

# Uomo e cosmo nella filosofia di San Tommaso

**Juan José Sanguinetti**

In AA.VV., *La creazione e l'uomo*, a cura di Antonio Staglianò, ed. Messaggero, Padova 1992, pp.67-93 (Convegno della A.T.I., *La creazione: oltre una visione antropocentrica?*, Catanzaro, settembre 1991) [con alcuni ritocchi: 2005]

Risalendo indietro nella storia del pensiero filosofico per trovare una sintesi cosmologica classica di ampia portata, si arriva facilmente all'opera di San Tommaso. Pochi autori come l'Aquinate riescono a fondere in una fluida unità aspetti tanto diversi dell'essere, compatibilizzando le continuità e le discontinuità ontologiche. Un senso di unità analogica pervade il *corpus thomisticum*, che supera ogni principio di opposizione o di isolamento parziale. La filosofia di San Tommaso si può considerare, in questo senso, una metafisica dell'universo. Quasi tutte le tematiche filosofiche o teologiche vengono affrontate nei suoi scritti in collegamento con il quadro completo dell'universo, dei gradi dell'essere, della gerarchia tra le forme, ciascuna delle quali è sempre come in tensione verso il Creatore, fonte e fine ultimo dell'universo.

L'universalismo cosmico tomasiano è qualcosa di più di una delle tradizionali sintesi neoplatoniche dell'antichità, nelle quali la teologia fa perno sulle intuizioni filosofiche di Platone e di Aristotele. L'universo di San Tommaso è il dispiegamento delle strutture dell'essere finito a seconda delle esigenze dell'essere stesso. Il suo concetto di cosmo è metafisico, indipendente da un modello cosmologico particolare legato ad una determinata fisica o ad una visione matematica concreta. Il cosmo è visto da lui come l'ordine delle creature, un ordine che scaturisce dall'essere come atto costitutivo della creatura. In altre parole, la nozione di universo in Tommaso è in stretto collegamento con la sua intuizione originaria dell'essere e quindi della creazione come momento fondante dell'essere finito. Soltanto la *communicatio in essendo* di ogni cosa consentiva di arrivare al concetto di unità profonda di tutto il

reale, unità nella diversità, nella pluralità di forme e di individui che pur si riconducono sempre ad un *unum* con gli altri attraverso l'ordine<sup>1</sup>.

Vorrei adesso soffermarmi su alcuni aspetti di questo quadro che ho appena accennato, nell'intento di offrire degli spunti alla tematica di questo convegno, *La creazione, oltre una visione antropocentrica?*

## 1. Natura e intelletto nel cosmo aristotelico

Sarà utile incominciare le nostre riflessioni considerando il cosmo greco come veniva proposto nella visione aristotelica, la quale si può prendere nel suo insieme come complementare e al contempo come opposta a quella platonica. In poche parole, si potrebbe dire che il cosmo in Aristotele, costituito strutturalmente dalla terra corruttibile e dal cielo incorruttibile, viene metafisicamente fondato sulla natura come principio che in ultimo termine rimanda all'intelletto. Così, se in Platone la presenza fenomenica dell'essere sensibile in divenire riportava alla dialettica delle Idee, operandosi di conseguenza un passaggio dal sensibile all'intelligibile, in Aristotele invece il sensibile riceveva consistenza in quanto "natura", cioè in quanto forma originaria e propria e non come un semplice riflesso di un'idea.

Nella filosofia greca era viva una peculiare attenzione rivolta alla natura, accanto alla convinzione della razionalità intrinseca degli eventi naturali. Da questa sensibilità naturalistica emergeva con forza la vocazione scientifica e filosofica della cultura greca. La via della comprensione della natura tuttavia non era facile, poiché non si conoscevano ancora le immani difficoltà epistemologiche inerenti al pensiero umano.

In Platone, i fenomeni sensibili venivano compresi solo nella loro ragione geometrica, il che portava alla separazione tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile e quindi ad un certo allontanamento dalla realtà naturale. L'essenza ideale si sostituiva alla natura, il contenuto eidetico alla realtà fisica dell'esperienza ordinaria. Aristotele, al contrario, tentò la strada della comprensione essenziale e non solo matematica della natura, con una preferenza per le metodologie biologiche e psicologiche, nelle quali il *lógos* matematico aveva poco da dire. Il naturalismo aristotelico cercava una "forma tipologica" intrinseca nei fenomeni naturali, un atto

---

<sup>1</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 5 e 6. Le citazioni senza nome che seguiranno in queste pagine appartengono all'Aquinate.

immanente alle cose del mondo. La natura aristotelica è un principio intrinseco dotato di un caratteristico dinamismo. L'essere mutevole "consiste" o si risolve in una "forma" che tende a certe operazioni. L'atto dell'ente mutevole è il suo movimento, una modalità primaria di *enérgeia*, ma gli enti naturali nel loro muoversi arrivano a fini propri e ciascuno contribuisce a costituire l'ordine topologico e dinamico che è tutta la Natura universale<sup>2</sup>.

La trascendenza si svela ad Aristotele non come l'immaterialità immobile di un oggetto intellettivamente intuito, bensì come l'immaterialità attiva di un'intelligenza vivente. È questo il modo in cui l'aristotelismo supera la dimensione fisica. L'atto più elevato della natura è l'intelletto umano. Un atto ormai non fisico, ma al di là della fisica. Sappiamo che questo era il problema più serio della filosofia aristotelica: la determinazione delle "sostanze separate" ovvero degli atti immateriali sussistenti.

Tutto il cosmo fisico in Aristotele si muove eternamente, con un movimento ciclico di ritorno su se stesso, che gli consente di rimanere sempre identico a se stesso pur nella sua diversità, in quanto finalisticamente mosso da un'intelligenza.

Non è il caso in questo momento di entrare nelle difficoltà di tale progetto scientifico e filosofico<sup>3</sup>. Il mondo in Aristotele in definitiva è governato dall'intelligenza, in un modo non esento da paradossi. La natura manifesta un ordine intrinseco teleologico tale da rimandare alla *mens*, ad un atto superiore immateriale simile all'intelletto umano. Il balzo alla *mens* (*voús*) viene motivato specialmente dalla contemplazione dell'ordine di tutte le cose, poiché se ciascuna di esse opera seguendo una spinta naturale, il loro coordinamento universale rimanderà ad un atto unico che dovrà abbracciare la totalità. Del resto, ogni cosa si corrompe eppure il tutto non si distrugge, ma riemerge sempre ripetendo degli eterni cicli. Il cosmo dunque gira su stesso, ritorna su se stesso, come se fosse una sfera animata da un'intelligenza sempiterna.

Arrivati a questo punto, le nostre perplessità di fronte alla via aristotelica della natura potrebbero aumentare. È ovvio che la cosmologia aristotelica è stata superata dalla fisica moderna. Eppure l'esigenza di giungere ad una *mens* che coordini il tutto si sente ancora nel contesto delle nuove difficoltà speculative della cosmologia

---

<sup>2</sup> Cfr. su questo punto AA. VV, *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Herder, Università Lateranense, Roma 1990.

<sup>3</sup> Alcune delle istanze attualistiche sopra accennate erano già presenti nel Platone più maturo, come per esempio il predominio dell'Intelligenza e dell'Anima sul corpo, il che era fondamentale nella concezione della natura come una totalità di senso. Così specialmente nel *Timeo*, che in non pochi punti anticipa sviluppi aristotelici.

contemporanea<sup>4</sup>. Non intendo comunque addentrarmi in una problematica di questo tipo. Quanto ho ricordato di Aristotele ci serve per meglio inquadrare il pensiero di San Tommaso sul cosmo.

## 2. Il cosmo nella dialettica uno-molteplice in San Tommaso

Una riflessione sulla concezione del cosmo in San Tommaso deve tener conto della nuova prospettiva teologica aperta con la Rivelazione giudeo-cristiana<sup>5</sup>. Ci riferiamo alla creazione dell'universo, all'infinita trascendenza di un Dio che si manifesta come fonte dell'essere del mondo e quindi come autore della natura, non solo delle sue forme e processi formali, ma della sua stessa materialità. L'intervento di Dio sull'essere stesso superava la problematica del rapporto causale del Primo Ente aristotelico o platonico col mondo (in che senso poteva Dio "muovere" l'universo, in qual modo il suo atto intellettuale poteva comunicarsi all'eterno movimento ciclico del mondo?).

Il rapporto Dio-mondo si stabiliva ora in un modo assoluto, dal momento che la creazione comportava il transito, se si "transito" si può parlare, dal nulla all'essere. Dio pone l'essere del mondo e con ciò pone immediatamente tutto senza mediazioni. Non poteva esserci una più netta distinzione tra il Creatore e il creato: il mondo esiste *ab alio*, dunque dista infinitamente da Dio, a tal punto da non ammettere confusioni naturalistiche. Al contempo, la dipendenza del mondo rispetto a Dio si dimostrava altrettanto assoluta, come necessariamente lo è tutto quanto si riferisce alla radice dell'essere.

La fede cristiana nella creazione spostava l'attenzione filosofica verso l'essere. Il nucleo della problematica metafisica poteva essere ora, come succede in San Tommaso, l'essere come atto dell'ente, nello stesso senso in cui la vita è l'attualità del vivente o il pensare è l'attualità del pensante. L'essere qui non è oggetto pensato, e si colloca piuttosto nella linea dell'*enérgeia* aristotelica. L'essere si conosce come ogni

---

<sup>4</sup> Il problema poi è che la scienza moderna inseguì la linea metodologica (in parte platonica) della matematizzazione astratta, la quale per Aristotele non era una via fisica. Ma la fisica moderna ha scelto anche l'altra strada fisica, avversata da Aristotele e Platone insieme, rappresentata nell'antichità dall'atomismo di Democrito.

<sup>5</sup> Cfr. i nostri contributi *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986 (con ampia bibliografia sul tema e citazioni di San Tommaso), e *Unidad humana y unidad del cosmos*, in "Anuario filosófico" (Pamplona, Università di Navarra), 13 (1980), pp. 163-171. In questo scritto comunque aggiungiamo degli spunti nuovi rispetto a quel nostro studio monografico sull'ordine universale nell'Aquinate.

atto, nella sua propria auto-attestazione all'intelligente, così come si avverte l'esercizio della vita o del pensiero, cioè nel proprio atto.

Il principio attivo ed immanente dell'essere consente a San Tommaso di capire il cosmo in una maniera metafisica. Cerchiamo le linee fondamentali della nuova comprensione cosmologica.

L'essere è l'atto originario, la sorgente di ogni forma di realtà, la prima attualità di ogni cosa. Ma l'essere non si manifesta nel mondo come puro e semplice, bensì composto, articolato, nascosto tra le forme che sono. L'essere del molteplice convive con il non-essere, il quale non è tanto il nulla, quanto la "divisione primitiva" e di conseguenza l'opposizione tra i molti<sup>6</sup>. Dunque l'essere in una filosofia basata sull'esperienza, com'è quella di San Tommaso, non si manifesta in un primo momento come atto diffuso all'infinito, il che contraddice il principio aristotelico della sostanza individuale come "luogo" del reale, ma appare nel molteplice, un molteplice trascendentale e non meramente numerico.

Pur essendoci i "molti" divisi o separati tra loro, bisogna prendere atto che ciascuno di essi è un certo ente e come tale non è diviso, dal momento che la divisione dell'essere produce il molteplice finito, mentre la sua indivisione costituisce il trascendentale *uno* che non è che una figura dell'ente. Siamo così arrivati alla prima condizione metafisica dell'esistenza del cosmo: la molteplicità come divisione dell'essere nella distinzione di unità ontologicamente indivise. La *multitudo* per San Tommaso è *id quod est ex unis, quorum unus non est alterum*<sup>7</sup>, ciò che è costituito da unità di cui una non è l'altra.

Gli elementi plurali saranno sempre mutuamente ricollegati in qualche modo, il che "riconquista" per il molteplice una certa unità (dunque un modo di essere). Il molteplice unificato attraverso l'ordine (relazione) è ciò che denominiamo *insieme* oppure *composto*. Gli "uni" dell'insieme o composto, dal canto loro, ne sono gli *elementi* o *parti*. E l'insieme di queste parti, infine, se non manca nessuna di quelle che devono esserci (completezza), costituisce ciò che chiamiamo *tutto*.

Ci avviciniamo alla nozione tomista di cosmo seguendo una considerazione trascendentale nella linea dell'ente-uno. La dialettica platonico-aristotelica dell'uno e

---

<sup>6</sup> Cfr. *In X Metaph.*, lect. 4; *In Boet. De Trin.*, lect. 1, q. 2, a. 1.

<sup>7</sup> *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3; cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 7.

del molteplice si agita dietro queste precisazioni. In San Tommaso tale dialettica si apre al piano metafisico, sotto la guida del primato dell'essere.

Notiamo i passi compiuti finora nella strada di Tommaso per arrivare alla comprensione trascendentale del cosmo<sup>8</sup>:

a) momento iniziale: l'*ente*, fonte assoluta di intelligibilità (o, se si vuole, di pre-intelligibilità, nel senso che ogni cosa si comprende, in fin dei conti, in quanto ricondotta alla luce originaria dell'essere dell'ente);

b) manifestazione della divisione originaria: l'ente è molteplice, cioè esistono *molti* enti, ciascuno dei quali *non è l'altro*;

c) ulteriore comprensione dell'ente come "uno tra i molti": *uno* è l'ente in quanto indiviso, eppur diviso dagli altri;

d) risalita al molteplice, non già come diviso ma come *uno*, attraverso l'*ordine* o il complesso delle relazioni tra gli *uni*.

A questo punto l'analitica ontologica nella linea dell'uno subisce una biforcazione, perché un singolo ente nel mondo si manifesta sempre come un "composto di parti", e al contempo fa "parte di un ordine più ampio". La storia della fisica dimostra questo fatto: una volta che l'analitica materiale arriva ad atomi o particelle ritenute elementari, un po' più tardi queste appaiono come ulteriormente composte; e ogni volta che la sintesi arriva alla totalità del cosmo, tale totalità si profila ipoteticamente come parte di una totalità più ampia ancora.

Un'esegesi di testi dimostra il senso analogico dei concetti tomisti di tutto, composto, ordine. Secondo San Tommaso, l'unità sostanziale è un *unum* in assoluto (*simpliciter*) e insieme una molteplicità relativa (*secundum quid*)<sup>9</sup>, cosicché l'uno in questo caso si deve dire *composto di parti* ovvero una *sintesi* di elementi. Invece la riunione di una pluralità di enti sostanziali o sussistenti viene denominata da Tommaso preferentemente un *ordine (ordo)*, il quale è molteplice in assoluto ed uno in maniera relativa<sup>10</sup>. In entrambi i casi, quando gli elementi integranti sia il composto che l'ordine sono presenti in modo sufficientemente completo cioè senza privazioni corruttive, si può parlare di *tutto* o di *totalità*<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. *In X Metaph.*, lect. 4; *S. Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 4; *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15.

<sup>9</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 4.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, e *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 109-118.

<sup>11</sup> Cfr. *In III Phys.*, lect. 11. Il *tutto* significa la totalità come forma o struttura qualitativa che organizza le parti; l'uso di *tutto* al plurale indica la pluralità numerica, meramente quantitativa, degli elementi (cfr. *In V Metaph.*, lect. 8; *In I de Coelo*, lect. 2). In latino il tutto in senso qualitativo è il *totum*, mentre le totalità numeriche vengono dette *omnes*. Analoga differenza tra *hólon* e *pân* in greco, tra *Ganz* e *alles* in tedesco, tra *whole* e *all* in inglese.

Si noti il duplice movimento del pensiero cioè l'analisi e la sintesi, movimento che prima individua le parti e le distingue (*analisi*) e poi le ricongiunge per considerarne il risultato (*sintesi*)<sup>12</sup>.

Dunque una volta che dall'ente, afferrandone l'unità, si è giunti alla molteplicità trascendentale, si presentano questi risvolti reali dell'uno-molteplice significati dai termini *composto* (cioè sintesi), *ordine* (collegamento unitario tra gli enti) e *tutto*. Ovviamente si è arrivati a determinare il senso di questi vocaboli attraverso uno sviluppo concettuale ermeneutico -compiuto da San Tommaso in modo occasionale, senza un proposito sistematico-, ma si tenga presente che il loro significato è in ogni caso reale. *Ente, uno, tutto*, indicano la medesima realtà, benché per capirla in maniera più profonda sia inevitabile il ricorso alle distinzioni concettuali e alle rispettive precisazioni sul piano linguistico.

Il cosmo in San Tommaso sarebbe, di conseguenza, *l'ultima totalità ordinata tra gli enti*, cioè l'ultimo *ordo ordinum*, un ordine di ordini contrassegnato dalla partecipazione nell'essere<sup>13</sup>. In altre parole, l'universo tomista appare come l'ultima e più abbracciante unità di ordine del creato nella prospettiva dell'*unum* trascendentale<sup>14</sup>.

### 3. Il livello metafisico nella conoscenza del cosmo

Il cosmo metafisicamente delineato nell'orizzonte dell'essere non coincide con una concettualizzazione determinata fisica o matematica delle strutture dell'universo. La conoscenza metafisica riceve una maggiore concretezza quando si passa ai livelli epistemologici delle scienze particolari. Ma ciò non toglie valore universale e reale alla conoscenza dell'essere, per la quale in alcuni aspetti è sufficiente l'esperienza ordinaria ed intelligente dell'uomo. La metafisica non può aspettare le ultime

---

<sup>12</sup> L'analisi-sintesi, molto più ampia di quanto non si possa vedere nella sola analisi del tutto e della parte, costituisce a nostro avviso la colonna vertebrale del metodo metafisico tomasiano (cfr. il nostro articolo *Il triple senso della 'resolutio' in San Tommaso*, "Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale", Ed. Vaticana 1991, vol. II, pp. 126-132). Oltre l'analisi-sintesi come metodo del pensiero, esiste anche un'analisi-sintesi in senso reale, dal momento che le cose sono veramente costituite da parti unite strutturalmente o sostanzialmente (cfr. *In de Div. Nom.*, I, lect. 2).

<sup>13</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 47, a. 3, e III, q. 4, a. 1, ad 4; *C. G.*, II, 39; *Quodl.*, VI, q. 11, a. un.; *De Pot.*, q. 3, a. 16, ad 2.

<sup>14</sup> Questa conclusione, come pure le altre considerazioni che proponiamo qui, sono il risultato delle nostre riflessioni sui testi tomisti. In quanto tali le assumiamo senza pretendere di addebitarli a San Tommaso, anche se le riteniamo fedeli alla sua metafisica. Non si svolge in questa sede un lavoro di pura esegesi tomistica: intendiamo elevarci al piano speculativo con l'aiuto dell'opera di San Tommaso.

conclusioni scientifiche per essere costruita, così come la conoscenza dell'esistenza non è condizionata da un eventuale stato definitivo delle scienze.

La nozione di cosmo in Kant, al contrario, non potendo corrispondere ad un'esperienza particolare, viene dichiarata un'Idea della Ragione Pura, di valore meramente regolativo. Nelle scienze tuttavia sono presenti numerose nozioni che trascendono la possibilità di un'esperienza particolare. La cosmologia moderna parla dell'universo in termini fisico-matematici, in un modo scientificamente oggettivo, sin dai tempi di Einstein. Di conseguenza bisogna distinguere tra una nozione fisico-matematica di cosmo e un'altra metafisica. Dal punto di vista fisico-matematico, il cosmo sarebbe, secondo Stanley Jaki, la totalità dei corpi in interazione<sup>15</sup>, un'interazione accertabile almeno indirettamente attraverso la sperimentazione e l'osservazione strumentale. Metafisicamente, invece, il cosmo è la totalità degli enti esistenti ricollegata attraverso un ordine. In breve: l'insieme degli enti o delle creature, non come spazio logico ideale, bensì come l'ordinata molteplicità reale, benché indeterminata, di enti conosciuti nella loro realtà esistenziale.

La nozione metafisica di cosmo non dipende dalla conoscenza della sua finitezza o infinità spazio-temporale. La questione del finito o dell'infinito numerico, spaziale, temporale, si riferisce alla quantità e non direttamente all'essere. Una conoscenza più precisa degli aspetti quantitativi può contribuire, indubbiamente, alla determinazione di una "forma" di ente e di universo, in modo particolare quando c'è una connessione tra l'ente e la quantità. Ma è anche vero che spesso il problema quantitativo è inessenziale (per conoscere una cosa non sempre occorre contarne il numero). L'accertamento delle misure del cosmo non è una condizione per poter averne una nozione metafisica vera e propria, dotata di validità oggettiva nell'ambito del metodo consono alla metafisica.

Le ipotesi scientifiche in materia cosmologica non danno il via ad una cosmologia filosofica leggera o facile. La filosofia seguirà sempre con attenzione l'evoluzione del pensiero scientifico, pur conoscendone la parzialità e gli inevitabili limiti. In definitiva, la teologia della creazione aprì a San Tommaso uno spazio di ricerca strettamente metafisico, che rese la sua filosofia del cosmo indipendente dalle cosmologie scientifiche particolari.

---

<sup>15</sup> "...the universe as a totality of consistently interacting things" (S. Jaki, *Teaching of Transcendence in Physics*, in "Am. J. Phys.", vol. 55, n. 10, ottobre 1987, p. 886).



#### 4. Un universo relativamente indeterminato

Prima di riprendere gli argomenti sul cosmo considerati nelle pagine precedenti, vorrei presentare un concetto di San Tommaso che potrebbe aiutare ad una comprensione ontologica più concreta dell'ordine dell'universo. Il concetto è la differenza tra la quantità *per se* e *per accidens*<sup>16</sup>.

La quantità *per se* è quella che si richiede per il completamento di un tutto (per es., quantità di organi del corpo), mentre la quantità *per accidens* è quella che conta solo come pura ripetizione del simile e che pertanto è in se stessa indeterminata. La quantità *per se* è essenziale, necessaria per raggiungere un fine e quindi finita; la quantità accidentale conta solo materialmente, perché l'accumularsi di parti ripetitive, una accanto all'altra, non costituisce una vera struttura (differenziata), ma è solo una massiccia entità collettiva, le cui dimensioni possono variare senza scopo<sup>17</sup>.

Il mondo astronomico antico era un tutto strutturale, con parti eterogenee, la cui quantità doveva essere necessariamente finita, mentre il contrario accadeva nel mondo "sublunare" inorganico. Con la visione moderna del cosmo, dove il cielo astronomico è assimilato a ciò che presso gli antichi era denominato il "mondo della generazione e della corruzione", risulta che per tutto il cosmo puramente fisico (senza la vita) vale il principio della *quantità "per accidens"*, malgrado le sue inimmaginabili dimensioni. Così si presenta l'universo inerte nelle descrizioni fisico-matematiche della scienza moderna: un universo dalle ripetizioni all'infinito, in un modo monotonamente indeterminato. È un cosmo dalle strutture identiche, il regno del puro numero, della quantità materiale "inessenziale". Molto diverso è il caso della terra, con le sue armonie ecologiche di tipo qualitativo.

Va anche notata la presenza di un'altra forma di indeterminazione, molto direttamente al servizio dei valori qualitativi. La "struttura" del regno della vita, estensibile poi in un modo più alto alle comunità umane, non è rigida o di tipo geometrico o matematico. Le interrelazioni tra vegetali e animali non costituiscono,

---

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio *S. Th.*, I, q. 23, a. 7.

<sup>17</sup> Questa distinzione è collegata alla nozione aristotelica di tutto omogeneo ed eterogeneo, impiegata anche da San Tommaso: cfr. *S. Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 2; *In IV Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, sol. III; *In liber de Causis*, lect. XXVIII. Il tutto omogeneo è caratteristico delle realtà inanimate, ma serve da base materiale per la costituzione dei viventi, le cui parti principali sono eterogenee, dato che sono funzionalmente diverse. Le parti del tutto omogeneo possono avere una struttura interna, ma si ripetono per accumulazione almeno in un certo ambito spaziale.

nella terminologia tomista, delle *composizioni*, bensì degli *ordini*, dove il tutto relativo nasce dalla spontaneità dinamica delle parti autonome<sup>18</sup>. Questa caratteristica si eleva all'infinito nella società umana, un *ordo* creatosi dalle interrelazioni tra soggetti liberi.

L'universo umano nel suo sviluppo storico nasce dall'intreccio degli atti liberi degli uomini, ove risultano due spazi di indeterminazione: uno dovuto alla libertà di scelta delle singole persone, un'indeterminazione operativa "perfettiva" (attribuibile dunque a Dio nel suo agire nel mondo); ed un altro spazio dovuto invece all'ignoranza umana dei risultati delle azioni a lunga scadenza, sia perché l'uomo non conosce bene le leggi della natura fisica, sia perché la risposta libera delle altre persone non è prevedibile. Tale ignoranza introduce il "caso" come relativo disordine nell'intreccio delle relazioni umane. Dunque la convivenza sociale e la storia sono strutturalmente caratterizzate da queste due dimensioni: la *libertà* mescolata con il *caso* (cioè l'indeterminazione in un senso imperfetto, non attribuibile a Dio).

Possiamo capire la modalità "relativamente disordinata" dell'ordine del cosmo umano adoperando la nozione tomista di quantità *per se* e *per accidens* e la distinzione, pure dell'Aquinate, tra *ordo* e *compositio*. Altre considerazioni analoghe sul piano dinamico si potrebbero fare riagganciandoci alla distinzione tra causa *per se* e causa *per accidens*<sup>19</sup> (la prima, intenzionale e qualificata; la seconda, piuttosto numerica e in pratica "casuale", "non intenzionale" da parte delle cause particolari, sebbene talvolta necessaria). Sviluppare questo punto comunque ci porterebbe troppo lontano dal nostro attuale argomento<sup>20</sup>.

Il cosmo in San Tommaso appare come una totalità ordinata tra gli enti, un *ordo*, non come un organismo e neanche dotato dell'unità di una struttura "completa", come quelle che di solito ostentano le opere artificiali (un edificio, un monumento). L'*ordo* del cosmo -dove s'includono insieme il cosmo fisico, il mondo dei viventi e il mondo dell'uomo- appare piuttosto come un insieme sterminato di città, cioè come un *ordo* aperto ed essenzialmente incompleto. Tale incompletezza forse sarà contraria al geometrismo greco -di cui ne è fedele espressione l'antica astronomia geocentrica-,

---

<sup>18</sup> Cfr. C. G., IV, 35, e *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, cit., p. 117.

<sup>19</sup> Cfr. *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 140-141.

<sup>20</sup> Quanto abbiamo detto negli ultimi capoversi non corrisponde alla descrizione concreta del cosmo in San Tommaso, la quale resta materialmente legata all'antica cosmologia, come si è detto prima. Ma quelle conclusioni sono la conseguenza di riflettere con l'aiuto del pensiero cosmologico-scientifico di Tommaso sulla configurazione dell'universo così come oggi ce lo presenta la scienza moderna.

ma è del tutto compatibile con la visione metafisica del cosmo di San Tommaso, ed è su *questa* visione concreta che può incidere con efficacia la riflessione ontologica realistica della natura e del posto dell'uomo nel cosmo<sup>21</sup>.

## 5. La pluralità ordinata

Giunti a questo punto, sarà bene ricordare in sintesi le nostre considerazioni precedenti. Nella linea dell'atto immanente aristotelico, Tommaso d'Aquino vede costituito il cosmo come partecipazione all'atto di essere, elevandosi così al più alto punto di vista metafisico. La sua visione metafisica del cosmo è indipendente dell'antica concezione fisica, più concreta ma superata. Ma il cosmo quale oggi viene fisicamente delineato è intelligibile con l'aiuto di certi elementi filosofici dell'Aquinate<sup>22</sup>.

Comprendere metafisicamente il cosmo significa approfondire la conoscenza dell'essere partecipato, della pluralità e dell'ordine. Esiste un cosmo laddove vi è una pluralità collegata, una *universitas entium* ricondotta all'unità -cioè all'essere- attraverso l'ordine. L'essere creato comporta una discesa ontologica infinita rispetto all'essere increato di Dio. Il senso ultimo del finito, nell'assoluta gratuità dell'opera di Dio, è la manifestazione della sua gloria. La fonte dell'essere nel creare non intende l'acquisizione di alcun bene, ma ciò che viene fatto è un bene intrinseco che in qualche modo sempre parlerà di Dio. A partire da Dio, la creazione non si può comprendere se non come un atto di generosità, agli antipodi di ogni forma di necessità ontologica. È stato fatto ciò che non era necessario, ciò per cui nemmeno esisteva una *necessitas finis*. Perché? Esclusivamente perché esistere, in qualsiasi modo, è un valore amabile e contemplabile.

---

<sup>21</sup> Aristotele non poteva ammettere la filosofia naturale atomistica di una pluralità di universi messi insieme *per accidens*, da cui per caso risultava il cosmo umano. Questo punto, risuscitato a quanto pare in alcune ipotesi cosmologiche moderne, era contrario al suo principio teleologico. Tuttavia l'unica alternativa al caos assoluto non è l'unità dell'organismo o quella del monumento architettonico. Una certa mescolanza di ordine e di disordine, che del resto era accettata da Aristotele per il mondo sublunare e per il microcosmo degli affari umani, e che venne ripresa da San Tommaso, non è inintelligibile e forse è più ricca ontologicamente, in paragone ai mondi rigidamente determinati dell'antica astronomia e della fisica del razionalismo classico (Spinoza).

<sup>22</sup> Se la comprensione metafisica del cosmo non fosse realistica, e non trovasse qualche continuità con la cosmologia scientifica, sia pure minima, sarebbe molto difficile, a mio avviso, evitare l'alternativa trascendentale nel senso della filosofia di Kant: il "cosmo" sarebbe un'Idea regolatrice delle costruzioni scientifiche cosmologiche.

Da questo punto di vista, la pluralità, anche nelle differenze di grado, appare come un bene: *oportuit creaturas multiplicari*<sup>23</sup>, era conveniente l'esistenza di un insieme di enti, di una pluriforme manifestazione delle perfezioni di Dio, anche con gradi inferiori che, visti dall'alto, possono sembrare insignificanti. Ma non lo sono in verità, poiché in ogni ente c'è dignità, eccellenza, positività, capacità di suscitare meraviglia.

La pluralità ontologica è un bene a se stante. Di per sé essa rimanda al Creatore e non va necessariamente concepita come un puro strumento rivolto al bene di altri o a fasi successive del tempo. L'essere partecipato è un atto dotato di una perfezione intrinseca. È vero che in San Tommaso la creatura irrazionale, comunque, serve ad altri (così come una specie animale si alimenta da altre specie<sup>24</sup>). Ma ciò non la converte in un "puro strumento". Nella metafisica dell'Aquinate il bene della pluralità (una pluralità ordinata) è un bene primario. La *ratio universi* di Tommaso è contrapposta al cosmo delle metafisiche moniste, spesso legate al razionalismo. La *forma universi* (pure l'*esse universi*) non è deducibile *a priori* dal Creatore. Il cosmo è gratuito. Ogni differenza ontologica contiene un valore, nonostante la differenza implichi un "non-essere" e quindi un limite o imperfezione.

Una volta che qualcosa esiste, comincia a svilupparsi una dinamica che conduce l'ente ad una ulteriore maturazione, oppure lo rapporta ad altri enti del mondo, in una scambievole relazione di dare-ricevere, di perfezionare e di essere perfezionati. Siamo giunti adesso al cosmo nella sua vera e propria ragione. Se esiste un cosmo, e non una sola natura, o un insieme di enti sconnessi e isolati, è per consentire il bene della comunicazione e dell'ordine.

Il singolo è in se stesso un valore, sottintesa la sua relazione di creatura con Dio. Tuttavia, una volta che un singolo ente viene messo in rapporto ad altre entità, per costituire un "cosmo" attraverso l'ordine, allora quel singolo acquista un valore ancora più alto. Una pluralità ordinata è più nobile, ontologicamente, dei singoli considerati da soli. Nell'ottica del Creatore e in continuità con il principio della libera comunicazione dell'atto, la pluralità nell'ordine consente che nel mondo sia imitata la liberalità divina, poiché così alcune cose possono perfezionare altre<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> *S. Th.*, I, q. 47, a. 1.

<sup>24</sup> Cfr. *C. G.*, III, 112; *In II de Anima*, lect. 7.

<sup>25</sup> Cfr. *C. G.*, II, 45; *S. Th.*, I, q. 19, a. 2, e q. 44, a. 4; *De Ver.*, q. 9, a. 4.

Per San Tommaso è questa la più profonda “motivazione dell’universo”<sup>26</sup>, una motivazione per nulla razionalistica, dal momento che il principio della libertà creativa, radicato nell’essere, rende impossibile una deduzione *a priori* della struttura del cosmo<sup>27</sup>. L’universo intero è *migliore* delle sue singole parti, poiché le comprende tutte, aggiungendovi il valore dell’ordine.

Siamo spontaneamente slittati dalla dialettica dell’uno-molteplice al piano del bene, il trascendentale “perfettivo” dell’essere, dal quale non si può prescindere qualora si voglia comprendere il senso della realtà. La trascendentalità dell’uno si sviluppava nel molteplice come esigenza di ri-unificarlo per mantenerlo nel quadro dell’essere. Ora vediamo come questa unificazione, compiuta attraverso l’ordine, lo porta ad una “consumazione” finale, poiché l’ordine come rapporto attivo è il mezzo per raggiungere la pienezza ontologica (il bene come *plenitudo essendi*) e per trasmetterla ad altri.

San Tommaso vede in questo dispiegarsi ontologico del cosmo una *imago Trinitatis*. L’*esse* di ogni ente rimanda all’opera creativa attribuita al Padre, che pone le cose in modo assoluto. La *forma* o essenza di ogni cosa si riconduce all’intelligibilità che deriva dal Verbo, per cui ogni cosa è creata in un modo sapienziale. L’*ordo* esprime, infine, il bene della comunicazione ed è in questo senso un *vestigium* dello Spirito Santo<sup>28</sup>.

## 6. Cosmocentrismo relativo

Il primato del cosmo nell’opera della creazione secondo San Tommaso si può capire tenendo conto della dinamica dei trascendentali. L’Aquinata scrive che “ogni singola creatura è per la perfezione di tutto l’universo”<sup>29</sup>, poiché l’ordine del cosmo è *l’ultima et nobilissima perfectio in rebus*<sup>30</sup>, il *complementum universi*<sup>31</sup>, nel senso che ogni creatura è pensata dal suo Autore come una parte dell’armonia totale. Questa tesi classica si trova in Sant’Agostino e anche nei filosofi greci. Essa è inquadrabile in una

<sup>26</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 106, a. 4; q. 108, a. 2, ad 2, e *Suppl.*, q. 64, a. 1; *C. G.*, III, 24.

<sup>27</sup> Ciò non significa che nel mondo non esista pure una necessità intrinseca, sia in rapporto a Dio sia in relazione ad altri enti. Tale necessità è condizionata (*ex suppositione*), poiché dipende dall’atto creativo di Dio.

<sup>28</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 45, a. 7. La tesi delle *vestigia Trinitatis*, com’è noto, è agostiniana (*ordo vero demonstrat amorem*: Sant’Agostino, *De Trinitate*, XI, 11-8: PL, 42, 998).

<sup>29</sup> *S. Th.*, I, q. 65, a. 2.

<sup>30</sup> *C. G.*, II, 45.

<sup>31</sup> *S. Th.*, I, q. 47, a. 1.

cornice naturalistica precristiana, oppure in una prospettiva cristiana, dove il relativo cosmocentrismo viene messo in rapporto in ultima istanza al teocentrismo.

San Tommaso si rifà spesso in particolare al testo aristotelico del libro XII della *Metafisica*<sup>32</sup>, dove il bene massimo interno dell'universo, la sua armonia, viene ricondotto al suo bene massimo trascendente, l'Atto puro di pensiero, così come l'ordine di un esercito nasce e si ordina al bene pensato dal suo capo.

L'esempio aristotelico serve ad evidenziare la connessione tra la struttura intrinseca dell'ordine e la sua relazione ultima ad un bene trascendente, nell'intento di non chiudere l'armonia su se stessa. L'*ordo ad invicem* che costituisce l'intima ragione del cosmo si rapporta all'*ordo ad Deum*, nella direzione verso qualcosa di trascendente a se stesso<sup>33</sup>.

L'armonia interna del cosmo, però, non è quella di un organismo, ed è molto più ricca e flessibile di quanto non possa suggerire la metafora dell'esercito. Tralasciando il ruolo fondamentale delle persone, il relativo primato del cosmo viene ridimensionato dall'importanza ontologica dell'ente singolo. Solo che, nella filosofia tomista della pluralità, il singolo sostanziale si completa nell'*ordo*, aprendosi ad altre perfezioni e alla comunicazione. La totalità di un *ordo* è più alta di ogni singolo particolare, che nei suoi confronti appare indigente e qualitativamente meno ricco. D'altra parte, una collettività (*unitas ordinis*) non è un'unità sostanziale, cioè non è un ente *simpliciter*, ma solo un insieme di ente in relazione (il collettivo non esiste come entità separata al di sopra degli individui)<sup>34</sup>.

Il cosmo intero, dunque, non è una sostanza, un unico ente, e quindi non si può dire più perfetto *simpliciter* di ogni singolo ente. San Tommaso si rifiuta di vedere nel cosmo una *imago Dei*, riservata solo alla persona<sup>35</sup>. Così, due "tendenze" ontologiche convivono nel cosmo, una verso la propria identità individuale o specifica, l'altra verso la realtà "degli altri", poiché ogni ente comunica con tutte le altre creature<sup>36</sup>. San Tommaso di solito delinea questi punti in occasione del commento delle opere del neoplatonico cristiano (Pseudo) Dionigi. Ogni ente possiede una propria consistenza e "riafferma" la propria identità, cosicché nulla cerca la sua autodistruzione o alienazione completa. Nello stesso tempo, tutti convergono

---

<sup>32</sup> Cfr. *In XII Metaph.*, lect. 12 (Aristotele, *Metafisica*, XII, 1075 a 10 ss).

<sup>33</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 103, a. 2, ad 3.

<sup>34</sup> Cfr. *In de Div. Nom.*, IV, lect. 6.

<sup>35</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 93, a. 3, ad 3; *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, ad 3; *In III Sent.*, d. 2, q. 1.

<sup>36</sup> Cfr. *In de Div. Nom.*, XI, lect. 2.

“sinfonicamente” nell’armonia o “pace universale”<sup>37</sup>. La *distinzione* è contenuta nella *comunicazione unitiva*<sup>38</sup>.

## 7. La persona nel tutto universale

La tensione tra l’uno e il molteplice, o tra il bene individuale e il bene del gruppo, è una conseguenza trascendentale del livello partecipato dell’essere, e viene superata entro certi margini grazie alla comunicazione operata dall’ordine, che è l’ultima motivazione o *raison d’être* del cosmo.

Questo dinamismo ontologico non si compie tuttavia in modo identico in tutte le dimensioni dell’essere. E qui si presenta una differenza fondamentale tra l’essere materiale e l’essere spirituale. La situazione della persona umana nel cosmo non è quella delle singole sostanze materiali.

L’individuo materiale, nella misura in cui meno partecipa all’essere, manca di unità, di indipendenza operativa e di capacità di comunicazione con gli altri. In tutte le qualità trascendentali esso si trova sempre in difetto. Più precario ontologicamente, l’ente fisico, soprattutto se è inorganico, tende a comportarsi più come parte di un tutto materiale più ampio, o come una fase transitiva temporale in funzione di un risultato posteriore più atteso e desiderato. Per questo motivo è difficile discernere l’individualità nel mondo inanimato (e forse si potrebbe ipotizzare che tutto l’universo inerte fosse in realtà una sola sostanza). Nel mondo della vita, invece, gli individui cominciano ad emergere nel loro valore proprio, e anche le relazioni con l’ambiente circostante diventano progressivamente più profonde.

Il salto è enorme nell’uomo, il quale con la sua ragione è capace di capire la *ratio universi* e di esplorare la natura di ogni cosa. Intellettivamente aperto a tutto l’essere, l’uomo è in grado di amare ogni tipo di bene, dal momento che apprezza il valore della realtà. “Le nature intelligenti hanno maggiore affinità per il tutto che non le altre, poiché l’essere intelligente comprende tutto l’ente, mentre qualsiasi altro essere possiede solo una partecipazione particolare all’ente”<sup>39</sup>. Così “risulta possibile che in qualche modo in un solo individuo esista tutta la perfezione dell’universo”<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, VIII, lect. 2.

<sup>38</sup> Cfr. *In XII Metaph.*, lect. 12.

<sup>39</sup> *C. G.*, III, 112.

<sup>40</sup> *De Ver.*, q. 2, a. 2.

La partecipazione all'essere da parte dell'uomo è *universale*, appunto perché l'uomo è l'unico essere del cosmo capace di trascendere il cosmo, precisamente grazie alla sua capacità di comprenderlo.

La superiorità dell'uomo sul cosmo fisico non lo allontana dal mondo, ma lo rende idoneo per superare i suoi condizionamenti, che provengono dalle sue catene causali. L'uomo è l'unico essere materiale in grado di contemplare la natura e di usarla perfezionandola con nuovi ordini inventati. La natura è data all'uomo con un'esigenza di completamento: egli non può limitarsi ad accettarla come un dato, ma deve completarla con la sua azione creativa, con le sue scelte particolari e con un minimo di perfezionamento tecnico e culturale che la oltrepassa, pur nella continuità con ciò che la natura rende possibile o addirittura esige<sup>41</sup>.

È noto come per San Tommaso, come per tanti altri autori cristiani, il mondo trova il suo fine intrinseco nell'uomo. Il mondo fisico si ordina alla gloria di Dio attraverso il suo servizio all'uomo. Questo finalismo, collegato alla posizione dell'uomo come "signore del creato", propria del pensiero cristiano, non va intesa in un senso puramente strumentale. Il mondo fisico partecipa all'essere e quindi ha tutte le caratteristiche dell'ente: possiede perfezioni proprie, una natura determinata, un'intelligibilità contemplabile, una bellezza trascendentale e un dinamismo proprio. Il suo servizio all'uomo deriva dal suo rendersi "disponibile" all'uso, con le modalità ontologiche dovute. L'uomo "dispone" del cosmo quando lo conosce, lo apprezza, lo contempla, lo abita, lo usa e perfeziona tecnicamente e artisticamente.

Tali usi presuppongono tuttavia un'attività umana giusta e saggia, attività che, se viene a mancare, incide negativamente nella vita, limitandone le condizioni al di là di ciò che sarebbe desiderabile e occasionando disagi materiali o morali più o meno gravi.

La natura è solo potenzialmente disponibile all'uomo, poiché l'uso effettivo del potere umano su di essa è condizionato dallo sviluppo di molte virtù umane che governano l'operare tecnico nel mondo. In quanto dominatore non assoluto di una natura potenziale e imperfetta, l'uomo può essere anche trascinato e vinto dalle forze naturali, a causa della sua pigrizia o della sua mancanza di saggezza<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Ogni lingua, ad esempio, è artificiale, ma creare una lingua è un'esigenza della natura umana. L'uomo che non imparasse alcun linguaggio rimarrebbe ad un livello di vita puramente animale.

<sup>42</sup> Il dominio del mondo compiuto con lo spirito del razionalismo moderno è un'altra cosa. La realtà fisica viene vista qui semplicemente come l'*oggetto* senza natura, in preda a un potere senza limiti dell'uomo, il quale si



Il principio dell'armonia cosmica si attua nell'esistenza umana in un modo molto diverso dall'armonia fisica, e risponde sempre alle esigenze dell'essere partecipato. Il cosmo fisico, anche nelle sue strutture biologiche più alte, è sempre sottomesso alla "legge della contrarietà", per cui la presenza di certe forme implica l'eliminazione di altre opposte<sup>43</sup>. Nell'operare spirituale dell'uomo, sia come crescita interiore che nella trasmissione dei beni ad altre persone tramite la conoscenza e l'amore, la persona si arricchisce senza perdita, accumulando il passato nel presente<sup>44</sup>.

Di qui anche la peculiare struttura ontologica dell'*ordo* universale quando è vissuto tra gli uomini. Mentre l'individuo materiale, essendo corruttibile, in definitiva è destinato ad altri (al bene della specie, o al completamento sincronico o diacronico dell'intera natura), la persona, cioè ogni singolo uomo, secondo una ben nota dottrina tomista, è creato e voluto da Dio *per se stesso*, in quanto *direttamente* destinato alla sua partecipazione personale alla vita eterna divina<sup>45</sup>. L'ultimo senso immanente del cosmo fisico non è tanto lo sviluppo temporale della specie umana sulla terra, ma più fondamentalmente il bene *personale* di ciascuno, in qualsiasi periodo storico in cui viva. Tutto il bene del cosmo confluisce, secondo San Tommaso, nel bene ultimo definitivo delle singole persone<sup>46</sup>.

Anche qui, ancora una volta, l'esigenza trascendentale consente di riferire ogni persona alle altre, in ultimo termine a Dio, nel modo proprio della persona. Le relazioni interpersonali sono la più alta forma di "collegamento tra i molteplici", quindi in un certo senso sono la più alta configurazione di un "cosmo" (anche se il linguaggio corrente riserva il nome di *cosmo* ai sistemi unitari di carattere fisico).

Nella persona umana si compie la massima indipendenza dell'essere nel mondo, la più alta individualità o *distinctio in esse*, mentre solo la persona è capace di una trascendenza universale, come avviene nella conoscenza intellettuale e nell'amore.

L'unione *inconfusa* tra i molteplici, intuita da Dionigi, trova la sua più alta espressione nell'unità dell'amicizia. Se l'uomo è *imago Trinitatis* per la conoscenza e l'amore, le relazioni interpersonali più profonde si possono anche comprendere come

---

dissocia dalla natura nella linea del dualismo io/cosa, spirito/natura. Nello spirito della cosmo-metafisica tomista, l'oggetto rimanda sempre a una natura.

<sup>43</sup> Cfr. *C. G.*, III, 71.

<sup>44</sup> Secondo San Tommaso, nella vita intellettuale i "contrari" sono superati, poiché l'intelletto può accogliere tutte le forme (cfr. *In VII Metaph.*, lect. 6).

<sup>45</sup> Cfr. *C. G.*, III, 112 e 113. In questo senso vale il principio kantiano, di radice cristiana, secondo cui ogni uomo va trattato come un fine a se stesso, e mai come un mezzo.

<sup>46</sup> Tenendo conto della Rivelazione, tale fine è la beatitudine nella gloria trinitaria (cfr. *S. Th.*, I, q. 23, a. 7).

una nuova e singolare *imago Dei*, sia quando l'uomo, insieme agli altri, cerca Dio, che nel suo agire creativo nel mondo, quando cerca di comunicare dei beni ai compartecipi delle sue perfezioni immanenti.

Lungo questa esposizione sono stati toccati una serie di argomenti fondamentali, nell'intento di seguire il filo conduttore dell'essere quale criterio che serve a San Tommaso per elaborare la sua metafisica del cosmo. Mi sembra che vi siano qui degli elementi utili per valutare in quale senso preciso esiste nella cosmoteologia tomista un relativo cosmocentrismo, un relativo antropocentrismo e un definitivo teocentrismo.

Abbiamo incominciato con la concezione aristotelica del cosmo, punto di partenza storico e filosofico per il pensiero dell'Aquinate. Egli prende la scia del primato dell'atto aristotelico, discostandosi da certe suggestioni di oggettivismo matematizzante, germinalmente presenti in Platone, che più servirebbero per l'immagine scientifica del cosmo che per una visione prettamente metafisica della realtà. San Tommaso vede nell'universo un'armonia "proporzionale", analogicamente "dosata": non tanto una struttura matematica (che pure non è esclusa), quanto un'armonia che si riproduce analogicamente in ogni strato dell'essere, in modi inattesi, per aprirsi infine in un modo splendido nel campo delle relazioni intersoggettive umane, per non parlare delle relazioni della persona con Dio. La cosmologia aristotelica era parziale, in quanto non afferrava tutte le dimensioni dell'essere. Essa riusciva a malapena a superare la congenita tendenza naturalistica greca, e non era in grado di penetrare seriamente nel principio della persona e nella sua dinamicità interiore e trascendente.

Riteniamo che il pensiero moderno, in molti versi, abbia preso lo spunto da certi aspetti della metafisica della Creazione divina, perdendo però il radicamento nell'essere, a causa di una serie di confusioni gnoseologiche, da cui è venuto fuori un antropocentrismo esasperato. Nella cosmoteologia di Tommaso c'è molto da meditare sul rapporto dell'uomo con la natura e sul significato del suo orientamento interno nel cosmo.