

LE RADICI CRISTICHE DEL CONCETTO DI PERSONA SECONDO DUNS SCOTO

Giovanni Lauriola ofm

Premessa

Il titolo del Convegno ("La persona in Duns Scoto, Mounier e De Chardin. Una sfida dal medioevo alla società complessa del III millennio", organizzato dalla Accademia d'Abruzzo - Sez. Giovanni il 25 Febbraio, con gli interventi di Attilio Danese e Bernardo Razzotti) è molto vasto e complesso, perché, oltre a sottendere tutta la storia dell'influsso del cristianesimo sulla cultura, anche se ristretto al concetto di "persona", prende in considerazione personalità lontane nel tempo e diverse per cultura. E la circostanza potrebbe apparire strana e stridente se l'attenzione venisse focalizzata sull'analogia esteriore degli Autori, se invece incentrata su un livello più intimo e interiore, allora è più facile scoprire le affinità essenziali esistenti tra loro, perché fondate meno su aspetti storici che teoretici. E su questo livello si pone tutta l'attualità del presente Convegno.

Il titolo della presente relazione risulterà più chiaro se inquadrato sul presupposto del rapporto più ampio di "fede-ragione", sempre ricorrente e incalzante nella storia della cultura di ogni tempo, perché insito nello statuto ontologico dell'uomo.

Importante, quindi, è cogliere l'esatta dialetticità dei due termini, per illuminare meglio l'influsso del mistero di Cristo sul concetto di "persona" secondo Duns Scoto. Da lui, infatti, prende avvio e consistenza la dottrina del Cristocentrismo assoluto e universale, e non soltanto funzionale, che costituisce non solo la vera perla del Cristianesimo ma anche il fiore all'occhiello della Scuola Francescana, di cui Duns Scoto ne è il rappresentante più qualificato.

Pertanto, all'accenno sul rapporto fede-ragione, segue l'analisi dell'influsso teologico trinitario e cristologico sul concetto di persona, e l'esposizione di Duns Scoto.

1. Rapporto "fede-ragione" fino a Duns Scoto

Il termine "fede" rimanda a quello di credere, ossia aderire con slancio vitale totale e assoluto a Cristo, dal momento che si parla di fede cristiana;

quello di "ragione" , invece, indica la realtà semplice e complessa dell'uomo in sé e per sé.

Da uno sguardo panoramico, si possono distinguere quattro forme di rapporto "fede-ragione". Nella prima (sec.V-IX), dagli inizi a Scoto Eriugena con l'intermezzo dell'autorità di Agostino, predomina la fede sulla ragione; nella seconda (sec. IX-XII), da Scoto Eriugena ad Anselmo d'Aosta, prevale più o meno un ottimismo, secondo cui la ragione può comprendere tutto, anche il campo della fede; nella terza (sec. XII-XIII), con l'ingresso del corpus aristotelicus, si registra una rivoluzione culturale di ampio respiro non solo in campo metodologico ma anche epistemologico, con la conseguente distinzione più chiara tra verità di ragione e verità di fede, tra verità naturali e verità rivelate; nella quarta (sec. XIII-XIV), infine, si assiste ai primi tentativi di sintesi tra i due ambiti di sapere, ad opera specialmente di Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto.

Nel confronto con l'epistemologia dello Stagirita, però, avviene nella cultura medievale una indebita ed equivoca identificazione tra "ragione", "ragione aristotelica" e "ragione pura o astratta", che al Dottor Sottile non poteva non apparire "sospetta" e antistorica, dal momento che il credente conosce ben quattro stati di "ragione": pura decaduta redenta e glorificata.

Con il nuovo senso aristotelico della ragione, che non accetta alcun condizionamento estrinseco e la considera in se stessa perfetta senza alcun riferimento alla trascendenza, la visione complessivamente teocratica della vita e del pensiero medievale entra in crisi. Si sviluppa quasi inconsciamente un uso bivalente del termine "ragione", in senso "storico" e in senso "astratto", dando origine alle differenti interpretazioni del rapporto fede-ragione, che a loro volta sono influenzati anche dalle scelte esistenziali degli Ordini Mendicanti dell'epoca, i Predicatori e i Minori, che hanno un modo diverso di considerare il mistero dell'Incarnazione.

Quale senso preferire?

E' difficile dare risposta: Quella francescana è per il Primato assoluto del Cristo; la risposta domenicana è per il Cristo funzionale. Onde sono diversi non solo il concetto di Dio, ma lo stesso concetto di uomo.

L'epistémè aristotelica permette a Tommaso d'Aquino di fondare il suo statuto epistemologico della filosofia e della teologia, rappresentabile con l'immagine del sapere a piramide: al cui vertice c'è la sapienza teologica, o ambito della fede, mentre lungo i lati discendenti tutte le altre discipline, subalterne 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 logicamente e naturalmente nel campo della fede, pur affermando la distinzione tra fede e ragione.

L'ultimo quarto del XIII sec. e il primo lustro del XIV sec. segna l'ingresso di Duns Scoto sulla scena culturale, caratterizzata da un ambiente 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, segnato decisamente dall'autonomia della ragione dalla fede e la puntualizzazione sulla necessità della rivelazione, attraverso l'unificazione scotiana delle due definizioni bibliche di Dio - Carità e Essere - e con il primato assoluto della gratuita benevolenza di Dio, Uno e Trino, nel sommo dono di Cristo, Mediatore Rivelatore e Immagine di Dio.

Duns Scoto prende posizione sul problema del rapporto fede-ragione, e constata l'esistenza di una profonda divergenza. Scrive: «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 della "ragione" umana: i filosofi sono per la sua perfezione intrinseca e totale, nel senso che può conoscere e raggiungere anche il fine ultimo; i teologi invece sono del parere che all'uomo è necessario la grazia, per conoscere e perseguire il fine della beatitudine eterna.

Il dissenso è profondo.

Entrano in causa due verità rivelate: colpa d'origine e necessità della grazia.

Di che natura è l'intervento di Duns Scoto?

Anche lui, come ogni autore medievale, entra nel dibattito più da teologo che da filosofo, proponendo per la prima volta nella storia la prospettiva cristocentrica, cioè presupponendo il Primato assoluto di Cristo o dell'Incarnazione e la conseguenza specifica dell'uomo come *imago Christi*.

Intorno all'origine dell'essere e della vita, comunque, Duns Scoto dimostra che né filosofi né teologi hanno risposte esaustive e definitive. Di conseguenza, o bisogna rassegnarsi allo smacco o sperare in qualcuno, superiore all'uomo, che riveli 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 per Duns Scoto realtà autonome e indipendenti, con la conseguenza che i così detti *preambula fidei* appartengono meno all'ambito della ragione che a quello della fede, rivoluzionando lo statuto ontologico ed epistemologico.

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 percorrono i tempi. Secondo le indicazioni storiografiche, l'uomo antico-classico non ha raggiunto il concetto moderno di persona, che invece nasce e si sviluppa nelle prime discussioni all'interno del cristianesimo.

Oggi, sembra, assistere a una curiosa involuzione: si dimenticano le origini del concetto di persona, e se ne predicano valore e dignità in se stessi come "assoluti", dimenticando che non si colgono frutti maturi da un albero senza radici. L'interesse di Duns Scoto, invece, è sempre rivolto alle radici del problema, a motivo della sua potente e penetrante speculazione o sottigliezza di pensiero. Proverbiale è la sua *subtilitas*, onde l'appellativo di *Doctor Subtilis*!

Sempre dalla storia, 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, in cui si afferma un solo Dio, con una sola Natura personata da tre Persone; e quello dell'Incarnazione, in cui si afferma che in Cristo sono presenti due Nature personate da una sola Persona, quella del Verbo. Nel contesto di due misteri opposti vive il concetto moderno di persona.

a) Influsso del mistero trinitario

Nel periodo della Scolastica sembra registrarsi uno strano fenomeno: quanto più il concetto di persona viene chiarito in filosofia, tanto più la teologia lo dimette dal suo ambito; nell'epoca contemporanea, invece, le scienze umane hanno affrontato autonomamente la questione, anche se i riferimenti al passato restano latenti. Il processo di affrancamento del concetto di persona dalla teologia si colloca in un processo storico-culturale di più vasta portata, attraverso cui filosofia e scienze passano da un pensiero "forte" o di sapore teologico a un pensiero "debole" di sapore esclusivamente razionale, che, pur secolarizzatosi, non può misconoscere le sue origini tecniche.

Storicamente, il primo influsso sul concetto di persona viene dal mistero trinitario nel secolo IV (con Nicea 313 e Costantinopoli 381). La preoccupazione teologica si concretizza su tre direttive concettuali fondamentali e interagenti tra loro: quella della "processione", della "relazione" e della "persona".

Con il concetto di "processione" si tenta di comprendere la generatio del Figlio e la spiratio dello Spirito Santo, e si conclude con la Trinità delle persone distinte e differenti, nell'unità di una sola natura.

Con il concetto di "relazione", invece, si mette in evidenza la diversità delle Persone nell'unità di Natura: il Padre è Padre in relazione al Figlio, il Figlio è Figlio in relazione al Padre, e lo Spirito Santo è in relazione al Padre e al Figlio. L'influsso del concetto di "relazione" su quello di persona si concretizza nell'unità dei soggetti e del loro agire: la "relazione è il costitutivo della persona divina". Nasce così il principio della pericoreasi o circuminsessio.

Al concetto della "persona", infine, si chiede di spiegare due misteri molto differenti tra loro, quello trinitario e quello cristologico. Compito arduo difficile e quasi impossibile!

b) Influsso del mistero cristologico

Specialmente il concilio di Calcedonia (481), preceduto da quello di Efeso (431), orienta e determina il senso e il valore del mistero cristologico con la precisazione terminologica di ipostasi come sussistenza e di prosopon come persona, e con l'introduzione della distinzione filosofica tra natura e persona. Il concetto di "persona" è 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 erano le definizioni di persona che i medievali avevano a disposizione: quella di Boezio - *rationalis naturae individua substantia* - e quella di Riccardo di S. Vittore - *incommunicabilis existentia intellectualis naturae* -. E Duns Scoto sceglie il concetto di "persona" dello scozzese Riccardo, perché lo giudica aperto anche verso il mistero.

Con il termine *existentia*, Duns Scoto si ricava un concetto di persona più ampio ed esteso, che può essere predicato anche a Dio e Cristo. 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, che comunque dev'essere presupposta come qualcosa di fede. L'*existentia*, pertanto, viene a indicare l'essere personale, costituito cioè da una "natura intellettuale" e dalla sua "incomunicabilità, che rende l'essere personale singolare irripetibile e un'eccezione.

Concetto che viene ricavato nella prospettiva cristocentrica dell'Incarnazione, che esprime il fatto storico di Cristo, vero Dio e vero Uomo. Se Cristo è vero Uomo, vuol dire che l'essere della natura umana e l'essere della persona umana sono distinguibili e separabili in sé. E Duns Scoto conclude dicendo che l'essere della natura umana - intelletto volontà e proprietà spirituali - pur non avendo termine in sé, ma "nella Persona del Verbo, è completa e perfetta nel suo essere.

Questa distinzione permette a Duns Scoto di introdurre nel concetto di persona un aspetto positivo e un aspetto 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, non è negativa nel senso comune, perché poggia e richiede sempre qualcosa di positivo. E' "negativo" solo nella forma, ma non nel contenuto che di per sé è sempre qualcosa di positivo.

Spontanea la domanda: nell'essere umano c'è distinzione reale e separazione reale tra "aspetto negativo" dell'essere persona o incomunicabilità e "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 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.

Duns Scoto riflettendo sul mistero dell'Incarnazione con il concetto riccardiano di "persona", precisa che 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 implica l'indipendenza nel sussistere in modo attuale e in modo attitudinale.

Tale caratteristica, pur espressa in termini negativi, ha un significato estremamente positivo. Per Duns Scoto, infatti, 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, la persona 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 realizza il massimo grado dell'essere stesso. Antropologicamente, tale perfezione si realizza nella coscienza di dipendere-da e di essere-aperto-a.

Questo concetto di persona viene dal Dottor Sottile presentato con due espressioni di non facile lettura: *ultima solitudo* che esprime la massima consistenza o perfezione dell'essere umano, e *relatio transcendentalis*, la massima apertura all'essere.

Caratteristiche che permettono di parlare di valore "assoluto" - relativo - della persona, perché in modo assoluto simpliciter si predica solo di Cristo.

3. Concetto di persona in Duns Scoto

L'orizzonte dell'essere, secondo Duns Scoto, è illimitato, spazia dal finito all'infinito, ed è in sintonia con lo stesso movimento sostanziale della natura spirituale umana, che, in quanto *intellectualis*, è idonea a *intus-legere*. Con tale capacità intuitiva, assicura all'uomo la possibilità di poter conoscere positivamente e l'essere finito e l'essere infinito, secondo il movimento inverso, cioè 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 "propria", incomunicabile, insostituibile e intangibile, cioè un io unico e irripetibile, e di essere in apertura o in comunione con gli altri.

A chi deve queste caratteristiche?

Non certamente al concetto stesso di uomo. Ma alla nota di «esistenza incomunicabile» che riceve nella sua origine di essere dipendente-da. L'uomo, perciò, diventa persona autentica 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 dipende e proviene come *imago*.

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 scrive che può essere di tre specie: attuale, attitudinale e potenziale, come vedremo fra poco .

Alla formazione del concetto di persona è sufficiente la realizzazione della negazione della dipendenza «attuale» e di quella «attitudinale», nel senso che 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 Creatore o Mediatore. Questa dipendenza-apertura verrà identificata anche con i termini di ultima solitudo e di relatio transcendentalis. La persona, quindi, si costituisce in funzione della sua origine, cioè di essere imago Christi. Quando l'uomo prende coscienza della sua origine ontologica, si costituisce pleno iure persona. 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 lo stesso Cristo, cui appartiene l'immagine, secondo l'inquietum agostiniano.

A prima vista potrebbe nascere il sospetto che il concetto di persona si costituisca negativamente. Duns Scoto si preoccupa al massimo di precisare che nessuna negazione ha valore se non poggia su qualcosa di positivo del quale viene negato qualcosa. Così, per es., 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 a poter dipendere, ma solo a quella di dipendere in atto o attualmente»; e nell'Ordinatio afferma: «Nessuna negazione è per sé incomunicabile, (cioè indivisibile o indipendente), se non per mezzo di una affermazione, cui principalmente ripugna l'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. La negazione nell'ente del non principiato 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, da cui consegue tale negazione»; e infine come principio personale esclama: «Non amiamo le negazioni» .

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 scotiana.

La definizione di persona riccardiana viene letta da Duns Scoto su due piani metafisici distinti e complementari: quello dell' ultima solitudo e quello della relatio transcendentalis.

a) - La persona come "ultima solitudo"

L'espressione *ultima solitudo* rappresenta la conclusione di un lungo cammino speculativo 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 sfiorare tali analisi, si indicano soltanto alcuni passaggi più significativi per il concetto di persona.

In base alla definizione riccardiana, 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 di genere specie e individuo, singularizzato in quanto singolare per l'*haecceitas*.

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 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 persona scopre la sua differenza qualitativa con gli altri enti, e si accorge di essere metafisicamente limitato, 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*, cioè l'essere libero da qualsiasi dipendenza reale o derivata dall'essere rispetto a un'altra persona. 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. Distingue tre gradi di dipendenza: *actualis*, *potentialis* et *aptitudinalis*. Così scrive nelle *Quaestiones quodlibetales*: «Alla personalità si richiede l'*ultima solitudo*, ossia la negazione da dipendenza attuale e attitudinale, mentre non include ripugnanza la possibilità a dipendere» .

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, espressa dalla particella "ex", che permette di stabilire un legame di dipendenza con la trascendenza. Il riconoscimento di tale dipendenza ontologica assicura all'uomo anche la possibilità di poter risalire alla sua origine, cioè alla sua imago Christi, con una dimostrazione razionale naturale e positiva, perché tra l'uomo e Cristo c'è qualcosa che li unisce, anche se solo come imago.

Il concetto scotista di ultima solitudo appartiene alla struttura ontologica della persona, che fa la differenza, e non ha niente a che vedere con la traduzione psicologica con "solitudine o abbandono", che insidia l'aspetto di ogni persona, come indice di povertà di personalità e solitudine insopportabile. Il termine scotista di solitudo invece è "qualcosa di cercato", "frutto di opzione volontaria", "risultato di un deliberato cammino esistenziale", "risposta a una chiamata", un sentirsi "donato", "voluto" e "amato" da Cristo.

Onde, il concetto di solitudo di Duns Scoto viene a coincidere con il profondo incontro di sé con se stesso nella profondità del proprio "io", dove si vive il mistero di sé e di ogni uomo con cui si comunica e si entra in relazione. Come a dire che il vero solitario è solidale e che la solitudine è solidarietà.

In questo modo la caratteristica dell'ultima solitudo è sempre solidarietà con un "tu", con un "noi". La struttura intima dell'uomo conosce, perciò, fasi di stratificazione: solo giungendo all'ultima fase o strato della propria archeologia esistenziale l'uomo si trova e si riconosce come se stesso, come momento ultimo di sé, come autoaffermazione, sentendosi e vedendosi allo stesso tempo come relazione, apertura, comunicazione, solidarietà.

Questo primo elemento metafisico del concetto di persona come ultima solitudo può paragonarsi a un ideale di "perfezione" sempre in fieri: quanto più riesce a eliminare dal suo ambito esistenziale ogni forma di dipendenza attuale e derivata tanto più diventa libero, ossia persona. Nelle Quaestiones quodlibetales scrive: «Qualsiasi natura creata è in potenza obbedenziale ["ex"] rispetto alla persona divina, che può, per conto suo, sostenere qualsiasi natura creata»; e ancora: «La potenza obbedenziale ["ex"] della creatura si riferisce all'onnipotenza del Creatore»; e nell'Ordinatio afferma: «La potenza obbedenziale ["ex"] nella creatura si riferisce alla causalità del primo efficiente, e non a un'altra potenzialità attiva» .

2) - La persona come "relatio transcendentalis"

Dal piano dell'ultima solitudo, Duns Scoto plana verso l'irresistibile fascino delle origini dell'Essere espressa dalla particella "ex", dando vita alla seconda e complementare caratteristica del concetto di persona come relatio transcendentalis. La spiegazione di questa tensione-apertura verso l'Essere viene da Duns Scoto offerta sia mediante il concetto di «dipendenza» che di «relazione». Quando la persona ha

consapevolezza del suo essere «limitato dall'ex-sisto» si accorge anche di essere in rapporto di dipendenza con qualcuno che a sua volta non sia limitato, bensì infinito.

Tale consapevolezza si trasforma in accettazione morale, ossia libera di sé per un cammino esistenziale e di speranza. L'aggancio ontologico del ex a Cristo 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». Il concetto di «apertura» verso Cristo ha il suo fondamento proprio nella possibilità dell'essere umano ad accettarsi come dipendente-da.

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 della partecipazione. Proprio perché ha il suo fondamento nella metafisica dell'essere, questa relazione viene detta 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.

Il concetto scotiano di *relatio transcendentalis* è trivalente, nel senso è riferito a Cristo con la relazione d'origine, agli uomini con la relazione di collateralità in quanto riferito e polarizzato a coloro che possiedono la stessa natura, e al cosmo con la relazione cosmica in quanto l'uomo è fine della creazione visibile come se tutti gli esseri lo reclamino e si legano a lui. E' aperta così via della relazione dell'uomo a Cristo, vero centro dell'universo come dice Paolo.

È 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 e autonomo. 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»

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 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. 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 volontà e 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-Noi. Esse perciò acquistano tutta la loro importanza e valenza solo se rapportate al fondamento metafisico del concetto di persona come ultima solitudo.

Conclusione

Al termine di questa breve presentazione, sembra poter identificare l'agostiniano "inquietum cor nostrum" con il concetto scotiano di persona. Difatti, la persona di Duns Scoto si presenta come una realtà che aspira a essere saziata, pur sapendo di non poter essere saziata completamente nello stato di homo viator. Situazione che colora di drammaticità l'esistenza umana: da un lato desidera e può saziarsi, e dall'altra si sente insoddisfatto in questo mondo. Per questo motivo, il Dottor Sottile tratta l'essere personale come una realtà in relazione trascendentale non solo verso l'Essere Infinito, ma anche verso le realtà finite in quanto esistenti. L'essere per l'altro, però, suppone sempre l'essere ad se o per se stesso. Ogni persona, secondo il concetto scotiano, ha la vocazione d'apertura verso l'altro nella misura in cui vive in se stessa la sua origine. Scrive Duns Scoto: è necessario "giungere a essere persona in se stessa" per poter essere solidale con gli altri. E continua: la persona "è destinata a sussistere di per se stessa" e solo a partire da questo essere sé può slanciarsi a essere per l'altro. L'essere "io", l'essere "tu", l'essere "noi" si intrecciano dialetticamente in un processo indefinito arricchente e configurante

In altre parole, l'uomo allo stesso tempo appartiene a se stesso, possedendo la propria individualità, singolarità e dignità, ed è un essere di mutua relazione: ha bisogno di scoprire la propria soggettività e approfondirla nell'aprirsi all'alterità. Appartenenza e riferimento sono, per Duns Scoto, due categorie esistenziali che presuppongono l'ultima solitudo e la relatio transcendentalis, che aprono a un sano personalismo cristiano in prospettiva cristocentrica.