

CONGRESSO DI COLONIA
(5-8 NOVEMBRE 2008)

Relazione di
Giovanni Lauriola ofm

LA PERSONA COME APERTURA ALLA CARITA' IN DUNS SCOTO

Saluto

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

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 delle sue origini storiche, cioè in riferimento ai due misteri principali del cristianesimo: Trinità e Incarnazione.

Poiché il titolo sottolinea l'apertura alla carità del concetto di persona, sembra doveroso suddividere la relazione in quattro parti: 1) concetto di *praxis*; 2) concetto di *episteme*; 3) influsso teologico sulla persona; 4) concetto e caratteristiche della persona

1- Concetto di *praxis* in Duns Scoto

Dal pensiero di Duns Scoto, si evince con sicurezza l'esistenza di un rapporto esistenziale tra la vita del ricercatore e la sua stessa ricerca, tra l'esistenza dello studioso e il suo stesso studio, tra il metodo di insegnare e il contenuto di ciò che si insegna... In altre parole, si mette in evidenza la componente morale-spirituale dello studioso, oppure la componente testimoniale della conoscenza della verità, ossia si assiste a quel meraviglioso intreccio tra vita e studio, tra preghiera e ricerca, tra fede e ragione.

Modernamente si potrebbe dire che "teologia" "filosofia" e "vita" convolano a unità, ed esprimono al massimo la coerenza ideale ed esperienziale tra ciò che si insegna e ciò che si vive, ovvero il concetto della conoscenza che impone la dedizione a ciò che si è conosciuto. Convinzione che traduce scientificamente la concretezza dell'ideale francescano, di cui Duns Scoto è una stella di prima grandezza.

Come è possibile un tale rapporto di coerenza?

La risposta la si può trovare nel suo metodo di ricerca e di insegnare. Le "autorità" della Scrittura erano più "ascoltate" che proposte, più pregate che esposte, più meditate che lette... perché considerate Parola di Dio, cioè "ascolto" del Verbo Incarnato, Cristo, che rivela la Verità. Questo modo di "ascoltare" la Parola e di insegnarla mette in chiaro il metodo del rapporto scotiano tra "ascolto-risposta-insegnamento" o "ascolto-vita-annuncio", racchiuso sia nel termine *praxis* sia in quello di *episteme*.

Il concetto di *praxis* esprime di Duns Scoto l'unità del suo metodo di insegnamento e la sua ortoprassi, ossia il rapporto unitario tra teologia filosofia e vita spirituale, tra teoria e pratica, tra agire e pensare, tra vita e filosofia, tra pregare e studiare... Convincimento che gli proviene da due piste diverse: una dalla fede e l'altra dalla ragione. La prima riguarda specialmente il concetto giovanneo di "conoscere" che implica un senso talmente pieno da identificarsi con lo stesso atto pratico della fede; la seconda, invece, dalla tradizione filosofica facente capo in modo particolare a Socrate, nel cui pensiero spicca il concetto di *episteme* come "conosco per fare", "so per esperienza", "valgo per quello che faccio".

Con il concetto di *praxis*, come sinonimo di volontà, Duns Scoto definisce pratica una scienza quando il suo contenuto può assurgere a regola e norma della volontà o della vita. Applicando alla teologia tale definizione, ricava che Dio, in quanto oggetto della teologia, "si rende conoscibile per essere appetibile e amato"; e in quanto costituisce il fine ultimo dell'uomo, dev'essere desiderato e amato non per azione naturale (o di necessità) dell'intelletto, ma per azione libera della volontà o *praxis*, come è documentato nella questione specifica circa la praticità della teologia¹. La "praticità" della teologia in sé è di tipo attitudinale, nel senso che richiede una volontà che liberamente coopera con la grazia.

Per Duns Scoto, il concetto di 'praxis' risiede in una facoltà diversa dall'intelletto, ossia nell'atto stesso della volontà², che, per la sua intima costituzione, deve compiersi in conformità con una previa intellesione vera; e di conseguenza dalla conformità della volontà libera con la retta ragione sorge la rettitudine morale.

Il Dottore Sottile afferma che la teologia è scienza pratica non già in forza di qualche elemento aggiunto estrinsecamente, ma per la sua stessa natura. E ne applica il principio sia alle verità teologiche necessarie come anche alle verità teologiche contingenti. E insegna che l'opposizione tra teologia pratica e teologia speculativa è una posizione artificiale, poiché una teologia speculativa non esiste affatto.

2. Concetto di *episteme*

Nell'etimologia del termine *episteme*, è fortemente presente non solo il concetto di "conoscere se stesso", ma anche quello di "aver cura di sé". Stando alla testimonianza di Platone³, la prima espressione ha come significato di conoscere il proprio io, le proprie origini ontologiche, lo scopo dell'esistenza e i mezzi per raggiungerlo; l'altra, invece, il prendersi cura di educare la propria personalità. Dal loro intreccio si ha la possibilità di conquistare la libertà interiore, che costituisce poi la leva per la costruzione del progresso sociale...

Il non ricordare questa profonda "unità" di *episteme* ha creato una situazione di inferiorità, di disprezzo e di rifiuto per tutto ciò che sa di speculativo, onde la facile e comoda accusa dicotomica tra speculativo e pratico... L'accusa, però, si rivolta contro coloro che la pongono, perché, perdendo di vista l'unità del soggetto pensante, si perde anche il vero senso del concreto, che non può identificarsi con il banale quotidiano.

Senza voler esprimere un giudizio qualitativo sulle due posizioni, si ricorda solo che esse fondamentalmente sono due modi di concepire la vita, di fare teologia e di interpretare l'esistenza: quella scotiana parte da Dio per arrivare all'uomo, per, poi, risalire di nuovo a Dio tramite la testimonianza esistenziale; quella cosiddetta moderna,

¹ *Ordinatio*, Prologus, nn. 217-366; (ed. Minor III/1, nn. 325-535). Duns Scoto discute se la teologia ha in se stessa o no il carattere pratico, senza preoccuparsi di trovare i modi di applicazione, che erano lasciati all'inventiva della libera creatività del singolo o del gruppo, oggi, invece, al teologo interessa di scoprire principalmente il modo che permette la concretizzazione quotidiana della verità teologica, cioè l'utilizzazione immediata nella pastorale. E' una diversità non essenziale, che riguarda non l'indagine ma il metodo: l'uno vuole trarre le conseguenze pratiche della teologia; e l'altro provare che la teologia è per definizione pratica o pastorale o spiritualità.

² *Ibidem*, Prologus: "Dico igitur primo quoad praxis ad quam cognitio practica extenditur, est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus" (n. 228). Oltre ai testi dell'*Ordinatio*, cf anche Met I, 8, 3: «**praxis** dicitur communiter ad scientiam factivam et ad affectivam quae est operatio»; Lect prol 4, 2, 138: «**praxis** primo attribuitur actui voluntatis»; Lect prol 4, 2, 148: «si **praxis** ut finis faciat habitum practicum, aut ergo ut elicit a potentia operativa aut ut considerata. Non primum quia sic est posterior, et causa debet esse prior; si ut considerata et intenta, sic habet rationem obiecti, et per consequens habitus dicitur practicus ab obiecto»; Lect prol 4, 2, 137: «nihil est **praxis** formaliter nisi actus voluntatis imperatus vel elicitus, quia nullus actus sequitur actum intellectus cui conformiter elicitur nisi actus voluntatis, quia omnes actus aliarum potentiarum possunt praecedere actum intellectus, sed non actus voluntatis»; Col 30, 6, 26: «est **praxis** circa finem ultimum, unde habitus practicus est directivus praxis, quae est electio voluntatis»; Col 30, 4, 16: «**praxis**, quae est dilectio, est finis, sed ratio finis est ratio nobilissima, non ergo ratio essentiam».

³ *Apologia*, 29,d-30b.

invece, dall'uomo e tende di arrivare a Dio, senza mai riuscire nell'intento, perché gli viene a mancare la forza dell'impulso iniziale della certezza di Dio. Se Dio è all'inizio della ricerca, si trova anche alla fine, se non c'è all'inizio non c'è neppure alla fine.

3. Influsso teologico sul concetto di persona

Secondo le indicazioni storiografiche, né l'uomo greco né quello latino hanno raggiunto il concetto di persona, ma soltanto con la rivelazione cristiana esso nasce, e si diffonde nel tempo. Oggi, però, al di là dell'influsso cristiano, l'uomo parla della persona, del suo valore e della sua dignità in se stessi, sottacendo le origine, come se parlasse 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 o le origini.

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 due misteri principali della fede: quello trinitario e quello cristologico: con il primo, di comprendere il mistero di Dio, Uno e Trino, in cui c'è una sola Natura personata da tre Persone; con l'altro, quello dell'Incarnazione, in cui nel Cristo ci sono due Nature personate da una sola 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. Storicamente, però, è il mistero trinitario a lasciare più evidente il suo influsso sul concetto di persona, e non quello cristologico. La preoccupazione teologica pertanto si svolge su tre direttive concettuali fondamentali e interagenti tra loro: processioni, relazioni e persone.

Con il concetto di "processione" si è tentato di comprendere la generazione del Figlio e la spirazione dello Spirito Santo; con quello di "relazione" di mettere 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; con quello di "persona" di spiegare come mai una natura divinizza tre persone distinte tra loro.

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 "pericorese" o "circumincessione".

b) *Influsso del mistero cristologico*

Il concetto di "persona" è stato maggiormente utilizzato da Duns Scoto 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 di persona che i medievali hanno utilizzato: quella di Boezio - *rationalis naturae individua substantia* - e quella 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. La verità di Cristo 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* - o *quid incomunicabilis* - 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 Scoto 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 Scoto precisa: l'essere della persona, oltre all'essere della natura, possiede "positivamente" un'altra caratteristica che chiama con il termine *duplice negazione* o *duplice 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 Scoto 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 Scoto, 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 concide 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.

Questo, il concetto di persona umana, che viene perfezionato dall'enigmatica espressione *ultima solitudo* per esprimere la massima perfezione in sé, che viene completata con l'altra *relatio transcendentalis*, per esprimere l'apertura verso l'altro. 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.

4. Caratteristiche del concetto di persona

Dalla definizione riccardiana «l'esistenza incomunicabile della natura intellettuale», Duns Scoto ricava 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*.

Nell'analisi del termine *ex-sistentia*, si fa notare che la seconda parte del termine *sistentia* (da *sisto*) indica l'essere *in-sé*, ed è incompatibile con qualsiasi essere che non sia *in-sé*, per cui è di necessità che un essere che non sia *in-sé*, per esistere, deve appoggiarsi a un altro essere. Possibilità che può realizzarsi in tre modi: *in-sé* (nell'essere), *in-sistere* (nell'esistenza) e *in-haerere* (nell'agire). Il concetto di persona, per la sua caratteristica di essere *in-sé*, è incompatibile con ciascun dei tre modi di dipendenza.

La pienezza di essere *in-sé* è comunicabile a un altro essere. L'essenza divina, nel mistero trinitario, è pienezza di essere e nello stesso tempo è *comunicabile* alle tre persone. Per questo, l'essenza divina non è persona. Il concetto di persona esige la ragione di *incomunicabilità*. E nel mistero trinitario, questa incomunicabilità è data proprio dalla relazione d'origine, espressa dalla particella *ex* che precede il termine *sistere*. Per Riccardo, quindi, l'espressione linguistica *ex-sistere* implica due fondamentali caratteristiche: quella di *essere-in-sé* e quella di *essere-in-relazione*. La relazione d'origine, espressa da *ex*, costituisce l'incomunicabilità dell'esistenza personale.

Nel tentativo ermeneutico di applicare il concetto di persona in teologia, ossia nel mistero trinitario e in quello cristologico, Riccardo di S. Vittore distingue un'*esistenza comunicabile* e un'*esistenza incomunicabile*. Solo l'*esistenza incomunicabile* è peculiare del concetto di persona divina, perché, oltre a indicare la singola persona, importa anche la relazione d'origine. Così ricava le due caratteristiche metafisiche del concetto di persona: *essere in sé* e *essere in alio* o *in relazione*.

a). Istanze metafisiche della persona

In virtù della sua opzione cristologica, Duns Scoto non poteva non optare per la definizione di Riccardo -al di là della comune origine scozzese-, ma perché giudicata più rispondente alle posizioni fondamentali della sua speculazione. I testi principali sul concetto di persona si trovano nell'*Ordinatio*⁴, nei *Reportata parisiensia*⁵ e nelle *Quaestiones quodlibetales*⁶, e tutte le volte Duns Scoto affronta il problema non secondo lo schema logico-categoriale di Porfirio, ma secondo l'ottica dell'essere esistente in quanto esistente. La lettura di questi testi scotiani, in verità, non brillano per chiarezza formale, perché, trovandosi nelle circostanze di creare un linguaggio nuovo per teorie nuove, la terminologia appare a volte estremamente sintetica e di difficile traduzione. Pur di fronte a simile difficoltà linguistiche, il pensiero tuttavia sembra abbastanza comprensibile, dopo attenta e sofferta meditazione⁷.

Emblematico, ad es., è il testo «al concetto di persona si richiedono le due forme di incomunicabilità - quella come universale e quella come forma -, e la ragione della persona è nella natura stessa della cosa, e così niente della ragione della persona si ricava per processo di conoscenza astrattiva»⁸. Il concetto di persona richiede per sé sia la forma di incomunicabilità *come universale*, ossia quella che non si può comunicare

⁴I, d. 23, q. 1; I, d. 28, q. 2; II, d. 3, q. 6; III, d. 2, q. 1; III, d. 1, q. 1; III, d. 1, q. 4.

⁵I, d. 25, q. 1.

⁶Q. 19.

⁷Per ulteriori precisazioni cf. *Giovanni Duns Scoto*, (a cura di G. Lauriola), Bari 1992, pp.270ss.

⁸*Ordinatio*, I, d. 23, q. un., n. 16: «utraque incommunicabilitas [scilicet ut universale et ut forma] requiritur ad rationem personae, et [ratio personae] est in re ex naturae rei, et ita nihil de ratione personae dicit intentionem secundam ».

agli inferiori, come l'anima separata, e sia l'incomunicabilità *come forma*, ossia quella che è ordinata ad unirsi a una materia, come l'anima verso il corpo. Di conseguenza, il concetto di persona è vincolato in tal modo alla realtà esistente in quanto esistente, da escludere ogni processo astrattivo (*intentio secunda*) per conoscerlo, cioè esso si coglie direttamente e immediatamente per via intuitiva (*intentio prima*) e non per via astrattiva. Il suo fondamento è radicato nella stessa esistenza *sicut est*, che è di per sé reale concreta individuale singolare e irripetibile.

Una conferma di tale interpretazione viene dal testo parallelo dei *Reportata parisiensia*⁹, dove Duns Scoto insiste sulla caratteristica dell'*incomunicabilità* della persona, strettamente legata a quella di esistenza, che non è una nota negativa, bensì positiva, in quanto ogni negazione presuppone un'affermazione. La preoccupazione del Dottor Sottile si concentra nel dimostrare che il concetto di persona non si costituisce negativamente, come potrebbe apparire dalla nota di *incomunicabilità*, ma positivamente, perché nessuna negazione ha valore se non poggia su qualcosa di positivo dal quale viene negato. In più parti Duns Scoto manifesta l'impegno a dimostrare tale affermazione:

1) nelle *Quaestiones quodlibetales*: «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 o della dipendenza... Pertanto la natura creata, benché sia sussistente per sé, non ha la ripugnanza a poter dipendere, ma solo a quella di dipendere in atto o attualmente»¹⁰;

2) nell'*Ordinatio*: «Nessuna negazione è per sé incomunicabile (cioè indivisibile o indipendente), se non per mezzo di una affermazione, a cui principalmente ripugna essere diviso... L'incomunicabilità è possibile solo per via affermativa e non per via di negazione; pertanto la prima ragione dell'incomunicabilità non è la negazione, bensì l'affermazione»¹¹; e ancora: «Nessuna negazione è propria di un soggetto, se non per qualche sua propria affermazione, che consegue tale negazione»¹²; «Non amiamo le negazioni!»¹³.

Il concetto di persona, oltre che individuale e singolare, è anche *incomunicabile*. L'*incomunicabilità* è legata strettamente all'*esistenza*. Come a dire: la persona è contemporaneamente *essere-in-sé* ed *essere-in-relazione*; è insieme soggetto, *quis*, e oggetto, *quem*. In termini moderni, questo linguaggio medievale significa: la persona è una sostanza prima, cioè un essere esistente che esiste con esistenza incomunicabile e aperta ad altre esistenze incomunicabili.

Pur non accettando direttamente lo schema porfiriano, Duns Scoto lo presuppone nel momento in cui introduce il concetto di *haecceitas* come ultimo costitutivo, logico-strutturale, della sostanza incomunicabile individuale e singolare. Con ciò non si vuol dire che il fondamento ultimo della persona, l'incomunicabilità, derivi da tale schema, perché il Dottor Sottile afferma che l'incomunicabilità alla persona le proviene dalla sua stessa esistenza, che, in chiave teologica, significa *imago Christi*. Il problema della persona, quindi, vive e si sviluppa nell'ambito della filosofia dell'esistenza, e si presenta

⁹I, d. 25, q. 1, n. 5: «Nihil est incommunicabilis, nisi per affirmationem, cui repugnat communicatio; illud autem affirmativum non est essentia, quia illa communicabilis est; igitur esta entitas alia, quae non est formaliter essentia, cui repugnat communicari».

¹⁰Q. 19, n. 20: «Quod nulli simpliciter repugnat esse communicabile nec, tanquam communicabile, dependere, nisi sibi sit simpliciter proprium aliquod positivum, quod sit ratio repugnantiae communicabilitatis et dependentiae... Natura vero creat personata in se, non habet, quia non habet repugnantiam ad posse dependere, sed tantum ad actu dependere ».

¹¹I, d. 28, q. 1-2, nn. 44-45: «Nulla negatio est de se incommunicabilis, quia sicut non est de se una neque indivisibilis aliqua indivisione, sic non est de se haec et incommunicabilis, sed tantum per affirmationem, cui primo repugnat dividi... et ita etiam videtur de esse incommunicabili, quia communicari non repugnat negationi de se, sed tantum per affirmationem aliquam, cui primo competit incommunicabilitas; igitur negatio non erit ratio incommunicabilitas».

¹²*Ibidem*, n. 45: «Propterea, nulla negatio est propria alicui subiecto nisi per aliquam affirmationem propriam ei, quam consequantur talis negatio».

¹³*Ibidem*, d. 23, q. un., n. 22: «negatio non adoratur!».

b). *La persona come "ultima solitudo"*

In un testo dell'*Ordinatio*¹⁴, non ancora disponibile in edizione critica, Duns Scoto sintetizza tutto il suo cammino speculativo intorno alle caratteristiche metafisiche della persona con l'ermetica espressione *ad personalitatem requiritur "ultima solitudo"*, a indicare l'ultima dignità dell'essere umano come *essere-in-sé*, ossia l'ultima ragione dell'essere umano che si coglie come *essere* e come *esser-ci*: essere autonomo, responsabile, autocosciente e autotrascendente. Caratteristiche che costituiscono come dei "gradini" per raggiungere la massima espressione della persona umana, l'*ultima solitudo*, che avvicina all'origine ontologica dell'essere.

Insieme al concetto di essere, quello di persona costituisce nella metafisica scotista un concetto-limite, nel senso che nella scala dell'essere esistente la persona occupa la massima perfezione e completezza dell'essere stesso. In base alla definizione riccardiana, la persona non solo presuppone ma si realizza esclusivamente in una *natura individuale intellettuale*, cioè è una realtà esistenziale della ricchezza essenziale contenuta nella stessa natura individuale intellettuale.

L'analisi di Duns Scoto, pertanto, pur restando nell'ordine essenzialistico, si colora di esistenzialismo come ultima perfezione dell'essere personale. Difatti, la *natura individuale* viene "singolarizzata" o "individualizzata" per l'*haecceitas*, intesa come ultima entità positiva che si aggiunge all'essenza specifica per costituire in concreto l'individuo singolare¹⁵. Per questo motivo alcuni studiosi hanno chiamato l'*haecceitas* il «cuore del reale»¹⁶ e il «cuore della metafisica scotista»¹⁷.

La teoria dell'*haecceitas* conferma l'interpretazione data di Duns Scoto, che si muove più in ambito esistenzialistico che in quello essenzialistico. Di conseguenza, la dignità e il valore della persona implicano l'ordine essenziale di una natura intellettuale singolarizzata dall'*haecceitas*, a cui si aggiunge l'ordine esistenziale o *sub-sistentia*, implicante autonomia responsabilità autocoscienza e autotrascendimento. A tutto questo ricco patrimonio esistenziale, Duns Scoto dà l'emblematico nome di *ultima solitudo*, che segna la prima e fondamentale caratteristica della persona. La persona, perciò, in base alla nota della "solitudo", è una realtà esistenziale che presuppone, come ragione della sua dignità e della ricchezza metafisica, la realtà essenziale della *natura intellettuale singolare*.

L'aver individuato il valore della persona nella stessa *esistenza*, che completa la perfezione dell'ordine essenziale della natura intellettuale singolare, non appaga Duns Scoto che va alla ricerca dell'ultima ragione o radice costitutiva della stessa dignità umana. Preoccupazione che impegna il Dottor Sottile a introdurre un nuovo concetto chiave, quello della *dipendenza*, che aggiunge una nota delucidativa esistenziale al concetto di persona, e quello della «volontà divina»¹⁸.

Presupponendo la delicata trattazione sugli «intelligibili»¹⁹, che si identificano con le «essenze» o «possibili», e, quindi, come tali, sono al margine di ogni dipendenza, riservata invece al reale concreto, Duns Scoto si richiama al volontarismo divino per

¹⁴III, d. 2, q. 1, n. 17: «Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis».

¹⁵L'*haecceitas* fa sì che un "individuo" sia se stesso e non un altro. Nella linea discendente dell'albero porfiriano, essa esprime la massima perfezione dell'essere, perché costituisce l'individuo in quanto individuo, cioè proprio quell'essere e non un altro. L'*haecceitas* singolarizza l'individuo, rendendolo esclusivo e irripetibile: è solo ed esclusivamente se stesso.

¹⁶E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris 1952, p. 466.

¹⁷C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Paris 1964, p. 150.

¹⁸Cf. A. G. Manno, *Il volontarismo teologico, etico e antropologico di G. Duns Scoto*, Cassino-Frosinone 1986.

¹⁹Cf. R. Rosini, *Gli "intelligibili" nella dottrina di Giovanni Duns Scoto*, in *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Romae 1972, pp. 673-691.

scoprire la fonte originaria della dignità della persona umana. La ragione della possibilità intrinseca di una realtà procede sì dall'onnipotenza della volontà divina, ma sempre in armonia con l'intelletto divino, perché tutto ciò che Dio vuole, lo vuole in modo assolutamente ragionevole, *rationalissime volens*. Come a dire: l'intelletto divino assicura la possibilità di una realtà che, quindi, può essere prodotta prima nell'*essere intelligibile* e poi dalla volontà divina nell'*essere concreto* semplicemente.

La causa ultima della "dipendenza", perciò, non può riguardare in nessun modo l'ordine essenziale e metafisico della realtà, possibile o impossibile, perché in Dio non c'è alcuna dipendenza. Il concetto di dipendenza nasce nel momento in cui la volontà divina decide liberamente di chiamare all'esistenza qualcuno degli enti possibili. Il venire concretamente all'esistenza crea il concetto radicale della *dipendenza* nei confronti di Dio, che Duns Scoto richiede nello spiegare il concetto di persona. Ne distingue tre tipi: *actualis, aptitudinalis et potentialis*. L'attenzione del Dottor Sottile è focalizzata specialmente dalla «dipendenza potenziale», che di per sé consiste nella semplice non ripugnanza di una natura individuata a essere *assunta* o *personificata* da un soggetto diverso da quello che le compete naturalmente, come avviene, per es., nel mistero dell'Incarnazione del Verbo che personalizza la natura singolare umana. La chiave di lettura della persona umana e dell'intera realtà esistente è data sempre e unicamente da Cristo, *vero uomo*, oltre che vero Dio.

Questa dipendenza potenziale riceve da Duns Scoto il nome di *potenza obbedienziale*, presente in ogni essere creato razionale, e non impedisce che esso si costituisca *persona*. Il concetto di persona, perciò, nello stesso momento in cui l'essere umano è consapevole di questa *dipendenza potenziale* o *potenza obbedienziale* si costituisce *persona* nei due aspetti fondamentali di *ultima solitudo* e di *relatio transcendentalis*. L'uomo è persona quando si scopre dipendente da-Dio e aperto a-Dio. Per questo Duns Scoto potrà scrivere: *Ad personalitatem requirit ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis*.

Nel tentativo di prevenire facili tentazioni di interpretare "negativamente" il concetto di persona a causa dell'espressione *negatio dependentiae actualis et aptitudinalis*, come spesso è avvenuto, lo stesso Duns Scoto si preoccupa di precisare il suo pensiero e il valore della forma negativa della definizione. E' vero, la doppia negazione permette alla natura singolarizzata di costituirsi *persona*. La negazione della dipendenza però non cade nell'ordine dell'essenza singolarizzata, ma nell'ordine dell'essere esistente in quanto esistente, il quale, proprio perché non si distingue se non formalmente dall'essenza, può dipendere da qualche essere superiore. Ogni essere creato, quindi, ha intrinsecamente la *dipendenza radicale* verso il Creatore, da Duns Scoto chiamata *relatio transcendentalis*, che così risulta strutturalmente inerente alla stessa esistenza in quanto esistenza, e in modo speciale all'esistenza umana che contemporaneamente è *essere* ed *esser-ci*. Come a dire: l'uomo si costituisce *persona* in questa speciale dipendenza; ma dimenticandola può dipendere dalle altre e due dipendenze, che gli impediscono di essere se stesso o di *sub-sistere*²⁰

Alla formazione del concetto di persona, secondo Duns Scoto, è sufficiente la realizzazione della negazione della dipendenza "attuale" e di quella "attitudinale", cioè la duplice negazione permette alla *natura intellectualis* di costituirsi come *existentia incomunicabilis* o "persona". La "dipendenza potenziale" viene positivamente identificata con la *relatio transcendentalis*, in quanto inerisce ontologicamente alla stessa struttura originaria dell'essere. La persona, quindi, si costituisce in funzione della sua origine ontologica, cioè dell'essere *imago Dei*. L'auto-consapevolezza della propria origine è il segreto della personalità umana. Solo a questa condizione l'*esistenza umana*

²⁰La "dipendenza attuale" si verifica quando un essere dipende in atto da un altro e coesiste per esso, come ad es., l'anima unita dipende dal corpo nell'esercizio delle sue funzioni specifiche; quella "attitudinale", invece, si ha quando l'essere è *naturalmente inclinato* all'unione con l'altro, come ad es., l'anima separata tende a unirsi al suo corpo, o come il grave tende al centro; la "dipendenza potenziale", infine, consiste nel fatto che ogni essere è sotto la potenza o l'influsso di Dio, in tal modo che Dio può operare in esso e per esso tutto ciò che formalmente non ripugni né a Dio né all'essere stesso.

si trasforma in *sub-sistenza*. Il suo concetto, perciò, non ha niente di negativo, ma suppone ed esige un *impegno* reale totale e radicale ad essere se stesso, non tanto solo ontologicamente quanto anche eticamente. In questo modo, la *persona* è un concetto altamente positivo, che si realizza soltanto superando due ostacoli reali di dipendenza: quella attuale e quella attitudinale. Altro che negativo²¹!

La persona, quindi, per Duns Scoto, è simultaneamente *essere* e *esser-ci*. Concetto da tradursi con *egoismo*, ma, dato il senso negativo del termine, si preferisce quello di *egotismo* o *egoità*. L'autoaffermazione e l'autoresponsabilità costituiscono la grandezza e anche la miseria dell'essere personale, come si evince dalla complementare spiegazione data dal Dottor Sottile al termine *ultima solitudo* mediante il concetto della "dipendenza potenziale". In virtù di questa dipendenza, la natura umana singolare è in *potenza obbedienziale* a essere assunta da una persona superiore o divina. Nella storia dell'umanità solo in un caso, secondo la rivelazione cristiana, questa potenza obbedienziale è passata all'atto esistenziale, ossia nella natura umana di Cristo. Onde la grandezza e la miseria della persona umana: l'una perché esprime la pienezza della perfezione in tutto il regno del creato; l'altra, invece, perché, in confronto con la persona divina, non si realizza mai *pienamente* come persona, benché Duns Scoto predichi in modo univoco il concetto di persona sia a Dio che a Cristo, all'angelo e all'uomo.

Tenendo presente il mistero di Cristo, vero Dio e vero Uomo, Duns Scoto trapassa il concetto di *dipendenza potenziale* nel concetto di *potenza obbedienziale*, cioè passa dal piano soprannaturale-teologico a quello naturale-metafisico. Storicamente unico esempio di tale passaggio è la realtà misterica di Cristo. Pertanto, se tutta la grandezza della natura umana di Cristo consiste in questo passaggio, allora la stessa *potenza obbedienziale*, quando si realizza nell'uomo, mostra la radicale *apertura* a Dio tramite Cristo²².

c). *La persona come apertura e relazione*

L'analisi della caratteristica della persona come *ultima solitudo* ha messo in luce, attraverso il concetto della "dipendenza" o della "relazione, non solo il limite metafisico dell'essere umano, ma anche la sua irresistibile *apertura* verso Dio, o in *relatio transcendentalis* con Dio. Nella consapevolezza del suo "limite" ontologico, la persona umana si accorge di essere in relazione con l'Essere infinito, che, proprio perché infinito, non dipende da alcunché.

Inizialmente, l'autoconsapevolezza rivela all'uomo la sua miseria o limite di essere in *solitudo*; successivamente l'uomo rompe tale l'isolamento accettando la sua condizione, aprendo così il cammino esistenziale e morale della speranza verso la perfezione di Dio. L'aggancio ontologico-morale, mediante l'accettazione della dipendenza potenziale, impedisce all'uomo di cadere nel nichilismo, perché «si personifica con quella personalità da cui dipende»²³. La caratteristica di "apertura" ha il suo fondamento proprio nella possibilità dell'essere umano di accettarsi come dipendente dall'Essere infinito.

Nel concetto di persona, la caratteristica della "relazione", ossia quella disposizione interiore ed intrinseca dell'essere umano verso l'Essere infinito, si giustifica con la

²¹Per i principali testi cf. sopra note 29-32.

²²In questo processo teologico-metafisico della *potenza obbedienziale*, Duns Scoto introduce il concetto della *virtù dell'obbedienza*, elevandola dal piano (astratto) della morale a quello della metafisica. La natura umana, in quanto è assumibile da una persona divina, è in perfetta obbedienza. Quando si obbedisce veramente, l'uomo si personifica con quella stessa persona a cui obbedisce. La virtù dell'obbedienza passa, quindi, dalla sfera metafisica a quella teologica, divenendo la chiave del mistero dell'*Assumptus homo*. L'obbedienza è la capacità di operare di Dio nell'uomo: ogni uomo è soggetto all'obbedienza ontologica. L'opzione libera e responsabile che trasforma l'obbedienza metafisica in accezione morale segna il cammino retto della perfezione, se invece lo si rifiuta segna un cammino perverso.

²³*Ordinatio*, III, d. 1, q. 1, n. 9.

dottrina della conoscenza e della partecipazione²⁴. Il concetto di “relazione” riguarda sempre e unicamente la via ascensionale dell’essere e non quella discensiva, ossia è l’essere-uomo che si relaziona all’Essere infinito e non viceversa. La relazione si realizza nell’essere dipendente e non nell’Essere da cui si dipende, che di per sé è indipendente. La ragione ultima della relazione si trova nell’ordine dell’esistenza e non in quello dell’essenza²⁵. L’esistenza, quindi, è la ragione formale della relazione con cui l’uomo entra in rapporto trascendentale con l’onnipotenza divina²⁶ o con la causa efficiente dell’Essere infinito²⁷.

d). *La persona come apertura alla carità*

La caratteristica di “apertura” o di “relazione” del concetto di persona realizza quella tensione spirituale verso Dio, che per essere autentica dev’essere segno particolare anche della tensione verso tutti gli altri esseri, con i quali si entra in relazione nella concreta esperienza esistenziale. La tensione verso l’Essere infinito, quindi, si identifica con il Bene supremo, e rivela il valore oggettivo primordiale dello stesso Essere-Bontà, che sia nell’esistere che nel contenuto è anteriore e indipendente a qualunque rapporto esterno. E’ un valore che l’uomo constata ma non produce, che scopre ma non crea, e che prende a modello del suo comportamento esistenziale.

La relazione uomo-Dio non ha valore solo ontologico, ma anche esemplare e morale, nel senso che l’amore dell’Essere-Bontà diviene modello per l’amore dell’uomo. Come l’atto d’amore di Dio mira al bene dell’oggetto amato, così l’atto d’amore dell’uomo verso gli altri deve tendere non per ottenere il contraccambio, ma per mirare semplicemente al loro oggettivo bene o felicità. Per determinare meglio la dottrina scotista della relazione, che s’identifica nella sua essenza con l’amicizia e con l’amore, sembra utile confrontarla con la teoria dell’amicizia di Aristotele, che imperava all’epoca di Duns Scoto.

La concezione scotista dell’amicizia è profondamente diversa da quella dello Stagirita, che pure ha scritto delle belle pagine sull’amore di amicizia²⁸. In corrispondenza dei tre valori essenziali della vita -utile piacevole e buono- tre sono pure le forme di amicizia: «... quelli che si amano a causa dell’*utile*... e quelli che si amano a causa del piacere... sono amicizie accidentali e... caduche... L’amicizia perfetta è quella dei buoni e dei simili nella virtù... perché si ama l’amico per l’amico stesso»²⁹, e non per quello che l’amico *ha*. In termini moderni, le prime due forme di amicizia sono forme estrinseche e si basano su *ciò che possiede* l’amico, come se l’amico venisse strumentalizzato ai vantaggi che offre; la terza forma, invece, è intrinseca e ama l’amico per *quello che è*, ossia per la bontà intrinseca all’uomo stesso, e non per quello che ha.

Anche nella forma perfetta e autentica dell’amicizia, l’amico cerca nell’amico il “proprio” bene³⁰; anzi, espressamente Aristotele scrive che l’amicizia verso gli altri nasce «dal senso di amore verso se stessi»³¹, che «ciascuno vuole bene a se stesso»³², e che la vera amicizia consiste più nel «fare il bene che riceverlo... ed è più bello fare del bene agli amici che agli estranei»³³. Con tutto ciò, l’amicizia vera perfetta e autentica di

²⁴Cf. W. Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Padova 1976, pp. 44ss.

²⁵Cf. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Parigi 1952, p. 354.

²⁶*Quaestiones quodlibetales*, 19, n. 47: «Potentia obedientialis creaturae respicit onnipotentiam creatoris».

²⁷*Ordinatio*, III, d. 1, q. 4, n. 2: «Potentia obedientialis in creatura respicit efficientem primi efficientis, non aliam potentiam activam».

²⁸Cf. *Etica Nicomachea*, VIII-IX.

²⁹*Ibidem*, VIII, 3, 1156a-b.

³⁰*Ibidem*, VIII, 5, 1157b-1158a.

³¹*Ibidem*, IX, 4, 1166a 2-11.

³²*Ibidem*, VIII, 7, 1159a 12.

³³*Ibidem*, IX, 9, 1169b 2.

Aristotele, pur condivisa dagli autori cristiani del medioevo, non raggiunge ancora la perfezione dell'*amore gratuito*.

Conformando il suo pensiero al concetto dell'*amore gratuito* o di *benevolenza* di Dio, Duns Scoto eleva la relazione uomo-Dio e uomo-uomo dalla sfera troppo antropologica dell'amicizia alla sfera unica e singolare della visione metafisico-teologica di Dio. A modello dell'amore di amicizia, Duns Scoto prende lo stesso amore di Dio, che è bontà infinita:

In primo luogo, Dio ama se stesso.

In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri o *condiligentes*.

In terzo luogo, Dio vuole essere amato da colui che può amare in grado sommo.

In quarto luogo Dio prevede e vuole l'unione ipostatica di Cristo, indipendentemente dal peccato...³⁴.

Da questo e da altri testi, si evince a chiare tinte che l'amore infinitamente perfetto di Dio si rivela in modo perfetto in Cristo, in colui che al di fuori delle processioni intratrinitarie può amarlo sommamente, diviene l'immagine autentica e prototipa per l'amore dell'uomo, sia nelle relazioni verso Dio sia nelle relazioni verso i suoi simili. Analizzando il modo di amare di Dio e di Cristo, Duns Scoto ne scopre gli elementi essenziali nella stessa volontà. L'atto di amore, nella sua natura più autentica non tende alla propria utilità o al proprio piacere, ma al bene dell'altro.

L'aver scoperto l'essenza dell'amore nella volontà caratterizza tutto il sistema scotista e in special modo la dottrina della relazione. Dalla lunga e difficile dimostrazione dell'esistenza di Dio, in cui l'uomo trova naturale appagamento nel considerare esistente il Bene infinito, Duns Scoto ricava la convinzione che la volontà umana può emettere un atto perfetto di amore³⁵.

L'apertura verso il trascendente segna anche la *relazione* verso gli "altri", in quanto l'autoaffermazione del proprio essere con la caratteristica dell'*ultima solitudo*, è contemporaneamente anche tensione verso il non-io, con il quale si entra in relazione nella esperienza esistenziale. La massima realizzazione di tale tensione si concretizza precisamente quando l'uomo vede considera e ama l'altro con amore di benevolenza o gratuito, secondo l'impianto peculiare del suo famoso "settenario delle virtù"³⁶.

Il concetto di persona in Duns Scoto presenta due caratteristiche peculiari e complementari tra loro: la dimensione ontologica con cui l'uomo afferma la sua realtà *sub-sistente* e *dipendente*, e la dimensione fenomenologica con cui l'uomo si *apre* ed entra in *relazione* con gli altri. La prima caratteristica, quella dell' *ultima solitudo*, assicura all'essere umano la sua consistenza di essere se stesso e di autotranscendersi; mentre la caratteristica dell'*apertura* o *relatio transcendentalis* regola lo spessore socio-politico-religioso delle relazioni secondo la legge dell'amore gratuito e le istituzioni storico-giuridiche.

Le manifestazioni fenomenologiche dell'uomo, se prese in se stesse e avulse dal loro contesto fontale, risultano inadeguate e insufficienti ad esprimere la grandezza e la complessità del concetto di persona: esse non possono essere limitate al semplice o complesso rapporto "io"- "tu". Le manifestazioni personali e interpersonali acquistano tutta la loro importanza solo se rapportate alla principale relazione "io"- "tu"- "Dio", secondo la legge dell'amore espressa vissuta e raccomandata da Cristo, e teorizzata da Duns Scoto attraverso la mediazione dell'ideale di Francesco d'Assisi.

³⁴*Reportata parisiensa*, III, d. 7, q. 4., n. 3-4: «...(Deus) primo amat se... secundo diligit se in aliis (scilicet vult alios habere condiligentes)... tertio vult se diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore extrinseci; et quarto providit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere...».

³⁵Cf. *De primo principio*, cap. IV.

³⁶La spiritualità di Duns Scoto è estremamente semplificata attraverso l'applicazione del suo "settenario delle virtù", in cui fa consistere tutto l'impianto della perfezione umana sia verso Dio con le virtù teologali, e sia verso gli altri con le virtù cardinali.

Conclusione

12

A conclusione di questa breve esposizione sul concetto di persona aperto alla trascendenza in Duns Scoto, sembra opportuno indicare almeno alcuni risvolti 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 sposi il pensiero di Duns Scoto con la cultura contemporanea e del terzo millennio.