

INFLUSSO DEL MISTERO DI CRISTO
SUL CONCETTO DI PERSONA IN DUNS SCOTO

Giovanni Lauriola ofm

Saluto

Premessa

1. Sintesi della dialettica del rapporto “fede-ragione” (fino a Duns Scoto)

2. Influsso della teologia sul concetto di “persona”

Influsso trinitario

Influsso cristologico

3. Momento storico-teoretico del concetto di persona

4. Concetto di “persona” in Duns Scoto

Persona come “ultima solitudo”

Persona come “relatio transcendentalis”

Conclusione

SALUTO E RINGRAZIAMENTO

Saluto cordialmente tutte le Autorità, tutti i Relatori del Convegno e tutti i Partecipanti. Con animo grato e riconoscente saluto e ringrazio gli Organizzatori del Convegno per avermi invitato al Convegno. Grazie.

PREMESSA

Il titolo della presente relazione è molto vasto e complesso, perché investe tutta la storia dell'influsso del cristianesimo sulla cultura teologica e filosofica, anche se ristretto al concetto di "persona", vera cerniera della riflessione storico-teoretica della questione in esame. La sua comprensione, però, risulterà più chiara se inquadrata nel più ampio e fondamentale problema del rapporto "fede-ragione", sempre ricorrente e incalzante nella storia della cultura di ieri e di oggi. Importante, quindi, è cogliere l'esatta dialetticità dei due termini in questione, fede e ragione, per illuminare con più chiarezza e profondità l'influsso del mistero di Cristo sul concetto di "persona" in Duns Scoto, che ha in Cristo il vero asse del suo pensiero. Da lui, infatti, prende avvio e consistenza la dottrina del Cristocentrismo, vera perla di intuito e di speculazione, oggi accettata da tutti i teologi. E' da questa meravigliosa teoria Cristocentrica che prende le mosse il concetto di "persona" in Duns Scoto. Teoria che qui si presuppone *in toto* e se ne accettano soltanto le conclusioni.

Dopo la sintesi del rapporto fede-ragione, la relazione continua con l'influsso della teologia sul concetto di persona, specificando l'influsso trinitario da quello cristologico, con il tentativo di definire il concetto di persona, e con l'analisi del concetto scotistico di persona attraverso le due caratteristiche principali di "ultima solitudo" e di "relatio transcendentalis", prima della sua conclusione.

1. SINTESI DEL RAPPORTO “FEDE-RAGIONE” (FINO A DUNS SCOTO)

Il termine “fede” rimanda a quello di credere, ossia aderire con adesione vitale totale e assoluta a Dio. Adesione che sembra ripugnare alla tendenza o dinamismo fondamentale dell’uomo, cioè la curiosità, che, secondo Aristotele, costituisce l’inizio di ogni sapere. Come conciliare l’esigenza di curiosità intellettuale dell’uomo con l’esigenza della fede? Come giustificare l’esigenza della ragione, senza cadere in contraddizione, con l’adesione vitale a Dio o a Cristo?

Da uno sguardo panoramico dalle origini a Duns Scoto, si possono evidenziare quattro tipi principali di interpretazione sul rapporto fede-ragione. Schematicamente.

Il primo tipo di interpretazione, dagli inizi ad Agostino, registra un predominio della fede sulla ragione, che persiste per tutto il periodo di collegamento, fino alla rinascita carolingia. Nel secondo tipo di interpretazione - dalla prima scolastica, fino al XII sec. - prevale l’ottimismo anselmiano, secondo cui la ragione può comprendere tutto, anche il campo della fede. Il terzo tipo di interpretazione coincide con l’ingresso del sistema aristotelico nel XIII sec., che fa registrare una rivoluzione nel campo della metodologia della ricerca, dando vita a una diversa situazione, in cui coesistono insieme elementi tradizionali ed elementi nuovi. Così

nella prima metà del XIII sec., si assiste a una verifica critica dello statuto epistemologico e della filosofia e della teologia, con la conseguente distinzione più chiara tra verità di ragione e verità di fede, tra verità naturali e verità rivelate. Nascono in questo modo i primi tentativi di operare delle sintesi tra i due campi di sapere.

In quest'opera di verifica e di confronto con l'epistemologia dello Stagirita avviene nella cultura filosofica e, in parte, anche in quella teologica una indebita ed equivoca identificazione tra "ragione aristotelica" e "ragione pura", che al Dottor Sottile, teologo e filosofo insieme, non poteva non apparire antistorica, dal momento che egli conosce ben quattro stati della ragione: pura decaduta redenta e glorificata.

In che rapporto stanno i due campi di verità? E come possono conciliarsi?

Con il nuovo senso filosofico-aristotelico della ragione, che non accetta alcun condizionamento estrinseco e la considera in se stessa perfetta senza alcun riferimento a una trascendenza, la visione teocratica della vita medievale entra in crisi. Il termine "ragione", quindi, viene usato in due accezioni diverse, in senso storico e in senso astratto, dando origine alle differenti interpretazioni del rapporto fede-ragione.

Quale senso preferire?

E' difficile dare risposta: ognuno ha il suo punto di vista che risponde più alle esigenze di una scelta esistenziale che a quelle di una dimostrazione razionale.

Storicamente, il primo a prendere posizione ufficiale contro questi nuovi problemi e a offrire una soluzione che tenesse conto sia del valore della tradizione sia delle esigenze delle moderne istanze è stato Bonaventura da Bagnoregio, che, per spiegare la relazione tra teologia e fede, introduce il principio della subordinazione. Una scienza si dice subalternata, quando all'interno del suo sistema non può spiegare alcune proposizioni e fa ricorso, quindi, a una scienza superiore. La teologia, pertanto, è solo impropriamente "scienza", perché, pur avendo dati metafisici propri, ricorre in molti punti alla fede o Scrittura. Della filosofia Bonaventura afferma con insistenza il valore, che è quello di condurre l'uomo verso la "verità" e la "certezza" delle cose. E ciò è reso possibile dal fatto che essa è fondata sui primi principi dell'essere e della ragione, che sono autoevidenti veri e certi.

L' epistème aristotelica permette a Tommaso di fondare il suo statuto epistemologico della filosofia e della teologia, rappresentabile con l'immagine del sapere a forma di piramide, al cui vertice c'è la sapienza teologica, o ambito della fede, mentre in discendenza tutte le altre discipline, subalternate tra di loro con a capo la filosofia, o ambito della ragione. Caratteristica di quest'immagine è il concetto di "progressione", cioè il progressivo e continuo sviluppo della conquista

razionale fino a sfociare *naturalmente* nel campo della fede, pur affermando la distinzione tra ragione e fede.

L'ultimo quarto del XIII sec. e il primo lustro del XIV sec. segna la scena culturale di Duns Scoto, caratterizzato da un ambiente di vita e di cultura assai complesso, ricco di antinomie e di indirizzi problematici antitetici, e sofferti rapporti tra stato e chiesa, che, nell'insieme, indicano la crisi di trapasso da un'epoca all'altra, dalla "via antiqua" alla "via moderna". E' il periodo in cui si accentua il passaggio dai vecchi ai nuovi moduli culturali di condotta, che segna decisamente l'autonomia della ragione dalla fede e la puntualizzazione sulla necessità della rivelazione.

Duns Scoto prende posizione storica e teoretica sul problema fede-ragione, quando affronta la controversia tra "filosofi" e "teologi", nel "Prologo" dell'*Ordinatio* (I, prologo, q. 1, n. 5):

«Sembra esserci controversia tra filosofi e teologi: i primi sostengono la perfezione della natura e negano la perfezione soprannaturale; i secondi invece conoscono la debolezza della natura, la necessità della grazia e la perfezione soprannaturale».

Il dissidio verte sulla diversa interpretazione dell'esistenza umana: i filosofi affermano che non è necessario che sia data all'uomo alcuna dottrina speciale perché egli possa conoscere tutto quello che gli occorre per il raggiungimento del

fine ultimo dell'esistenza; i teologi invece sono convinti che se l'uomo non abbia a disposizione conoscenze più complete e adeguate, non potrebbe mai perseguire il suo vero fine, che è quello della beatitudine eterna. Il dissenso è profondo. Alla base c'è una visione diversa dell'uomo: i filosofi sono per la perfezione della natura; mentre i teologi, per il difetto della natura, a causa del peccato originale.

Di che carattere è l'intervento di Duns Scoto?

Duns Scoto entra nel dibattito più da teologo che da filosofo, riproponendo la visione cristiana dell'antropologia alla luce delle ultime conquiste del pensiero umano. Fondamentale nell'antropologia cristiana è la verità del peccato originale e la necessità della grazia. E Duns Scoto non transige su questi punti che, proprio perché fondati sulla rivelazione, costituiscono più un punto di partenza che un punto di arrivo.

Egli afferma che, intorno all'enigma di fondo della vita, filosofi e teologi non hanno sufficienti risposte esaustive: o bisogna rassegnarsi allo smacco o sperare in qualcuno, superiore all'uomo, che possa e voglia rivelare le verità che sono utili e necessarie per il raggiungimento del fine ultimo. Ragione e fede - qui usati impropriamente come sinonimi di filosofi e teologi - sono due realtà autonome e indipendenti sia nel metodo sia nell'oggetto sia nei principi e, quindi, anche nelle conclusioni. Puntualizzazione che caratterizza l'atteggiamento speculativo di Duns Scoto e ridimensiona il campo della ragione o delle certezze filosofiche: i così detti

"preamboli" della fede, tradizionalmente ritenuti oggetto di indagine razionale, entrano a far parte più dell'ambito della fede. Più che gusto demitizzante, quello di Duns Scoto è soltanto esigenza di coerenza e anche di fiducia nel valore ontologico e trascendentale delle leggi del pensiero e dell'essere.

Al termine di questo schema sul rapporto fede-ragione si constata, con amarezza storica e teoretica insieme, l'assenza totale dell'apporto francescano, e scotiano in specie, nel documento di Giovanni Paolo II *Fides et Ratio* (1998). Peccato, avrebbe gettato tanta luce sia in sede storica sia anche teoretica nel mondo della cultura contemporanea!

2. INFLUSSO DELLA TEOLOGIA SUL CONCETTO DI PERSONA

La storia del termine persona è una pagina eloquente di un caso tipico di come i concetti percorrano i tempi. Secondo le indicazioni storiografiche, né l'uomo greco né quello latino hanno raggiunto il concetto vero e autentico di persona; è soltanto con la rivelazione cristiana che esso nasce, e come tale si diffonde nel tempo. Oggi, però, al di là dell'origine cristiana del concetto, la filosofia e le altre scienze parlano della persona, del suo valore e della sua dignità in se stessi, ossia senza il riferimento all'origine cristiana del termine, come se parlassero di un grande albero dal fusto robusto e dalla chioma frondosa senza alcun riferimento

alle sue radici profonde. L'interesse, invece, di Duns Scoto riguarda sempre le radici del problema, a motivo della sua potente e penetrante forza speculativa.

Dalla storia due volte millenaria del termine, si apprende che gli autori cristiani coniarono il concetto di persona non in se stesso, cioè per conoscere l'uomo o per affermarne il suo valore o la sua dignità, ma indirettamente per chiarire i due misteri principali della fede: quello trinitario, in cui in Dio, Uno e Trino, c'è una sola Natura personata da tre Persone, mentre in quello dell'Incarnazione, Cristo ha due Nature personate da una sola Persona. In forma molto schematica si offrono i due riferimenti teologici che hanno influenzato il concetto di persona.

a) Influsso del mistero trinitario

Nel periodo della Scolastica si registra uno strano fenomeno: quanto più il concetto di persona viene chiarito filosoficamente, tanto più la teologia lo dimette dal suo ambito esclusivo. Nell'epoca contemporanea, la filosofia e le scienze hanno affrontato autonomamente la questione della persona, anche se i riferimenti al passato restano latenti; il processo di affrancamento dalla teologia si colloca in un processo storico di più vasta portata, attraverso il quale la filosofia e le scienze passano da un pensiero inizialmente teologico a una vita propria e a una coscienza dei propri metodi. In un certo senso, si può affermare che il concetto di persona,

pur secolarizzatosi, conserva in forma tacita le caratteristiche peculiari e gli aspetti fondanti delle sue origini teologiche.

Storicamente e ancora oggi, è il mistero trinitario a lasciare più evidente il suo influsso sul concetto di persona, per la scarsa conoscenza e diffusione delle dottrine del Cristocentrismo, che è patrimonio di pochi privilegiati, anche accettato dalla stragrande maggioranza dei teologi. La preoccupazione teologica di comprendere e spiegare il mistero trinitario si svolge su tre direttive concettuali fondamentali e interagenti tra loro: le processioni, le relazioni e le persona.

Con il concetto della “processione” si è tentato di comprendere la generazione del Figlio e la spirazione dello Spirito Santo. In riferimento all’influsso sul concetto di persona, si deve notare che le “processioni” concludono a tre soggetti distinti e differenti, nell’unità di una sola natura, quella divina.

Il concetto di “relazione” mette in evidenza i tre soggetti nell’unità: il Padre è Padre nella relazione al Figlio, il Figlio di essere in relazione al Padre, e lo Spirito Santo di essere in relazione al Padre e al Figlio. Concetto che influenzerà la definizione riccardiana di persona. L’influsso del concetto di “relazione” su quello di persona si concretizza nell’unità dei soggetti e del loro agire: la relazione costituisce la persona divina. Nasce così il principio della “pericoreasi” o “circumincessione”.

Al concetto della persona si chiede di spiegare, cioè rendere possibile, due misteri molto differenti tra loro, quello trinitario e quello cristologico. Nel mistero trinitario bisogna spiegare come mai una natura (divina) divinizza tre persone distinte tra loro; in quello cristologico invece come mai una persona personifica due nature (divina e umana).

b) *Influsso del mistero cristologico*

Il concetto di persona è stato maggiormente utilizzato da Duns Scoto specialmente in ordine alla spiegazione del mistero di Cristo; mentre i concetti di processione e di relazione sono stati applicati di preferenza nella spiegazione del mistero di Dio Uno e Trino. Storicamente, due sono le definizioni del concetto di persona che gli studiosi hanno utilizzato in tale tentativo: quella di Boezio - *rationalis naturae individua substantia* - e l'altra di Riccardo di S. Vittore - *incommunicabilis existentia intellectualis naturae* -. Duns Scoto preferisce la definizione riccardiana in quanto più universale e predicabile con più sicurezza nella sfera del mistero sia trinitario sia cristologico, la definizione boeziana invece la considera più di valore antropologico e limitato.

Per Duns Scoto, il concetto di persona acquista la sua giusta dimensione e il suo esatto valore unicamente in riferimento alla spiegazione del mistero

dell'Incarnazione, che esprime la verità intorno al fatto storico della personalità di Cristo: vero Dio e vero Uomo. E' dalla sfolgorante verità di Cristo, che, oltre a essere vero Dio, è anche vero Uomo, che il Dottor Sottile discute ed elabora il concetto di "persona".

La verità di Cristo vero Uomo costituisce il cuore del suo primato assoluto o della predestinazione assoluta alla gloria, indipendentemente da ogni merito o demerito dell'uomo e della creazione. Se in Cristo c'è il vero Uomo "personato" nella Persona del Verbo, vuol dire che l'essere della natura umana e l'essere della persona umana sono distinguibili e separabili in sé. Allora l'essere della natura umana - intelletto volontà e proprietà intellettuali - pur non avendo termine in sé, ma nella Persona del Verbo, è completa e perfetta nel suo essere. E ciò fa introdurre a Duns Scoto la distinzione nel concetto di persona di qualcosa di *positivo* e qualcosa di *negativo*. L'aspetto *positivo* - l'essere della natura umana completa e perfetta - viene assunta dalla Persona del Verbo; mentre l'aspetto *negativo* - quel *quid di incomunicabile* - resta proprio dell'essere della persona. Il Cristo, perciò, assume tutto il positivo dell'essere della natura umana, lasciando fuori, invece, tutto ciò che è negativo o incomunicabile, cioè l'essere della persona umana. La categoria del "negativo", come si dirà sotto, non è negativa nel senso comune, perché poggia e richiede sempre qualcosa di positivo. E' detto "negativo" perché espresso in forma negativa, ma di per sé è sempre qualcosa di positivo.

Spontanea la domanda: nell'essere umano c'è distinzione reale e separazione reale tra l'aspetto negativo dell'essere persona o incomunicabilità e l'aspetto positivo dell'essere natura? Duns Scotto risponde di no! E spiega. Quando la persona si realizza nel suo proprio supposto c'è perfetta identità reale tra l'essere della natura e l'essere della persona. Per rendere possibile la spiegazione del mistero dell'Incarnazione, Duns Scotto precisa: l'essere della persona, oltre all'essere della natura, possiede "positivamente" un'altra caratteristica che chiama con il termine di *duplice negazione* o di *indipendenza*, per cui quando si toglie l'essere della persona, non si toglie mai l'essere della natura. Così, il mistero dell'Incarnazione resta possibile e non presenta alcuna contraddizione in stesso.

Come si può notare, Duns Scotto riflette sul mistero dell'Incarnazione con il concetto di "persona", desunto dal connazionale Riccardo di S. Vittore, che definisce l'essenza della persona come "l'esistenza incomunicabile o indipendente di una natura intellettuale e volitiva". In base al concetto riccardiano della persona, la natura umana in Cristo non è persona (umana), perché dipende *attualmente* dalla Persona del Verbo, che l'ha fatta propria nell'unità della sua Persona. Il concetto di persona, secondo Duns Scotto, implica l'*indipendenza* nel sussistere in modo attuale e in modo attitudinale. Di conseguenza, l'anima umana, separata dal corpo, non è persona, perché conserva sempre l'*attitudine* e la relazione ad unirsi con il corpo nella resurrezione; invece, solo la persona divina è perfettamente

persona, perché, libera da ogni tipo possibile e immaginabile di dipendenza - attuale attitudinale e potenziale -, sussiste perfettamente in modo libero e autonomo: è l'essere in sé e per sé.

La caratteristica dell'*indipendenza* della persona, pur espressa in termini negativi - duplice negazione - ha un significato estremamente positivo per Duns Scoto. Difatti, chi non dipende da altri per esistere, possiede una tale perfezione nell'ordine dell'essere da essere autosufficiente. Il concetto di persona, perciò, non dipende da altri concetti nell'ordine della persona, perché basta a se stessa nell'esistere. In questo modo, esso coincide con il massimo di perfezione e di ricchezza di essere, anzi, per Duns Scoto, l'essere personale è la massima perfezione dell'essere, perché ne realizza il massimo grado dell'essere. Antropologicamente, tale perfezione si realizza nella coscienza di dipendere da Cristo sia al livello ontologico che ontico.

Questo, il concetto di persona umana, che viene perfezionato dall'enigmatica espressione di *ultima solitudo* per esprimere di pari passo la massima apertura verso Cristo e in Cristo verso gli altri. Espressione che viene completata con l'altra espressione di *relatio transcendentalis*, per esprimere quello che oggi viene detto *proesistenza*. Proprio perché il concetto di persona umana deriva dal primato assoluto del Cristo ed esprime la massima perfezione nell'essere dell'esistenza

umana, Duns Scoto parla di valore "assoluto" - relativo - della persona. Valore che si predica direttamente prima di Dio e di Cristo e secondariamente dell'uomo.

3. MOMENTO STORICO-TEORETICO DEL CONCETTO DI PERSONA

Da questo cenno di sviluppo teologico, si può ricavare un indizio molto importante per la definizione del concetto di persona. Anche quando non si riconosce esplicitamente l'origine cristiana del concetto di persona o la si nega esplicitamente, una filosofia della persona si nutre pur sempre della radice cristiana. Per una definizione della persona si può seguire una duplice via, quella antico-classica o metafisica della persona e quella moderna-contemporanea o scientifica della persona. In entrambe le vie non si può prescindere dal riferimento storico e teoretico alla concezione cristiana dell'uomo come *imago Christi*, o aspetto *iconico* della persona.

Dal punto di vista storico-filosofico, il concetto di persona ha registrato un'evoluzione tale che può essere schematizzata in tre aspetti principali: aspetto *iconico-ontico*, aspetto *iconico-ontologico* e aspetto *dialogico-tematico*. Lo sviluppo della *fase iconico-ontico* del concetto di persona ha inizio quando si è tentato di spiegare e comprendere il mistero della Trinità e il mistero dell'Incarnazione con riferimento al soggetto come *imago Dei* o *imago Christi*

senza una adeguata metafisica. In questa fase storica, dominata dalla visione teologica del problema, il termine *ipostasi* viene tradotto con *substantia* o *subsistentia*, dando l'impressione che Dio fosse una realtà talmente apofanica da essere considerato trino solo *per noi*, cioè in rapporto alla nostra comprensione, come se nella sua azione salvifica si sia rivelato all'uomo soltanto nelle tre «funzioni» specifiche di Creatore (Dio Padre) Redentore (Dio Figlio) e Santificatore (Dio Spirito Santo), e non anche trino *in sé*, che costituisce il vero mistero trinitario. Anche quando la preoccupazione teologica intese salvaguardare in Cristo l'unica persona divina in due nature, si arrivò alla distinzione reale tra «natura» e «persona», senza ulteriori spiegazioni.

Solo con Severino Boezio si ha una vera definizione della persona in senso stretto con la celebre formulazione: *persona est rationalis naturae individua substantia*. In questa classica definizione la persona è intesa come qualcosa di per sé sussistente e appartenente a se stesso. L'accento è posto sul carattere del soggetto come, «ipostasi razionale che può elevarsi al possesso di sé (o autocoscienza) e alla libera autodeterminazione». Evidente il suo carattere ontico-statico, in quanto la persona è considerata in sé stessa come qualcosa di assoluta autonomia e che si manifesta nelle sue ontiche determinazioni. E' un concetto di persona più di natura antropologica che di natura teologica. Nell'applicazione al

mistero trinitario lascia aperta la via al triteismo, mentre applicato al mistero di Cristo apre la strada del monofisismo.

Nel periodo della Scolastica del XIII secolo si verifica un cambiamento o un perfezionamento del concetto di persona molto importante, perché si passa dalla dimensione ontica a quella *ontologica*, cioè a quella detta *iconico-ontologico*, a opera specialmente dei grandi Maestri della Scolastica. Essi offrono, ciascuno in modo diverso, spunti essenziali per comprendere la persona nella sua struttura ontologica. Tutte le interpretazioni si possono racchiudere nei due esponenti principali di Tommaso d'Aquino e di Duns Scoto che si basano su un differente modo di concepire l'essere: analogo l'uno e univoco l'altro. Mentre la predicamentabilità univoca dell'essere fonda quella analogica, non così il contrario; cioè: l'analogia presuppone l'univocità e l'univocità è a fondamento dell'analogia.

E' da precisare che il diverso carattere ontologico del concetto di persona dipende anche da una diversa definizione di persona, dovuta a Riccardo di san Vittore che, nel correggere quella boeziana per estenderla anche a livello teologico, così la definisce: *intellectualis naturae incomunicabilis existentia*. La critica di Riccardo alla definizione di Boezio riguarda principalmente il termine «individua substantia», che non permetteva di predicare il concetto di persona né a Dio né a Cristo, perché troppo ristretto e limitato. Con il termine «existentia», Riccardo

ottiene un concetto di persona più ampio ed esteso, che può essere predicato anche a Dio e Cristo, agli angeli e agli uomini. La particella *ex* implica, infatti, riferimento all'«origine» e alla «qualità» di ciò che «esiste», a differenza del termine «substantia» che implica invece semplicemente autonomia dell'essere, senza nulla dire della sua origine, presupposta come qualcosa di creato e, quindi, di fede, ma sempre presupposta.

Tommaso d'Aquino, pur riconoscendo alla definizione riccardiana la possibilità di poter spiegare il concetto di persona in Dio («*Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Richardus de Sancto Victore, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incomunicabilis exsistentia*»), nel primo libro del *Commentario alle Sentenze* spiega *l'individua substantia* come ciò che possiede *l'esse per se subsistens in natura rationalis vel intellectualis*. Alla persona, quindi, viene riconosciuta una «sussistenza razionale o intellettuale», ossia spirituale, che ha la sua origine (come?) *dall'esse*. Il passaggio alla dimensione ontologica del concetto di persona riposa *sull'origine dall'essere*, che non viene spiegata da Tommaso se non facendo implicito riferimento alla fede o all'atto creativo, che è sempre qualcosa da credere e mai dimostrato.

Con una concezione di *essere*, diversa da quella di Tommaso, Duns Scoto ricava il concetto di persona come «relazione immediata a Dio» che si realizza *nell'essere*

in sé o *ultima solitudo* e *nell'apertura a Dio in Cristo, e in Cristo agli altri* o *relatio transcendentalis*. Sono caratteristiche fondamentali intorno alle quali gravitano tutte le manifestazioni fenomeniche umane. Con il concetto di «essere in quanto essere» predicato univocamente e di Dio e delle creature, Duns Scoto àncora il concetto di persona alla sua origine ontologica, verso la quale si sente anche orientato: è l'unico concetto che *media* ontologicamente molto bene il rapporto uomo/Dio. Pur avendo un carattere di origine religioso-teologico, esso riceve da Duns Scoto una giustificazione filosofica tale da assicurare da un lato la libertà di Dio e dall'altro l'autonomia dell'uomo. In Duns Scoto, perciò, la radice della personalità umana è profondamente radicata nella *relazione transcendentalis* a Cristo, *ens totum*, e si esplica come *apertura* a Cristo-Dio stesso attraverso la comunione con gli altri. Sono caratteristiche essenziali ed esistenziali a un tempo che manifestano la superiorità ontologica dell'uomo nei confronti del mondo e delle cose. In virtù di esse l'uomo è *posto* nell'esistenza in modo assolutamente unico e concreto. Posizione che si traduce anche come «introduzione» all'Essere, che gli rivela il suo limite metafisico e la sua indefinita potenzialità.

Il terzo aspetto della persona, cioè quello *dialogico-tematico*, prende ugualmente le mosse dallo sviluppo del pensiero scotiano, attraverso tutti i diversi filoni della filosofia moderno-contemporanea, dal cartesianesimo al

criticismo e idealismo, dalla fenomenologia all'esistenzialismo e al personalismo con tutte le varie diramazioni.

Storicamente, infatti, il pensiero di Duns Scoto anticipa per certi aspetti la «via moderna» della filosofia, che comunemente si fa iniziare da Cartesio o da Kant. L'approfondimento della posizione scotiana circa il rapporto tra «fede e ragione», «teologia e filosofia» e «filosofia e scienze», segnato dalle rispettive *autonomie* curriculari o disciplinari, l'applicazione del concetto di «essere in quanto essere», insieme all'attività principale dello spirito nella sinergia causale della conoscenza e il primato della volontà sull'intelletto, sono tutti elementi che confluiscono nello sviluppo della persona come soggetto autocosciente, non solo a livello *psicologico* (come in Cartesio), ma anche a livello *iconico-ontologico* (come in Duns Scoto).

Questa interpretazione moderna del concetto di persona trova un valido supporto nella definizione riccardiana ripresa da Duns Scoto della persona come «esistenza incomunicabile della natura intellettuale», che implica non soltanto alcune caratteristiche ontiche o fenomenologiche come sinonimi di «soggetto autocosciente», e cioè libertà autonomia autoconsapevolezza o autocoscienza, ma anche il fondamento ontico-ontologico di tale autocoscienza, cioè la dipendenza radicale da Cristo-Dio.

Perciò, la semplice definizione scotiana di persona esprime i caratteri principali, come singolarità, individualità, irripetibilità, e specialmente la capacità intellettuale

, con la quale viene riconosciuta la possibilità etimologica di *intus-legere*, leggere dentro se stesso e dentro le cose e scoprire quell'elemento sottile e delicato che unisce tutto all'origine ontologica, ossia a Cristo mediante la categoria filosofica dell'essere in quanto essere e la categoria teologica della carità come solidarietà o prossimità.

Questo concetto dell'altro-soggetto come prossimità viene espresso nella cultura contemporanea con il termine di *proesistenza*, nel senso che la *coesistenza* - vita-con-gli-altri - si trasforma in *proesistenza* - vita-per-gli-altri -, come dice Bonhoeffer. I due termini interagiscono tra loro fino a convolvere a unità, nel senso che la *proesistenza* costituisce anche la via reale dell'autorealizzazione. Dalla filosofia trascendentale alla filosofia dell'esistenza, il centro della riflessione filosofica è l'uomo come soggetto. In tale clima spirituale, fortemente influenzato dalla visione moderna del mondo, che ha svelato i segreti del cosmo, l'uomo non si sente più *in* un mondo già bello e fatto come ente tra gli enti, ma sperimenta un mondo come qualcosa che dev'essere da lui formato. Il credente, quindi, vede il Creatore non tanto come uno «che fa le cose, quanto piuttosto come uno il quale fa sì che esse si facciano» (Teilhard de Chardin). E di conseguenza, il concetto di persona si esprime in base alla sua origine, cioè all'essere. L'origine della persona dal concetto di essere lega la cultura contemporanea a quella tradizionale della Scolastica, attraverso la mediazione della riflessione esistenziale.

La *proesistenza*, che si mette a servizio degli altri, è anche la via dell'autorealizzazione: quanto più cresce l'impegno per l'umanizzazione del prossimo, tanto più cresce la propria umanità. La categoria privilegiata dell'azione della *proesistenza* è quella del *prossimo*. Alla domanda chi è il *prossimo*, Duns Scoto, nel contesto dell'analisi del precetto della carità e dell'amore del prossimo, risponde: colui che vicino e che ha bisogno, senza alcuna distinzione di razza, di lingua, di colore della pelle, di sesso, di religione, di cultura, di età... Il prossimo è colui che ha bisogno di qualcosa! A questo concetto di *prossimo*, di scotiano riferimento, si ispira certamente anche la concezione di Lévinas, per il quale la *prossimità* è una relazione fondamentale che lega gli uomini tra loro sia nel vincolo della fraternità sia nel vincolo della solidarietà.

Se il concetto di *prossimità* considera l'uomo in quanto tale - essere biologico-, è anche vero che, scotianamente, l'essere umano in se stesso considerato non esiste se non in riferimento alla sua dipendenza ontologica dell'origine, espressa dalla particella *ex* applicata al verbo *sisto* : venir fuori da ... provenire da... Questi punti sospensivi traducono il cuore del pensiero di Duns Scoto, cioè Cristo, causa non solo formale e finale ma soprattutto efficiente.

Storicamente, quindi, l'interesse per la persona sorge e prospera soltanto in un mondo chiamato all'esistenza dalla libera iniziativa di un Creatore personale, che è oggetto di fede. E' vero anche che ci sono alcune correnti filosofiche, come

l'idealismo, in cui manca tale riferimento creativo: in esse la salvezza riguarda non tutto l'uomo, ma unicamente la dimensione razionale, mediante l'etica, che da Kant in poi ha registrato molteplici variazioni. L'uomo, quindi, anche filosoficamente, è essenzialmente persona per la sua origine o dipendenza da Cristo-Dio, per la sua presenza dinanzi a lui e il suo rapporto con lui. Proprio per questa indicazione storica, il pensiero di Duns Scoto offre un'autentica giustificazione filosofica, attraverso il concetto della dipendenza potenziale (o ontologica), così che il rapporto personale con Cristo-Dio è ontologicamente mediato dal concetto di *essere*, inteso non come *avere l'essere*, ma come semplicemente ciò che è sempre e dovunque, in quanto le determinazioni di «infinito» e di «finito» non sono specifiche, ma modi intrinseci dell'essere. Unità che non significa assoluta semplicità, perché in ogni essere concreto e individuale esistono degli elementi metafisici che, mentre nella realtà sono identici, restano «formalmente distinti».

4. CONCETTO DI PERSONA IN DUNS SCOTO

L'orizzonte dell'essere è illimitato, spazia dal finito all'infinito, ed è in sintonia con lo stesso movimento sostanziale della natura spirituale umana, che, in quanto *natura intellectualis*, è idonea a *intus-legere*. Con tale capacità intuitiva, Duns Scoto assicura all'uomo la possibilità di poter conoscere positivamente e l'essere

finito e l'essere infinito, secondo il movimento inverso: quanto più la conoscenza si allarga all'infinito, tanto più si interiorizza, secondo l'adagio agostiniano di *redire in se ipsum*. In forza di questo processo di interiorizzazione, l'uomo si autodistingue ontologicamente dal resto degli enti, come a dire che egli è una esistenza incomunicabile, insostituibile e intangibile, cioè un io unico e irripetibile, e di essere in apertura o in comunione con gli altri o prossimo.

A chi deve l'uomo queste caratteristiche della sua personalità ontologica? Non certamente a se stesso. Ma alla nota di «esistenza incomunicabile» che riceve nella sua origine di essere. L'uomo, perciò, diventa persona consapevole quando si accetta come dipendente da Cristo-Dio, ossia riconosce a se stesso la «dipendenza potenziale» e si sente attratto (o aperto) verso lo stesso essere da cui proviene. In quest'apertura diventa solidale con gli altri simili e con il mondo stesso. La caratteristica di «incomunicabilità» dell'esistenza apporta alla natura singolare la negazione di dipendenza da altre persone o ipostasi. Duns Scoto si preoccupa di precisare il concetto di dipendenza, quando precisa che può essere di tre specie: attuale, attitudinale e potenziale. La «dipendenza attuale» si verifica quando un essere dipende in atto da un altro e coesiste per esso, ad esempio l'anima unita al corpo dipende dal corpo nelle sue funzioni specifiche; quella «attitudinale», invece, si ha quando l'essere è *naturalmente inclinato* all'unione con l'altro, come per esempio l'anima separata tende a unirsi al suo corpo, o come il peso tende al

centro; la «dipendenza potenziale», infine, si realizza quando ogni essere è sotto la potenza o l'influsso di Cristo-Dio, in tal modo che Cristo-Dio può operare in esso e per esso tutto ciò che formalmente non ripugni né a Dio né all'essere stesso umano.

Alla formazione del concetto di persona è sufficiente la realizzazione della negazione della dipendenza «attuale» e di quella «attitudinale», cioè la duplice negazione permette alla *natura intellectualis* di costituirsi come *ex-sistentia incomunicabilis* o «persona». Al concetto di persona, perciò, non ripugna per sé la dipendenza potenziale o possibile o ontologica da un Altro essere che chiama all'esistenza lo stesso essere, cioè Cristo-Dio Creatore. Questa dipendenza viene identificata anche come *relatio transcendentalis*, in quanto inerisce ontologicamente alla stessa struttura dell'essere, cioè ha attinenza con la sua origine. La persona, quindi, si costituisce in funzione della sua origine, cioè di essere *imago Christi vel Dei*. Quando l'uomo prende coscienza della sua origine ontologica, si costituisce persona *pleno iure*. L'autoconsapevolezza della propria origine, perciò, costituisce il segreto della personalità umana. E proprio in forza di essa l'uomo sperimenta quell'elemento divino presente fin dall'inizio della sua esistenza come *imago* e lo vive come tensione o apertura verso Dio, cui appartiene l'immagine.

A prima vista potrebbe nascere il sospetto che il concetto di persona si costituisca negativamente. Invece Duns Scoto si preoccupa di precisare che nessuna negazione ha valore se non poggia su qualcosa di positivo del quale viene

negato qualcosa. Nelle *Quaestiones quodlibetales* scrive: «A nessun essere ripugna semplicemente l'essere comunicabile o l'essere dipendente, a meno che non ci sia, come semplicemente proprio, qualcosa di positivo che sia la ragione della ripugnanza della comunicabilità e della dipendenza [...] Pertanto, la natura creata, benché sia sussistente per sé, non ha la ripugnanza al poter dipendere, ma solo a quella di dipendere in atto o attualmente» (q. 19, n. 20); mentre nell'*Ordinatio* afferma: «Nessuna negazione è per sé incomunicabile, (cioè indivisibile o indipendente), se non per mezzo di una affermazione, a cui principalmente ripugna l'essere diviso [...] L'incomunicabilità è possibile solo per via emativa e non per via di negazione; pertanto la prima ragione dell'incomunicabilità non è la negazione, bensì l'affermazione. La negazione nell'ente del nonprincipiato è del tutto incomunicabile, perché ogni ente è principiato dall'unico ente»; e ancora: «Nessuna negazione è propria di un soggetto, se non per qualche sua propria affermazione, che consegue tale negazione»; e ancora come principio personale esclama a gran voce: «Non amiamo le negazioni» (I, d. 23, q. Un., n. 22; d. 28, q. 1-2, nn. 44-45).

Di conseguenza, al concetto di persona è sufficiente la negazione della dipendenza attuale e attitudinale, e non la dipendenza potenziale o radicale del suo essere, anzi è proprio l'autoaffermazione di tale consapevolezza, cioè di dipendere da un Essere Supremo, che costituisce il fondamento per le altre caratteristiche

della persona, come ad esempio la responsabilità, l'autonomia e la libertà. Qui riposa l'aspetto ontologico dell'analisi del Doctor Subtilis.

Dalla definizione riccardiana, sostenuta da Duns Scoto, la persona è «l'esistenza incomunicabile della natura intellettuale», si ricavano i due elementi costitutivi necessari del concetto di persona, e cioè: la natura intellettuale, singolare e determinata, e la incomunicabile esistenza o sussistenza, che, aggiunta alla prima caratteristica, rende la persona *sui iuris*. E' una definizione che si legge su due piani metafisici distinti e complementari, da Duns Scoto chiamati con espressioni non sempre facili al linguaggio moderno: *ultima solitudo* e *relatio transcendentalis*.

a) - *La persona come ultima solitudo*

L'espressione *ultima solitudo* rappresenta la conclusione di un lungo cammino metafisico non sempre facile e agevole, in cui le specifiche e complesse dottrine dell'ens in *quantum ens*, dell'*haecceitas* e della *natura communis* s'intrecciano e si completano a vicenda. Senza neppure tentare di entrare nelle non facili analisi scotiane, si indicano soltanto alcuni passaggi più importanti per cogliere meglio il concetto di persona.

In base alla definizione, fatta propria da Duns Scoto, il concetto di persona si realizza unicamente in una *natura individuale intellettuale*, e solo da essa è

intelligibile la stessa persona. La preoccupazione del Dottor Sottile si concentra nel precisare il senso e il significato della «natura individuale intellettuale». Attraverso uno schema logico-metafisico distingue i gradi di perfezione dell'essere nella linea discendente del *genere specie e individuo*, singolarizzato per *l'haecceitas*, che costituisce l'individuo singolare in quanto tale. Il concetto di *haecceitas* costituisce per Duns Scoto il cuore del reale. Se il concetto di persona presuppone la pienezza dell'ordine essenziale (o *natura intellectualis*), deve anche presupporre l'ultima perfezione, *l'haecceitas*, che concretizza l'essenza a essere questo essere e non un altro essere. Per *l'haecceitas*, la *natura communis*, che racchiude tutto il ricco patrimonio quidditativo, si individualizza nell'ultimo grado di perfezione metafisico. In questo modo, *l'haecceitas* risulta qualcosa di positivo che si aggiunge all'essenza specifica per costituirla individuo, ossia la pienezza della ricchezza essenziale. A questo grado massimo di perfezione o ultimo spessore metafisico dell'essere, la sostanza intellettuale si realizza come «creatura». E in quanto tale, ogni creatura possiede un grado di perfezione positiva che la contraddistingue da ogni altra creatura, e la determina nel suo grado di dignità, al cui vertice c'è il concetto di persona.

Attraverso il processo di analisi della propria esistenza, la creatura-persona scopre la sua differenza qualitativa con gli altri enti, e si accorge di essere metafisicamente limitata, nel senso che il suo essere non è propriamente «suo»,

come *causa sui*, ma gli è *dato* da un Altro, *esse ab alio*. Questa consapevolezza del proprio essere creaturale rivela all'uomo due note caratteristiche: la dipendenza ontologica dall'Altro e la potente attrazione verso l'Altro. La loro coscienza esistenziale si esprime nella capacità di autonomia, nel senso di responsabilità e nell'affermazione di sé. A fondamento di tutte queste perfezioni ontiche c'è l'elemento ontologico, che è stato espresso da Duns Scoto con l'enigmatica espressione di *ultima solitudo*. Per spiegarlo, ricorre al concetto metafisico di «dipendenza», ossia a quel legame strettissimo che subordina una realtà ad un'altra, in modo tale che la realtà subordinata non possa esistere senza la realtà subordinante. Duns Scoto distingue tre gradi di dipendenza: *actualis, potentialis et aptitudinalis*. Così scrive nelle *Quaestiones quodlibetales*: «La natura umana non è personalizzata con la personalità creata per qualcosa di positivo come ragione formale, perché oltre alla singolarità non si incontra nessuna entità positiva, per la quale la sostanza singolare sarà complessivamente incomunicabile, ma soltanto alla singolarità si aggiunge la negazione della comunicabilità o dipendenza, ossia l'essere incomunicabile. La negazione della comunicabilità o dipendenza può essere triplice: attuale potenziale e attitudinale, a seconda che si riferisce all'atto del dipendere, alla possibilità di dipendere e all'attitudine a dipendere [...] Alla personalità è necessario che concorrano due negazioni, la prima e la terza mentre non include ripugnanza la possibilità a dipendere» (q. 19, n. 19).

La duplice negazione di dipendenza permette alla «natura intellettuale» di costituirsi «persona», ossia «esistenza incomunicabile». Al concetto di persona, perciò, non ripugna per sé la dipendenza potenziale, quella cioè che viene identificata con la dipendenza radicale o ontologica, che permette di stabilire un legame con la trascendenza mediante la *relatio transcendentalis*. Il riconoscimento di tale dipendenza ontologica assicura all'uomo anche la possibilità di poter risalire alla sua origine, cioè a Cristo, con una dimostrazione razionale naturale e positiva, perché tra l'uomo e Cristo c'è qualcosa che li unisce, anche se solo come *imago*.

A termine di questo primo elemento metafisico del concetto di persona, *ultima solitudo*, si può dire che solo la possibilità di dipendere permette alla natura intellettuale di costituirsi «persona»; mentre le altre due dipendenze le impediscono di essere se stessa, cioè libera, responsabile e autocosciente. Psicologicamente, si può anche dire che quando un uomo riesce a eliminare dal suo ambito esistenziale ogni forma di dipendenza attuale e attitudinale diventa persona, cioè libera. Duns Scoto, quindi, vincola il concetto di persona al concetto della *dipendenza potenziale* o alla *potenza obbedienziale*. In proposito, nelle *Quaestiones quodlibetales* è molto chiaro: «Qualsiasi natura creata è in potenza obbedienziale rispetto alla persona divina, che può, per conto suo, sostenere qualsiasi natura creata»; e ancora: «La potenza obbedienziale della creatura si riferisce all'onnipotenza del Creatore» (q. 19, n. 15); e nell'*Ordinatio* afferma: «La

potenza obbedienziale nella creatura si riferisce alla causalità del primo efficiente, e non a un'altra potenzialità attiva» (III, d. 1, q. 4, n. 2).

2) - *La persona come relatio transcendentalis*

La conclusione del primo piano metafisico della persona come *ultima solitudo* o «massima perfezione» creata ha evidenziato da un lato il limite costituzionale dell'essere umano e dall'altro l'irresistibile fascino verso Cristo-Dio. La spiegazione di questa tensione verso l'Essere viene da Duns Scoto offerta mediante il concetto della «dipendenza» e della «relazione». Quando l'essere-persona ha consapevolezza del suo essere «limitato» si accorge anche di essere in rapporto di dipendenza con qualcuno che a sua volta non sia limitato, bensì infinito, come si evince dai testi appena citati sopra. Tale consapevolezza d'ordine metafisico o ontologico si trasforma in *accettazione morale*, cioè in libera accettazione di sé per un cammino esistenziale e di speranza. L'aggancio ontologico a Dio mediante la dipendenza potenziale impedisce alla persona umana di cadere nel nichilismo o nell'egotismo, perché essa «si personifica con quella personalità da cui dipende» [*Ordinatio*, III, d. 1, n. 9). Il concetto di «apertura» verso Cristo-Dio ha il suo fondamento proprio nella possibilità dell'essere umano ad accettarsi come dipendente dall'Essere Infinito.

La stessa conclusione si ricava attraverso il concetto di *relazione*, che esprime quella disposizione intrinseca all'essere finito verso l'Essere Infinito, come si evince dalla dottrina dell'univocità dell'essere in quanto essere e di quella della partecipazione. Proprio perché ha il suo fondamento nella metafisica dell'essere, questa relazione può chiamarsi anche *transcendentalis*, nel senso che esprime quella disposizione radicale e unica verso l'Essere Infinito, che la contraddistingue da tutte le altre relazioni verso le creature. E da notare che il concetto di «relazione» riguarda sempre la via ascensionale dell'essere e mai quella discensiva, cioè è la persona umana che si relaziona all'Essere e non l'Essere alla persona. Come a dire: la relazione si realizza nell'essere dipendente e non nell'Essere da cui dipende, che di per sé è indipendente. La ragione ultima di questa relazione è da cercarsi meno nell'ordine dell'essenza che nell'ordine dell'esistenza. Così Gilson sintetizza il pensiero scotiano: «Più si riflette sulla dottrina di Duns Scoto e più ci si convince di due principi: dapprincipio tutta l'entità, la realtà o sussistenza rientra nell'ordine della quiddità dell'essenza; poi tutta la produzione dell'esistenza rientra finalmente nell'ordine della causalità, della libertà e della volontà» (*Jean Duns Scot*, Paris 1952, p. 354).

L'esistenza, quindi, è la ragione formale della relazione trascendentale, e come tale dipende contingentemente dall'onnipotenza divina, con la quale è in relazione trascendentale. La tensione verso Cristo-Dio è segno particolare della relazione

verso gli «altri», in quanto l'autoaffermazione del proprio essere è anche posizione verso il non-io, con il quale entra in relazione nella sua esperienza di cammino verso l'Essere trascendente. La massima realizzazione di tale tensione si concretizza precisamente quando la persona entra *in comunione-con-gli-altri*, così da scongiurare il pericolo del solipsismo, che si annida nella non corretta interpretazione dell'*ultima solitudo*. Il tendere alla comunione con gli altri costituisce una caratteristica portante del concetto di persona, secondo Duns Scoto. Lo spessore comunionale, sintetizzabile nelle relazioni sociali e politiche, ha il suo fondamento ontologico nel primo piano metafisico del concetto di persona. La legge che lo regola è iscritta nel più profondo dell'essere umano e nelle sue specifiche manifestazioni: vita intelligenza e volontà o amore.

Le manifestazioni fenomenologiche della persona se prese in se stesse e avulse dal loro contesto fontale risultano insufficienti e inadatte a esprimere tutta la sua grandezza e complessità. Manifestazioni che non possono certamente essere limitate o ridotte al semplice rapporto Io-Tu. Esse perciò acquistano tutta la loro importanza e valenza solo se rapportate al fondamento metafisico del concetto di persona. La consapevolezza della posizione ontologica nel piano dell'essere costituisce per l'uomo anche la ragione del suo limite, in quanto tra gli esseri egli si presenta come il più bisognoso e ricco di

cure. In questa prospettiva sembra che il concetto di persona di Duns Scotto recuperi tutta la tradizione classica, che vede l'uomo come «essere politico», e si proietta nei tempi moderni, in cui si afferma, con Fichte, che l'uomo realizza se stesso soltanto in società, divenendo un valido supporto per gli aspetti specifici del personalismo di Mounier.

CONCLUSIONE

A conclusione di questa breve esposizione sul concetto di persona in Duns Scotto sembra doveroso indicare almeno i risvolti attuali che ha nell'attuale cultura filosofica. Dall'insieme della breve trattazione emerge a chiare tinte che la persona umana non può essere ridotta a un oggetto, in quanto è irriducibile a essere considerato tale. Quest'aspetto di irriducibilità viene ripreso soprattutto dalla filosofia dei valori, dalla fenomenologia, dalla filosofia dell'esistenza, dallo spiritualismo, dal personalismo ecc., che, in un modo o in un altro, tendono a liberare l'uomo da tutte le forme di «alienazione» o contaminazioni in cui si trova storicamente «gettato». Perduto nelle cose del mondo, inquadrato nel mondo materiale, ridotto a un pezzo di natura, a un membro nel cosmo, a una funzione della società e dell'azienda, l'uomo dev'essere liberato da tutte queste sovrastrutture

per riacquistare la propria identità e la propria dignità di persona. Le leggi scientifiche del mondo, in cui domina soltanto il rapporto tra oggetti o tra soggetto e oggetti, non possono essere applicate all'uomo, che per definizione è ben altra cosa che un semplice oggetto: l'uomo è libertà. Gran parte di questi meriti di liberazione si devono all'azione esercitata dal *personalismo*. Attraverso le analisi fenomenologiche si è scoperto il fondamento ontologico della persona, che viene radicata nella sua stessa origine, dalla quale appare che l'uomo decisamente non è oggetto ma persona, cioè immagine di Cristo-Dio. E così sembra che su questa caratteristica del concetto di persona ben si sposi il pensiero di Duns Scoto con la cultura contemporanea.

