan, A. Milano, *op. cit.*, p. 40.

⁵⁶ *De Trin.*, XV, 7, 11.

⁵⁷ A. Pavan, A. Milano, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸ *Contro Eut.*, II, 13–18.

sostanza, e non risiede negli universali, ma negli individui, la persona si può definire secondo la famosa formula boeziana come „sostanza individuale di natura razionale”⁵⁹. Boezio crede che con tale definizione si possa abbracciare cielo e terra, Dio, gli angeli e l'uomo. Come mai può Dio essere definito „sostanza individua di natura razionale”, Egli che è al di sopra di ogni razionalità propria degli esseri creati? Come potrà Dio individuarsi? Bisogna dire che Boezio in questo caso costituisce la sua definizione a misura d'uomo. Essa rimane valida per l'uomo, meno per Cristo e non certo per Dio.

San Tommaso fin dall'inizio decide di accogliere la definizione di Boezio, ma l'affina, interpretando, da una parte la „sostanza individua” nella prospettiva della *subsistentia*, cioè dell'essere in sé e per sé e dall'altra, la „natura razionale” nella prospettiva più ampia e determinata dell'intellettualità. Per l'Aquinate sussistenza equivale a esistenza autonoma. La sostanza „in quanto esiste in sé stessa e non in un altro soggetto si dice sussistenza: infatti diciamo *sussistenti* quelle cose che sussistono in sé e non in altri”⁶⁰. Egli scrive che l'anima umana non si può chiamare la persona, perché l'anima è soltanto una parte dell'uomo⁶¹. „Persona” differisce da „essenza”, perché questa ne è una parte soltanto e differisce da supposito, perché questo è più comune e indica anche una funzione logica. Infine la persona differisce da sussistenza, da „res naturae”, da sostanza e da ipostasi, perché esse sono più comuni e meno proprie. La persona non differisce da ipostasi, sussistenza per l'estensione del suo significato, ma solo per la natura speciale, cioè per la natura razionale che implica. A Dio secondo l'Aquinate si può attribuire il termine persona, ma: „quantunque nella definizione di Persona divina sia contenuta la relazione, e non in quella di persona angelica o umana, da ciò non segue che il nome di persona (loro attribuito) sia equivoco. Ma non è neppure univoco: poiché... nulla si può predicare univocamente di Dio e delle creature”⁶².

L'Aquinate sottolinea la dignità speciale della persona la quale: „significa quanto di più nobile c'è in tutto l'universo”⁶³. La dignità speciale della persona viene indicata anche da un altro passo di San Tommaso: „alcuni definiscono la persona come „un'ipostasi contrassegnata da una qualifica connessa con una dignità”⁶⁴. Secondo lui: „è una

⁵⁹ *Ivi*, III, 1 - 6.

⁶⁰ *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2.

⁶¹ *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1 ad 5.

⁶² *Ivi*, a. 4 ad 4.

⁶³ *Ivi*, a. 3; Cf. II-II, q. 32, a. 5; *De Pot.*, q. 3, a. 3.

⁶⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 ad 2.

grande dignità sussistere come soggetto di natura ragionevole⁶⁵. La dignità della persona deriva anche dal fatto che essa è libera, autonoma, cosciente, indipendente e singolare⁶⁶. La libertà della persona umana viene sottolineata nel modo speciale nelle opere di San Tommaso, il quale ci dice che: „L'uomo è naturalmente libero ed esistente per sé stesso”⁶⁷. Egli ci spiega che è libero chi è causa di sé stesso⁶⁸, ma la libertà non richiede che chi è libero sia la causa prima di sé stesso⁶⁹. L'autonomia della persona umana è la fonte speciale per la dignità: „Persona humana significat subsistentem distinctum in natura humana”⁷⁰.

San Tommaso accetta la definizione boeziana della persona, ma per lui l'uomo in quanto persona non è l'essere, ma ha l'essere, l'*esse subsistens*, poiché per partecipazione lo riceve da Colui che è „l'essere stesso per sé sussistente”⁷¹. In questo senso *esse* è „actualitas omnium actuum, perfectio omnium perfectionum”⁷². Il modo di esistere della persona umana è per l'Aquinate la fonte speciale della dignità: „Modus existendi quem importat persona – est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens”⁷³. Un'altra operazione geniale compiuta dall'Aquinate consiste nel coniugare Boezio con Sant'Agostino: egli fa coincidere la persona con la *relatio*. Insomma l'Aquinate ha allargato la definizione di persona di Boezio. Egli nota che in Boezio manca la dimensione biologica di persona e sottolinea l'azione libera della persona. Boezio non ci parla della sussistenza, invece San Tommaso parla molto spesso di essa⁷⁴. Sul tema tomistico della sussistenza è tornato il grande interprete di San Tommaso – Maritain: „E ciò che fa la loro dignità, ciò che fa la loro personalità, è propriamente e precisamente la sussistenza dell'anima spirituale ed immortale, e la sua indipendenza dominatrice di fronte a tutta la fantasmagoria fugace e a tutto il meccanismo dei fenomeni sensibili”⁷⁵. Maritain vede la dignità della persona nello spirito che è un mondo superiore a tutto l'ordine dei corpi.

⁶⁵ *L. cit.*

⁶⁶ A. Lobato, *La Persona. I Historia, Perspectivas metafisicas*, PUST, Roma 1973, p. 223.

⁶⁷ *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2 ad 3.

⁶⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 1 ad 3; q. 83, a. 1 arg 3; q. 96, a. 4; I-II, q. 198, a. 1 ad 2; II-II, q. 19, a. 4.

⁶⁹ *Ivi*, I, q. 83, a. 1 ad 3.

⁷⁰ *De Pot.*, q. 9, a. 4.

⁷¹ *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1.

⁷² *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9.

⁷³ *De Pot.*, q. 9, a. 4.

⁷⁴ W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, p. 252.

⁷⁵ *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1983⁶, p. 59.

4. La struttura speciale dell'uomo come la fonte della dignità

La dignità dell'uomo proviene anche dal fatto che egli è un microcosmo, perché nell'uomo si trovano in un certo senso tutte le cose. Già Democrito di Abdera ci dice che l'uomo è un microcosmo o un „mondo piccolo”⁷⁶. L'uomo è un microcosmo, perché egli sintetizza in se stesso le proprietà di tutto l'universo. Il macrocosmo è l'universo, l'uomo invece viene chiamato il microcosmo. L'idea della corrispondenza uomo – mondo è un tema esplicito di speculazione presso Anassimene ed Empedocle e emerge suggestivamente in Platone⁷⁷. Aristotele trova il microcosmo soprattutto nell'anima umana, perché secondo lui l'anima è in qualche maniera tutte le cose⁷⁸. Sulla base classica, il concetto di microcosmo unito con macrocosmo è passato nella tradizione cristiana e medioevale attraverso Boezio.

San Tommaso dice che l'uomo viene chiamato un „microcosmo” per il fatto che l'anima umana sta al corpo, come Dio sta al mondo⁷⁹. Per l'Aquinate l'uomo è „un microcosmo”, perché in un certo senso si trovano in lui tutte le creature dell'universo: „Nell'uomo si trovano in un certo senso tutte le cose; perciò egli ha un dominio sulle cose esterne analogo a quello con cui domina le cose che trova in se stesso. Ora, nell'uomo si possono riscontrare quattro cose: la ragione, che lo rende simile agli angeli; le facoltà sensitive, che gli danno un'affinità con gli animali; le facoltà fisiologiche, che lo accomunano alle piante; e finalmente il corpo, in forza del quale è affine alle cose inanimate. Ma la ragione occupa nell'uomo non un posto di sudditanza, bensì di comando”⁸⁰. Nell'uomo secondo l'Aquinate confluiscono quasi tutte le nature: „Homo [...] minor mundus dicitur, quia omnes naturae quasi in homine confluunt”⁸¹. La scienza moderna, quanto più scopre i componenti della materia e della vita, tanto più afferma il funzionamento di questa prima intuizione sull'uomo come un piccolo mondo.

San Tommaso concepisce l'uomo come il confine di due mondi, come l'orizzonte: „L'anima intellettiva è stata creata 'al confine tra l'eternità e il tempo'...: poiché è l'ultima tra le realtà intellettive; e tuttavia la sua

⁷⁶ F. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 34, 68 B 34.

⁷⁷ *Timeo*, 30 - 38. Cf. A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et microcosmos dans le Timée de Platon*, Upsala 1951.

⁷⁸ *De Anima*, III, 8, 431 b 21. Cf. San Tommaso d'Aquino, *In III De Anima*, l. 13, n. 790.

⁷⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 8 ob. 2.

⁸⁰ *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 2. Cf. Chenu M.-D., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, pp. 19-59.

⁸¹ *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3.

sostanza è al di sopra della materia, senza dipendere da essa⁸². La dignità dell'uomo è grande, perché lui supera le altre creature sia nella perfezione della natura, che nella nobiltà del suo fine.

L'Aquinate spiega che l'anima è per così dire l'uomo interiore. L'anima è il primo principio della vita nei viventi⁸³. Essa non è corporale, ma atto di un corpo, una forma sostanziale e non accidentale, non è la complessione e non è un'armonia, nel senso di elementi contrari i quali li deve unire⁸⁴. Essa è una sostanza intellettiva unita al corpo come forma. L'Aquinate sottolinea l'importanza del fatto che l'anima umana è incorruttibile⁸⁵. Solo Dio potrebbe distruggerla, ma questo sarebbe contro la Sua volontà. San Tommaso mostra nel modo seguente la spiritualità dell'anima: essa può avere per oggetto tutti i corpi e perciò deve emanare da un soggetto spoglio di ogni forma corporale. Inoltre essa conosce gli universali, mentre nell'organo corporeo possono esser presenti solo rappresentazioni individuate. Infine, l'anima conosce se stessa⁸⁶.

Per San Tommaso è molto importante conoscere bene l'anima umana. Egli ci dice che conoscere le creature significa conoscere Dio. Gli errori circa le creature allontanano dalla fede, perché sono incompatibili con la vera conoscenza del Creatore: „l'errore circa le creature si ripercuote in una falsa idea di Dio e porta il pensiero umano lontano da Dio⁸⁷. L'anima umana ha le sue potenze. L'intelletto e la volontà devono necessariamente sussistere nell'anima anche dopo la dissoluzione del corpo. Le potenze della parte sensitiva e vegetativa invece restano soltanto virtualmente nell'anima, come nella loro causa o radice⁸⁸.

Le potenze della parte vegetativa sono tre: generativa, accrescitiva e nutritiva. Si distinguono cinque sensi esterni, cioè cinque potenze della parte sensitiva. I sensi interni sono quattro: il senso comune, l'immaginazione, la memoria sensitiva e l'estimativa. L'appetito sensitivo abbraccia due potenze: l'appetito concupiscibile e l'appetito irascibile. All'appetito sensitivo segue la potenza motoria. San Tommaso scrive che la conoscenza dell'anima presenta una massima difficoltà: „cognoscere quid sit anima difficillimum est”, ma „scientia de anima est certissima⁸⁹.

⁸² *Summa contra gent.*, III, 61.

⁸³ *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 1.

⁸⁴ *Summa contra gent.*, II, 63 - 64.

⁸⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6.

⁸⁶ *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1.

⁸⁷ *Summa contra gent.*, II, 3.

⁸⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 8.

⁸⁹ *De Ver.*, q. 10, a. 8 ad 8.

Per San Tommaso il corpo umano è più perfetto tra i corpi viventi. La natura dell'uomo è quella di un „compositum” di materia e forma, cioè di corpo umano e di anima. La materia però non è considerata da l'Aquinate come un elemento negativo, perché l'anima umana viene perfezionata proprio mediante il corpo. Il corpo umano è uno dei componenti della totalità dell'universo corporeo, ma si distingue tra tutti i corpi per la sua nobiltà e dignità.

5. Il destino umano, fonte della dignità

La dignità dell'uomo consiste nel fatto che la sua vita ha il suo destino in Dio. Solo l'uomo fra tutti gli esseri viventi è capace di esser felice totalmente, poiché il destino umano si realizza nella felicità. San Tommaso dopo la lunga e molto sottile analisi dell'esistenza umana arriva alla conclusione che la felicità umana consiste nella contemplazione dell'essenza divina. Tale felicità non è possibile in questa vita, ma la contemplazione delle cose divine nelle realtà di questo mondo ci dà una felicità provvisoria. La vita contemplativa quindi è il destino dell'uomo. Invece l'attività umana che non esisterà nella vita futura, deve secondo l'Aquinate procedere dalla vita contemplativa ed essere a servizio dell'amore del prossimo. Nelle realtà dell'esistenza terrena la vita attiva tuttavia ha un suo ruolo molto importante.

Henryk MAJKRZAK SCJ

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Streszczenie

Człowiek ukazuje się nam w różnych aspektach – gdyż nasze poznanie jest takie, że każdy przedmiot ujmujemy z różnych stron – ale szczególnie w naszych czasach zwraca się uwagę na aspekt godności człowieka. Sam człowiek jest świadomy własnej godności przez prosty fakt bycia człowiekiem. Współczesna kultura bardzo wyczulona jest na punkcie godności człowieka.

O godności człowieka możemy mówić w różnych aspektach. Religia każe nam widzieć tę niezwykłą godność człowieka w tym, że człowiek w sobie samym nosi obraz i podobieństwo swego Stwórcy. Ojcowie Kościoła budowali nawet całą antropologię chrześcijańską na bazie obrazu Bożego w człowieku, natomiast zagadnienie to szeroko omawia w swoich dziełach św. Tomasz z Akwinu.

O godności człowieka możemy mówić również i w sensie metafizycznym, gdy ukazujemy godność i niepowtarzalność osoby ludzkiej, nieskończoną wartość duszy każdego człowieka, dostojność ciała ludzkiego, wewnętrzną strukturę człowieka, która składa się z harmonijnego połączenia duszy i ciała, wreszcie gdy ukazujemy człowieka jako mikrokosmos, w którym są wszystkie elementy świata i wszystkie poziomy życia.

Możemy także mówić o godności człowieka w sensie etycznym, gdy wskazujemy na fakt, że dobre życie oparte na zdobywaniu cnót zbliża człowieka do Boga, natomiast złe życie, w którym nie wykorzenia się wad, oddala stopniowo od Boga. Człowiek może wzrastać w tak pojętej godności albo może umniejszać także swoją godność, gdy nie dąży swoim duchem wzwyż.

Wreszcie o godności człowieka możemy mówić również i w sensie prawnym, gdyż coraz więcej ludzi zdaje sobie sprawę z tego, że nie wystarczy ukazywać niezwykłą godność człowieka na polu teoretycznym, ale należy jeszcze o tę godność walczyć tak, by znalazła ona swoje uznanie w systemie prawnym danej społeczności. Na ten rodzaj godności

człowieka szczególnie uwrażliwione są czasy nowożytne, a także myśl współczesna.

Św. Tomasz z Akwinu szeroko omawia godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i podkreśla fakt, że tylko Chrystus jest doskonałym Obrazem Boga, natomiast człowiek został stworzony „na obraz” Boga. Podzielając opinię większości Ojców Kościoła i myślicieli średniowiecza, Akwinata jest przekonany, że obraz Boga w człowieku mieści się przede wszystkim w jego duszy, to znaczy w duchowym wymiarze człowieka. Dusza bowiem posiada te duchowe działania, które występują również i w Bogu, gdyż dusza człowieka poznaje i chce. A ponieważ Akwinata uznaje pierwszeństwo rozumu przed wolą w człowieku, więc obraz Boży przede wszystkim umieszcza on w jego umyśle, a więc w poznaniu i zdolności do kontemplacji Boga. Człowiek został stworzony nie tylko na obraz Boga, ale i na obraz całej Trójcy Świętej. Natomiast ciało człowieka zawiera w sobie jedynie „ślad” Boga, ponieważ jednak jego formą jest rozumna dusza, więc ma ono swój udział w obrazie Bożym. Człowiek nosi w sobie niedoskonały obraz Boga, co przejawia się również i w zdolności do życia we wspólnocie osób, a więc w rodzinie. Można o tym mówić jedynie w sposób ogólny, gdyż Akwinata wskazuje na trudności związane z bliższym porównywaniem rodziny ludzkiej i relacji pochodzenia, jakie w niej zachodzą, z Trójcą Świętą i odnośnymi relacjami, które występują pomiędzy Osobami Bożymi.

Św. Tomasz szczególnie podkreśla godność osoby ludzkiej, gdyż pisze, że wielka godność osoby ludzkiej polega na samoistnieniu w postaci podmiotu rozumnej natury. Dla niego osoba oznacza coś najbardziej godnego w całym wszechświecie. Koncepcja osoby stanowi wielką zdobycz chrześcijaństwa, jednakże już Etruskowie byli na tropie tej bogatej rzeczywistości jaką jest osoba. Po raz pierwszy Boecjusz ułożył swoją słynną definicję osoby: „indywidualna substancja natury rozumnej”. Św. Tomasz przejął tę definicję osoby, rozszerzył ją jednak i wypracował koncepcję samoistnienia. Podkreślił on także biologiczny aspekt osoby, jej rozumną naturę i wolność.

Akwinata widzi także szczególną godność człowieka w jego wewnętrznej strukturze. Człowiek jest bowiem mikrokosmosem, gdyż w nim w pewnym sensie znajdują się wszystkie rzeczy. Tylko w człowieku spotyka się świat duchowy ze światem materialnym. Duchowy wymiar człowieka obejmuje jego duszę, która posiada własne samoistnienie, niezależne od ciała, które ożywia. Człowiek składa się więc z duszy i ciała, jednakże Akwinata bardziej akcentuje w człowieku duszę.

Również i specjalne przeznaczenie człowieka stanowi źródło jego prawdziwej godności, gdyż człowiek jest zdolny do szczęścia, a św. Tomasz po długiej i wnikliwej analizie dóbr tego świata dochodzi do

wniosku, że żadne z nich nie jest w stanie zaspokoić człowieka w pełni i dlatego jedynie Bóg może być szczęściem człowieka, gdyż inaczej pragnienie szczęścia w człowieku byłoby czymś absurdalnym, a św. Tomasz przyjmuje rozumność i celowość wszystkiego we wszechświecie. Tak więc celem człowieka jest szczęście, czyli kontemplacja istoty Boga, którą może on osiągnąć dopiero w życiu przyszłym.