

Provocazioni su "individuo e persona"

fra Sergio Parenti O.P.

Introduzione

Ciò che chiamiamo "persona", sia come senso (*Sinn*, nozione) che diamo alla parola, sia come significato (*Bedeutung*, referente) è indubbiamente un individuo dotato di autocoscienza, nei vari sensi e significati di questa parola. Uno capace di dire "io", per intenderci. Invece la parola "individuo" non sembra essere sufficiente ad esprimere tutto ciò: sembra avere un senso ed un significato più ampi.

Di "persona" non si parlava, nel modo da noi usato, prima del cristianesimo e dei suoi due messaggi fondamentali: Unità e Trinità di Dio e Incarnazione redentrice del Figlio (la seconda Persona della Trinità).

Tutto iniziò con la predicazione di Gesù, che i Vangeli ci riportano con le sue frasi ben note che possiamo riassumere nel modo seguente:

1: "Io e il Padre (quello che voi chiamate Dio e non conoscete, mentre io lo conosco) siamo una cosa sola"

2: "Io non sono il Padre".

Il punto (1) è coerente col contesto del credo ebraico, cristiano ed anche islamico, nonché col contesto dei risultati della razionalità umana e dei convincimenti di tutte le religioni monoteiste: Dio è uno solo. La sua semplicità assoluta impedisce di porre in Lui le distinzioni reali (cioè non dovute al modo con cui noi conosciamo) di esistenza e modalità di essa (essenza), di soggetto ed operazione, di sostanza e proprietà: Egli è il suo esistere e il suo agire..., la sua giustizia è una cosa sola con la sua misericordia; la pluralità di nomi con cui lo descriviamo dipende solo dal modo con cui lo conosciamo, partendo dalle perfezioni partecipate da Lui alle sue creature. Una metafora, piuttosto scadente, sarebbe che noi potessimo conoscere il sole non in se stesso e nemmeno dalla sua luce, ma solo attraverso la pluralità dei colori delle cose che illumina.

Il punto (2) è invece proprio del cristianesimo: Gesù non è il Padre, ma il Figlio: la Parola che era presso Dio, per mezzo della quale furono fatte tutte le cose. Gesù è mandato dal Padre, solo Gesù si è incarnato, è morto e resuscitato...

Come è possibile concepire una identità che sembra andare a monte dell'essere una cosa sola?

Pròsopon in greco, e *persona* in latino (dall'etrusco, non dal *per - sonare*, come si credeva, per via che le maschere teatrali da portare sul volto servivano anche da megafono) potevano esprimere uno sdoppiamento di volto e di personaggio di un solo attore, ed il tema del volto di Dio aveva fondamento biblico.

Ma nacquero subito difficoltà, perché qualcuno propose di intendere le Persone divine come ruoli che l'unico Dio impersonava: Padre in quanto creatore, Figlio in quanto si incarnava... così ad incarnarsi era, in fondo, lo stesso Padre...

Per sostenere la realtà non fittizia delle Persone, i greci ricorsero allora a *ypòstasis*. Questa parola significava in antico il sostegno, il residuo solido, il nocciolo di un discorso o di un problema: ciò che sta sotto. Era stata ripresa come termine filosofico dagli stoici. In latino si sarebbe potuto dire

substantia. Ma non era possibile, perché quella parola era già stata usata per tradurre il greco *ousia*.

Ciò che sta sotto è il sostegno. Oppure è il deposito solido che resta in fondo ad un recipiente... Ma ciò che sta sotto può essere pure la realtà per rapporto alle apparenze: anche oggi, in italiano, usiamo la stessa espressione. Anche noi parliamo nello stesso senso della sostanza o del nocciolo di una questione o di un certo discorso.

Pare che ad iniziare a dare un significato filosofico a questa parola sia stato uno stoico: Posidonio. Nato ad Apamea in Siria nella seconda metà del II secolo a. C., studiò ad Atene e fu discepolo di Panezio. Aprì una sua scuola a Rodi. Fu ambasciatore di Rodi a Roma nel 86, e la sua fama di filosofo fece sì che i nobili romani preferissero Rodi ad Atene per studiare. Cicerone frequentò le sue lezioni nel 78/77. Morì poco dopo il 51. Delle sue opere ci restano solo frammenti. Ario Didimo¹ ci riferisce quanto ci interessa: Posidonio affermò che la sostanza (*ousia*) e la materia (*yle*) dell'universo è priva di qualità e informe, in quanto per se stessa non ha né una propria figura determinata, né qualità, ma è sempre in una figura e in una qualità. La sostanza (*ypòstasis*, *ὑπόστασις*), che è realmente, differisce dalla materia solo logicamente.

H. Köster, al proposito del pensiero di Posidonio, trattando la voce *ὑπόστασις* nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento*², spiega: "*ὑπόστασις* e *οὐσία* sono due concetti chiaramente distinti. Mentre *οὐσία*, secondo il suo carattere proprio, è l'essere infinito (= materia primordiale) in quanto tale, la sua *ὑπόστασις* è l'essere entrato nell'esistenza; quindi *ὑπόστασις* è l'essere reale, manifestato nell'attualità dell'esistenza, come è presente nelle singole cose". Questa concezione rispecchia il materialismo degli stoici, e non ha nulla in comune con l'uso che fa Aristotele di queste parole.

Nelle *Categorie*, la cui dottrina pare anteriore ad Aristotele (lo ricorda Boezio introducendo la sua traduzione), *ousia* indica anzitutto questa o quella cosa che esiste, forse non tanto nel senso del participio "ciò che esiste", ma piuttosto nel senso di "questo essere"; secondariamente significa la caratterizzazione del suo esistere, che nelle proposizioni universali mettiamo al soggetto, mentre di essa predichiamo le proprietà, come quando diciamo che un uomo è un animale capace di ragionare.

Traducendo *ousia* con *substantia*, si aveva che le "sostanze prime" sono quest'uomo o questo cavallo, mentre uomo o cavallo sono "sostanze seconde", coincidendo in qualche modo con "essenze" (*essentia* sarebbe stata la traduzione letterale in latino di *οὐσία*) espresse dai generi e dalle specie.

I greci così potevano dire che il Padre ed il Figlio erano una Usia (un solo essere, un solo Dio, una sola Natura, un solo esistente), ed insieme erano due Ipostasi, evitando di usare la parola "volto", perché non si intendesse "personaggio". I latini provarono a tradurre ipostasi con *subsistentia*, ma era una traduzione che non ebbe successo, e così mantennero "persona".

S. Basilio, nella sua lettera (n. 38³) al fratello Gregorio di Nissa, aveva chiarito che il Padre ed il Figlio si distinguevano come Pietro si distingue da Andrea, Giacomo o Giovanni, all'interno di una stessa natura umana che non basta a determinare le "ipostasi". Ma resta vivo il problema: che cosa distingue, all'interno dell'unico Dio, le tre Persone? Perché un conto è ciò che identifica all'interno di una stessa natura gli individui della stessa specie, un conto è credere in un solo Dio in tre Persone uguali e distinte... Basilio si rifà al simbolo della fede di Nicea ed ammette la difficoltà della ragione.

1 ARIUS DIDYMUS Doxogr., *Physica fragmenta*, ed. H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin: Reimer, 1879, repr. DE GRUYTER, 1965, pp. 447-472 (fr. 1-40): fr. 20.

2 Vol. XIV, Paideia, Brescia 1984, coll.712-713.

3 Saint BASILE, *Lettres*, Tome I, texte établi et traduit par Yves COURTONNE, Les belles lettres, Paris 1957, pp. 81 ss.

La soluzione di Agostino

Agostino, nel suo celebre *De Trinitate*, aveva notato l'importanza del fatto che nomi come “padre” e “figlio” sono nomi relativi. Ma le relazioni sono accidenti, non sostanze. Comunque egli considerasse le categorie rese celebri da Aristotele⁴, nella spiegazione che dà usa un criterio diverso da quello aristotelico. Aristotele metteva in risalto il fatto che gli accidenti hanno nella loro definizione il soggetto proprio che non è del loro stesso genere, Agostino mette in risalto il fatto che gli accidenti sono mutevoli (Aristotele avrebbe obiettato che anche molte proprietà necessarie e quindi non mutevoli sono accidenti⁵).

Continua dunque Agostino:

“Ma in Dio nulla si presenta in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. Sempre non nel senso che il Padre non cessi di essere Padre dal momento della nascita del Figlio, o perché da questo momento il Figlio non cessa mai di essere Figlio, ma nel senso che il Figlio è nato da sempre e non ha mai cominciato ad essere Figlio. Perché se avesse cominciato in un certo tempo ad essere Figlio, ed un giorno cessasse di esserlo, questa sarebbe una denominazione accidentale. Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l'uno sarebbe chiamato Padre, l'altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio ed il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la sostanza. Né l'uno né l'altro si riferisce a se stesso, ma l'uno all'altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione e non sono di ordine accidentale, perché ciò che si chiama Padre e ciò che si chiama Figlio è eterno ed immutabile. Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole.”⁶

Tutto ciò che si predica in modo proprio di Dio riguarda la sua unica e semplicissima sostanza (ed anche questa parola va presa con le dovute distinzioni, perché Dio non è in un genere⁷), per cui possiamo dire di Dio che è buono e che è la bontà stessa che è poi il suo esistere..., solo i nomi legati alla relazione permettono di distinguere i termini di essa senza attribuire a Dio una qualche perfezione che allora dovrebbe non essere comune alle tre Persone. Possiamo così parlare di tre Persone senza parlare di tre dei. Ciascuna delle tre Persone non è una realtà meno grande della Trinità stessa⁸. Agostino è perfettamente consapevole che il discorso è insufficiente. Ma pare l'unico modo di esporre quanto è implicato dalle tante frasi della Scrittura senza contraddirle.

4 Cfr. *Confessioni*, IV, 16, 28-29.

5 Agostino sa che per i greci vi sono accidenti inseparabili e fa l'esempio del colore nero delle piume del corvo, che comunque sono corruttili (V, 4,5): una concezione assai diversa da quella aristotelica.

6 V, 5,6.

7 Cfr. VII, 5, 10.

8 Cfr. VIII, 1, 1 – 1, 2.

La definizione di Boezio

Nel *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, Severino Boezio ci offre la definizione di persona classica: *naturae rationalis individua substantia*.

L'analisi che compie, nei primi tre capitoli, del vocabolario greco e latino, è molto approfondita. Il fatto che intende opporsi a chi pone due persone in Cristo gli permette di andare oltre al problema della distinzione delle Persone all'interno della Trinità, che non era posta in discussione. Ma quello che mi sembra interessante è che questa definizione è applicabile anche agli uomini. Questo mi pare un indizio dell'influsso che la dottrina cristiana inizia ad avere sulla cultura in generale.

Anche il concetto di creazione è giunto alla filosofia dalla rivelazione biblica. Ma c'è una differenza: che Dio sia la causa efficiente dell'esistere, e non solo del divenire delle cose del nostro mondo, era qualcosa cui, con limiti e probabili errori, un filosofo anche pagano avrebbe potuto arrivare. Che invece ci sia una individuazione che va al di là dell'individuazione del singolo esistente, questo è del tutto incomprensibile e viene solo dalla rivelazione di Cristo. Che senso ha la parola "persona" detta di un uomo?

Diceva Tommaso d'Aquino:

“... nelle creature non può esserci distinzione dei soggetti in forza delle relazioni, ma è necessario che essa sia in forza dei principi dell'essenza, perché nelle creature le relazioni non sono sussistenti. Invece nella realtà divina le relazioni sono sussistenti e quindi, in quanto hanno opposizione vicendevole, possono distinguere i soggetti. E però non ne viene distinta l'essenza, perché le relazioni, in quanto tali, non si distinguono reciprocamente per il fatto di essere realmente una stessa cosa con l'essenza.”⁹

Ma questo significa che la definizione di Boezio, detta di un uomo, non aggiunge nulla a quanto poteva capire Aristotele quando, esemplificando una *substantia prima*, diceva: "quest'uomo", o a quanto poteva intendere Posidonio se avesse parlato di una "ipostasi umana".

Eppure oggi non potremmo più fare a meno di parlare di una "persona umana", sottolineando che essa è "qualcuno" e non "qualcosa". Se la Chiesa stessa insiste a parlare della persona umana e dei suoi diritti, sembra quasi che un linguaggio diverso, per parlare dei singoli, potrebbe portare a ridurne la dignità.

La Chiesa però insiste nel legare la persona alla natura umana, cosa decisamente rifiutata dalla cultura della modernità:

4. A torto, quindi, molti oggi pretendono che, per servire di regola alle azioni particolari, non si possa trovare né nella natura umana né nella legge rivelata altra norma assoluta e immutabile, se non quella che si esprime nella legge generale della carità e del rispetto della dignità umana. A prova di questa asserzione essi sostengono che nelle cosiddette norme della legge naturale o precetti della sacra Scrittura, non si deve vedere altro che determinate espressioni di una forma di cultura particolare in un certo momento della storia.

Ma, in realtà, la rivelazione divina e, nel suo proprio ordine, la sapienza filosofica, mettendo in rilievo esigenze autentiche della umanità, per ciò stesso manifestano necessariamente l'esistenza di leggi immutabili, inscritte negli elementi costitutivi della natura umana e che si

9 *Ad primum ergo dicendum quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes, et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsae non distinguuntur ab invicem secundum quod sunt realiter idem cum essentia. (Summa Theol., I, q. 39, a. 1, ad 1).*

manifestano identiche in tutti gli esseri, dotati di ragione¹⁰.

Credo che uno dei problemi, cui si allude in questo brano, nasca dal problema del criterio di individuazione (Boezio parlava di "*individua substantia*" oltre che di natura razionale).

I criteri di individuazione

Per Michel Villey¹¹, che cita in proposito anche Guido Fassò, i due tratti fondamentali del pensiero giuridico moderno sono la laicità e l'individualismo. La laicità riguarda l'indipendenza della ragione dalla Fede, e questo sarebbe il contributo di Tommaso d'Aquino (io aggiungerei anche di Alberto Magno), l'individualismo verrebbe dalla scuola francescana: Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Ockham. Essi sostennero che l'intelletto umano è capace di cogliere i singolari, contro coloro che limitavano agli universali la sua capacità. Ma nella realtà che cosa caratterizza i singoli individui?

La questione del principio di individuazione ha spaccato la teologia cattolica nella lotta tra la scuola tomista, più aristotelica, e quella francescana, i cui personaggi più di spicco sono San Bonaventura, Dottore della Chiesa e collega di San Tommaso, e successivamente il Beato Giovanni Duns Scoto (Guglielmo di Ockham ha influito moltissimo sulla cultura successiva, ma non ha riconoscimenti di autorevolezza da parte del Magistero). Bonaventura sarebbe più incline alla posizione di Tommaso, ma vede con sospetto la nozione aristotelica di "sostanza", e cerca nella "relazione" la caratterizzazione della persona umana¹².

Mi pare evidente che la questione del principio (o criterio) dell'individuazione abbia molta importanza, se deve servire a sottolineare la dignità della persona. Tuttavia la causa della disputa mi sembra indipendente dalla questione della teologia trinitaria, perché era stata preceduta da analoghe questioni nella scolastica islamica ed ebraica. Non possiamo dilungarci qui¹³ su tutti gli aspetti della questione. Dice Colette Sirat : "Nella teologia giudaica, come in quella musulmana e cristiana, l'aristotelismo ha esacerbato il conflitto tra la filosofia e la rivelazione - un conflitto che, alla fine del Medioevo, sfocerà nella separazione tra la ragione e la fede"¹⁴. Dice Goffredo Quadri¹⁵ che Avicenna, il cui *Fons vitae* era ben conosciuto nella Parigi di Tommaso e Bonaventura, "imprime quella direzione che sarà seguita da S. Bonaventura e Duns Scoto, ... appartiene ai giganti del pensiero umano. E' il teorico della materia spirituale, il teorico del volontarismo contrapposto all'intellettualismo e alla necessità, il teorico del principio d'individuazione riportato alla forma anziché alla materia."¹⁶.

Vediamo la posizione di Bonaventura: egli tenne a Parigi, nell'inverno 1273 (quando Tommaso era da poco ritornato in Italia) delle conferenze sui giorni della Creazione: *In hexaëmeron collationes*¹⁷. Nella *collatio* VI (traduzione e sottolineature mie) egli denuncia gli errori di Aristotele, che dovrebbe venir rinchiuso nel pozzo dell'abisso di cui si parla in Apocalisse, al cap. 9.

10 SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE Dichiarazione *Persona Humana* circa alcune questioni di etica sessuale, 29 dicembre 1975: *Acta Apostolicae Sedis* 68 (1976).

11 *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Quadrige/PUF, 2009 (ennesima edizione di testi dell'Autore, curata da discepoli e ammiratori dopo la sua morte nel 1988), p. 183.

12 J. A. MERINO, *Storia della filosofia francescana*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1993, pagg. 100-103.

13 Rimando al mio studio: *Analogia e causalità. Testi di S. Tommaso a proposito dei nomi di Dio*, in A. STRUMIA (a cura di), *I fondamenti logici e ontologici della scienza - Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006, pagg. 110-167.

14 SIRAT C., *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1990 (trad. italiana, originale Paris 1985), pag. 185.

15 Cfr. AAVV, *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Vol. IV, Milano 1954, pp.1120-1132.

16 *Ibidem*, p.1121.

17 *Opera omnia*, Tomus V, Quaracchi 1891, pp. 327 ss. Per i dati storici cfr. *ibidem*, Prolegomena, XXXVIIb - XXXVII.

2 Tuttavia Dio *separò la luce dalle tenebre*, di modo che, come si è detto per gli angeli¹⁸, lo si intenda allo stesso modo per i filosofi. Ma da dove viene che alcuni di loro abbiano seguito le tenebre? Dal fatto che, pur avendo visto tutta la causa prima, principio di tutte le cose e di tutte fine, si sono diversificati in ciò che sta in mezzo. Infatti alcuni hanno negato che nella stessa [causa prima] vi fossero gli esemplari delle cose; ed il principale di costoro pare esser stato Aristotele, che sia all'inizio della Metafisica, sia alla fine ed in molti altri luoghi se la prende con le idee di Platone. E per questo dice che Dio conosce soltanto se stesso e non ha bisogno di conoscere alcuna altra cosa, e che muove come desiderato e amato. E da ciò [gli aristotelici] sostengono che non conosce nulla o almeno nessun singolare [particolare]. Per questo Aristotele rigetta quelle idee [platoniche] anche nelle Etiche, dove dice che il sommo bene non può essere un'idea. Ma i suoi argomenti non valgono nulla ed un commentatore¹⁹ le confuta.

3 Da questo errore deriva un altro errore, cioè che Dio non avrebbe né prescienza né provvidenza, per il fatto che non ha in sé le nozioni [*rationes*] delle cose, con le quali conoscerle. Dicono anche²⁰ che non vi è alcuna verità per il futuro se non la verità delle cose necessarie; e che la verità delle cose contingenti non è verità. E da ciò deriva che tutto viene fatto o dal caso o da necessità fatale. E poiché non è possibile che vengano fatte dal caso, per questo gli Arabi inducono una necessità fatale, cioè [sostengono] che quelle sostanze che muovono il mondo²¹ sono le cause necessarie di tutte le cose. E da questo deriva una verità nascosta, a proposito della disposizione delle vicende mondane quanto a pene o premio [*gloria*]. Se infatti quelle sostanze muovono senza commettere errore, non si pone nulla quanto all'inferno e nemmeno all'esserci del diavolo. Nemmeno Aristotele parlò mai del diavolo e nemmeno di una beatitudine dopo questa vita, come si può vedere. Questo dunque è il triplice errore, cioè l'aver celato l'esemplarità, la provvidenza divina e la disposizione del mondo [a premio o castigo].

4 E da queste cose segue una triplice cecità o caligine. E cioè [la prima] a riguardo dell'eternità del mondo, come pare affermare Aristotele secondo tutti i Dottori greci, come Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno, il Damasceno, Basilio, e, tra tutti gli Arabi, i commentatori, che dicono che Aristotele ha detto ciò, e del resto così sembrano suonare le sue parole. Tu non troverai mai che lui dica che il mondo ebbe un principio o un inizio; anzi, rimprovera Platone, che pare essere il solo ad aver sostenuto che il tempo ebbe un inizio. E ciò ripugna alla luce della verità.

Da questo l'altra cecità, a proposito dell'unità dell'intelletto. Poiché se si pone che il mondo è eterno, necessariamente ne deriva una di queste: o che le anime sono infinite, poiché gli uomini sarebbero stati infiniti; o che l'anima è corruttibile; o che vi è trasmigrazione [dell'anima] da corpo a corpo; o che l'intelletto è unico per tutti, errore che viene attribuito ad Aristotele secondo il Commentatore [Averroè].

E da queste due [ultime] segue che dopo questa vita non vi è né felicità né pena.

5 Costoro dunque caddero in errori e non furono separati dalle tenebre: e questi sono gli errori peggiori. Né sono ancora stati chiusi con la chiave del pozzo dell'abisso. Queste sono le tenebre dell'Egitto: infatti anche se si vedeva in essi una grande luce per le scienze precedenti, tutto viene

18 Cfr. *De civitate Dei*, XI, 19: si propone di intendere tale frase come indicante la separazione degli angeli buoni dai cattivi. Cfr. *Collatio* 1, n. 17.

19 Non Averroè, ma forse Eustrazio vescovo di Nicea, di cui non possediamo il commento.

20 Qui si allude ad Averroè e forse Avicenna, e comunque agli aristotelici.

21 Cioè i corpi celesti: le sfere dell'universo tolemaico, o le "intelligenze" a questi associate..

spento dagli errori sopradetti. Ed altri²², vedendo che Aristotele in altre cose fu tanto grande e così disse la verità, non riescono a credere che anche in queste cose non abbia detto il vero.

Nella conferenza successiva egli scusò in qualche modo Aristotele, perché non aveva l'aiuto della fede. Implicitamente, però, attribuiva ancora maggior colpa agli aristotelici credenti, soprattutto a Tommaso stesso.

Ho cercato di sottolineare i punti che riguardano il problema della individuazione. Ciò che sta a cuore a Bonaventura mi sembrano soprattutto due punti:

- Dio conosce, provvede e governa le singole cose ed i singoli uomini;
- Dio premia e castiga: il creato è contingente e Dio conosce e governa le cose contingenti.

Anche Tommaso sosteneva le stesse tesi (riteneva che necessario e contingente fossero termini relativi alle cause create prossime, e Dio, se opera *ad extra*, creando, opera per libera volontà, ma è al di là della distinzione di necessario e contingente²³). Egli era anche in grado di ricondurre queste tesi alla scienza (allora la filosofia era considerata la parte più nobile della scienza!) che trovava esposta negli scritti aristotelici e che veniva insegnata (nonostante le proibizioni ecclesiastiche) alla Scuola delle Arti di Parigi. Aristotele veniva frainteso, e Tommaso lavorava in quegli anni ai commenti agli scritti dello Stagirita, sia per difendere la verità razionale, sia per difendere la teologia dall'insidia del contrasto fede - ragione. Ma i suoi commenti non erano conosciuti.

La scienza si occupa di verità universali, cercando di capire le proprietà delle cose che studia, che vede in connessione necessaria con le cause di esse che ne spiegano il perché. L'intelletto sembra riguardare solo oggetti universali. Una comprensione frettolosa di Aristotele porta a dire che Dio sarebbe la Causa prima universale, e la sua vita sarebbe pura attività intellettuale: dunque ignorerebbe le contingenze degli individui.

Il Vescovo di Parigi Stefano Tempier già nel 1270²⁴ (Tommaso era a Parigi allora) aveva condannato proposizioni quali:

- *Quod Deus non cognoscit singularia*
(che Dio non conosce i singoli)
- *Quod Deus non cognoscit alia a se*

22 Come Alberto Magno o Tommaso d'Aquino.

23 "Infatti la volontà divina va intesa come esistente al di fuori dell'ordine degli enti, come una causa che infonde tutto l'ente e tutte le sue differenze. Ora, il possibile e il necessario sono differenze dell'ente, e quindi la necessità e la contingenza, nelle cose, e la distinzione di entrambe secondo la nozione delle cause prossime, sono originate dalla volontà stessa di Dio: infatti per quegli effetti che ha voluto che fossero necessari ha disposto delle cause necessarie; per quegli effetti invece che ha voluto che fossero contingenti, ha ordinato delle cause che agiscono in modo contingente, cioè tali da poter venir meno. Ed è secondo la condizione di queste cause che gli effetti si dicono o necessari o contingenti, benché tutti dipendano dalla volontà divina come dalla causa prima, che trascende l'ordine della necessità e della contingenza." (*Nam voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae.*) : Tommaso d'AQUINO, *In Arist. Perì hermeneias*, lib. I, lect. 14, n. 22.

24 Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra gentiles*, a cura di C. PERA, P. MARC, P. CARMELLO, 3 voll., Marietti, Torino 1961, vol. III, pagg. 492-504. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.

(che Dio non conosce le cose altre da sé)

- *Quod humani actus non reguntur providentia Dei*

(che gli atti umani non sottostanno alla provvidenza di Dio)

Queste ed altre condanne verranno ribadite nel 1277.

Ma già il suo predecessore Guglielmo d'Auvergne (maestro di teologia e poi Vescovo dal 1228 alla morte nel 1249) aveva denunciato questi errori dell'aristotelismo, conosciuto tramite Avicenna²⁵.

Non possiamo stare qui a discutere la dottrina aristotelica. Egli comunque poneva il principio di individuazione (per le cose generabili e corruttibili di questo mondo, ragion per cui si poneva anche il problema dell'uomo) dalla parte della materia. Un paragone zoppicante, ma facile da capire, è quello della moneta e del conio: le monete sono distinte perché un pezzo di metallo è distinto dall'altro pezzo, non per il conio. La forma (e l'anima umana è forma, come dice anche Tommaso) dovrebbe però essere unica per tutti... (Tommaso insisterà che l'anima umana è anche *hoc aliquid*, ma non verrà capito²⁶).

La reazione, non solo da parte francescana, sarà di porre il principio di individuazione dalla parte della forma (la *haecceitas* di Scoto). In questo modo la persona umana, indubbiamente, emerge meglio nella sua nobiltà (nobile: degno di essere conosciuto), anche se questo va a scapito della comprensione razionale, in quanto è in fondo una esigenza di fede. Anche oggi i teologi cercano di sostenere che la ragione ha bisogno della fede per capire: credo che Tommaso direbbe: *per accidens* sì, così come, se non riesco a risolvere un problema, ho bisogno di chi mi suggerisca il risultato esatto; ma *per se* no: tale conoscenza non sarebbe propriamente razionale, ma suggerita. Su questi discorsi i teologi possono dibattere a lungo, ed è meglio soprassedere per non uscire dall'argomento.

La proposta della filosofia post-cartesiana

I grandi del pensiero creano schiere di epigoni, così come i figli di chi ha saputo creare un impero industriale pretendono di essere grandi in quanto eredi di un bene che, però, loro non sarebbero stati in grado di costruire. Forse il motivo è che l'eccellere è di pochi, mentre la voglia di primeggiare è di tutti.

Qualcosa di simile avviene per le mode culturali: tutti cercano di imitare quello che ha permesso ad alcuni di distinguersi.

Aristotelici, averroisti, antiaristotelici... gli scolastici avevano avviato uno stile di ricerca filosofica e teologica che univa un aspetto di rigore logico ad uno stile oratorio arido. L'umanesimo insorse contro il linguaggio pagano che si era introdotto nel senato di Cristo. Gli apostoli non conoscevano quel linguaggio, e nemmeno i grandi Padri della Chiesa²⁷. Faceva eccezione in qualche modo Platone, i cui dialoghi rivolti al grande pubblico affascinavano comunque, e che S. Agostino aveva in qualche modo reso accettabile ai cristiani: lo si può leggere anche tra le righe del discorso di S. Bonaventura che abbiamo riportato sopra.

25 Cfr. R. De VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*, Vrin, Paris 1934, reprise, pag.37.

26 Chi volesse approfondire può vedere il mio e-book *Meditazioni sulla vita*, liberamente scaricabile dal sito <http://digilander.libero.it/fsparenti>.

27 Cfr. *Encomium S. ti Thomae*, in VALLA L., *Scritti filosofici e religiosi*, trad. G. RADETTI, Firenze 1963, pagg.463-467.

Introducendo il suo volume su *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*²⁸, Frances Yates ci ricorda una osservazione del P. Festugière, domenicano, celebre per aver curato l'edizione del *Corpus* dell'ermetismo dei primi secoli della nostra era. Dopo un periodo in cui si è esaltata la razionalità, la gente, non avendo trovato risposte ai problemi della vita, si volge a cercare una risposta fuori del campo della razionalità, volgendosi all'intuizione, al misticismo ed alla magia²⁹. Questo avvenne dopo i grandi filosofi greci, avvenne dopo l'esplosione della razionalità scolastica con l'umanesimo, sta avvenendo ai giorni nostri, dopo il periodo della razionalità scienziata.

La rivoluzione scientifica di Galileo integra questo quadro. La filosofia non verrà più considerata una scienza, e diventerà parte delle discipline umanistiche, insegnata nelle Facoltà di lettere e filosofia: da scienza, la filosofia diventa un genere letterario, e come tale, anche oggi, viene per lo più considerata.

Mi sembra che ci siano almeno due fattori che portano la filosofia, dopo la rivoluzione scientifica, a chiudersi nell'autocoscienza. Uno mi sembra che sia il distinguersi dalle scienze matematiche, fisiche e naturali, che si occupano in qualche modo di ciò che è osservabile; l'altro il problema di poter superare il relativismo scettico: l'incapacità dei filosofi di trovare un accordo nelle soluzioni alle loro questioni. Entrambe le soluzioni sono in qualche modo reperibili in S. Agostino, anche se egli resta realista (come realisti erano gli stoici: quel realismo che Sesto Empirico³⁰ accusava di "dogmatismo": il "sonno dogmatico" da cui Hume risvegliò Kant³¹, facendogli imboccare la strada del criticismo).

Circa il tema di rientrare in se stessi, esso è noto: "*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum.*" (*De vera religione*, 39,72).

Ma c'è di più. In S. Agostino, che era passato per il manicheismo prima di approdare allo scetticismo, noi possiamo rilevare come la diffidenza verso i sensi, che giustifica un certo scetticismo, resti in fondo coerente. Per i manichei, infatti, ciò che è corporeo è male. Dunque è coerente dubitare dei sensi, che conoscono mediante una trasformazione degli organi corporei.

Nel "*Contra Academicos*" Agostino supera lo scetticismo, mantenendo però una certa qual diffidenza verso quella che noi chiameremmo "osservazione", e cercando una verità che non abbia bisogno dell'esperienza sensibile per venire riconosciuta. La sua posizione³², un po' platonica, può essere riassunta così:

- non posso dire che questa cosa sia come la osservo, ma resta vero che io la osservo così (non so se il bastone sia veramente dritto, ma certamente lo vedo dritto...)

-non posso dire "questo è vero", ma è certamente vero che "o è vero o non è vero" (non so se il mondo abbia avuto un inizio, ma certamente o l'ha avuto o non l'ha avuto)

- anche se non possedessi verità certe, so senza dubbio che le sto cercando (in latino "*cogitare*": la fede, per Agostino e per Tommaso, è un assenso, accompagnato dalla *cogitatio* che non produce l'assenso, ma lo accompagna): almeno questo è certamente vero.

Questi elementi sono ampiamente riscontrabili nelle tendenze della filosofia moderna. In particolare nel far terminare la conoscenza a "ciò che appare" ("fenomeno"), nel "*cogito*" di Cartesio, nella distinzione tra enunciati tautologici (veri a priori e non falsificabili dall'esperienza) ed enunciati fattuali, caratteristica

28 Trad it. Laterza, Bari 1981.

29 *Ibidem*, pag. 16.

30 Cfr. *Pyrrhonianarum hypotyposeon sive institutionum*, Lib. I, cap. I.

31 *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che potrà presentarsi come scienza*, Prefazione.

32 *Contra Academicos*, III, cc.X-XIII.

del neopositivismo logico.

A mio parere, Galileo ha liberato la fisica dalle ingerenze dei teologi, perché una fisica matematica difficilmente interessa l'Inquisizione. Questo ha offerto una grande occasione di sviluppo. Il "caso Galileo" è stato enfatizzato per motivi ideologici, ma non rappresenta un vero problema di "scienza e fede" come quelli che aveva incontrato la *Fisica* aristotelica. San Roberto Bellarmino, Dottore della Chiesa, avrebbe mai suggerito a qualcuno di insegnare come ipotesi una eresia? Però, sempre a mio parere, riducendo la fisica a fisica matematica e basta, si è buttata via l'acqua sporca col bambino.

Quale personalismo?

Nella cultura che nasce dopo la rivoluzione scientifica e l'esclusione della filosofia dalle scienze, l'unico criterio per definire la persona va cercato nell'autocoscienza, nel *cogito*.

La "sostanza" viene esclusa, come appartenente ad un vecchio linguaggio ormai superato. Resta o il soggetto dell'autocoscienza o l'atto della autocoscienza.

Ma come potremo concepire un "io" e un suo atto?

Sullo schermo di ciò che ci appare ci sono contenuti concettuali (se ammettiamo anche oggetti dell'intelletto distinti dagli oggetti dei sensi) o fasci di sensazioni. Siamo noi ad interpretare certe macchie di colore che appaiono sullo schermo del cinematografo come questo o quel personaggio. E nessuno agisce, sullo schermo: siamo noi ad interpretare la successione delle macchie come l'azione di un personaggio che, ad esempio, uccide l'altro. In realtà, nessuno uccide, e nemmeno nessuno esiste, nel mondo di ciò che appare.

L'unico agire è il divenire inteso come successione di fenomeni diversi. Ogni fenomeno, in sé, è quello che è. Si tratta di un mondo statico come un quadro o una successione di quadri statici. Anche a livello di nozioni: da sempre si sapeva che le nozioni, anche per chi ammette una realtà dinamica, sono statiche. Potremmo dire: *rationes rerum mutabilium immutabiles sunt*³³.

Tale staticità è propria delle nozioni, dei significati (i *lectà* degli stoici³⁴), ai quali terminerebbe il nostro conoscere.

Davanti alla riduzione di tutto ad apparenza, l'unica difesa da un totale relativismo diventa la legalità delle condizioni di possibilità dell'apparire di qualcosa (in fondo, l'apparire resta l'unica cosa ammessa da tutti). Invece dell'io empirico abbiamo allora l'io trascendentale, legato al pensare

33 Tommaso d'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. V, lect. 12, n. 14: "rationes etiam mutabilium sunt immutabiles". Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 1; q. 85, a. 1.

34 Gli stoici ammettevano una realtà immateriale: quello che noi oggi chiameremmo significato, o contenuto concettuale. Gli stoici lo chiamavano "*lectòn*", cioè "ciò che viene detto"; i latini traducevano con "*dicibile*": ciò che si ha in mente di dire e che si comunica parlando. In effetti, se parlo in greco, il greco sente le parole e capisce il significato, mentre il barbaro, pur sentendo le stesse parole, non capisce il significato. Gli stoici vedono nel "*lectòn*", cioè in "ciò che viene detto" o "significato", un "rappresentato" di quelle "rappresentazioni" (di origine sensoriale) a volte comprensive della propria verità, per cui la ragione arriva a dare l'assenso. Cfr. M. POHLENZ, *La Stoa*, tr. It. La Nuova Italia, Firenze 1967, I, pp. 97 - 117. "Ogni significato deve essere detto (*lèghesthai*); è da questo che trae il suo nome (*lectòn*). ... Ma «dire», come affermano gli stessi stoici, è pronunciare un'espressione semantica relativa all'oggetto pensato ...": SESTO EMPIRICO, *Adv. Log.* II, 80; in ISNARDI PARENTE M., *Stoici antichi*, 2 voll., UTET, Torino 1989, vol. II, p. 738. Il significato dunque, non è l'oggetto vero e proprio, esterno al pensiero e corporeo: "le cose che sono dette (*tà legòmena*) e i significati (*tà lectà*) sono i pensieri (*tà noémata*), come ritenevano anche gli stoici": SIMPLICIO, *In Arist. Categ.*: *Ibidem*, p. 738.

non come un soggetto reale (sostanza o ipostasi), ma come una necessità logica, come condizione di possibilità dell'apparire di qualcosa, condizione per cui lo schermo può funzionare. Lo stesso vale per la sostanza, per l'agire e così via.

Può bastare l'"io" per definire una persona? Nel caso della Trinità pare di no, perché Gesù, alla domanda di Filippo: "Mostraci il Padre", risponde: "Da tanto tempo sono con voi e tu non **mi** hai conosciuto, Filippo?"³⁵. Se l'io, il soggetto, empirico o trascendentale che sia, definisse le Persone per contrapposizione ad un "tu", Gesù avrebbe dovuto dire "Da tanto tempo sono con voi e tu non **lo** hai conosciuto, Filippo?". Salvo sostenere che Figlio e Padre sono una persona sola.

Può bastare l'autocoscienza, azione reale di qualcuno o trascendentale che sia, a definire la Persona divina? Se ammettiamo che Gesù è vero uomo e vero Dio, dobbiamo ammettere anche in lui due autocoscienze, dunque due persone, una umana e una divina.

Se diventa difficile pensare ad una individuazione che vada al di là del soggetto, solo logico o anche reale, il soggetto reale, da un punto di vista aristotelico, tornerebbe a coincidere con la sostanza individua capace di autocoscienza, cioè razionale. Perché dal punto di vista aristotelico l'autocoscienza non mi rende solo capace di sapere che sto conoscendo, ma mi permette pure di distinguere le proprietà che ciò che conosco possiede in quanto è conosciuto (ad esempio l'astrattezza o universalità) dalle proprietà che ciò che conosco possiede in se stesso. Dal punto di vista aristotelico posso parlare sia del soggetto reale sia del soggetto come proprietà logica del mio conoscere. La filosofia moderna si contrappone solo perché nega la parte reale, dicendo in pratica che la metafisica è solo logica: si contrappone come una sorta di riduzionismo logico rispetto a ciò che conosco.

Anche la relazione diventa difficile da usare, per distinguere le persone.

Dal punto di vista logico formale, una relazione R è un predicato poliadico, cioè che si riferisce ad almeno due soggetti, come: xRy .

Da questo punto di vista non sono distinguibili le categorie antiche. Consideriamo ad esempio: "Giorgio solleva Giovanni" (azione), "Giorgio è spinto da Giovanni" (*passio*), "Giorgio è più alto di Giovanni" (relazione fondata sulla quantità). Tutti e tre gli esempi possono essere resi con la formula xRy , che prescinde da qualsiasi significato, senza distinzione delle tre diverse categorie antiche.

Invece tutto il discorso di Agostino presupponeva la distinzione della relazione dalle altre categorie (l'agire è comune alle persone della Trinità). Il nome relativo si può fondare su una quantità o su una azione, ma vuol significare solo la relazione *ad aliquid*, e nulla più.

Inoltre c'è il problema, partendo dall'"io penso", di introdurre una alterità. Data la staticità delle nozioni, l'unico modo è ricorrere alla negazione, come fecero gli idealisti. In realtà un nome negativo è un nome infinito: si può predicare dell'ente e del non ente³⁶, sia che tale nome infinito sia "non uomo", sia che sia "non io". Avremmo così solo l'identificazione dell'io, e nessuna identificazione di un altro.

E qui sta il problema della filosofia moderna, a mio parere. Non riesce a porre, in un discorso che possa essere coerente con le premesse, una alterità distinta dall'io: equivarrebbe a negare che è inattuabile una cosa in sé, e che la cosa in se non sia attuabile è in qualche modo come un postulato irrinunciabile per essa.

Un altro problema si pone per quella parte di filosofia moderna che cerca i trascendentali nel senso

35 Gv 14, 9.

36 Cfr. ARISTOTELE, *Perì hermeneias*, lib. I, 16 a 30-32.

dato da Kant: come tali, si tratta di forme a priori che vengono date dal conoscente all'oggetto, condizioni di possibilità dell'apparire di tutto ciò che appare. Si tratta di forme universali. L'io trascendentale è qualcosa di universale, nel senso che non è l'io di Tizio o di Caio. Nell'intento kantiano, queste forme garantiscono una oggettività, una legalità valida per tutti, in modo da evitare lo scetticismo di David Hume. Non permettono dunque di cogliere l'individuo, la persona. Non a caso il personalismo nasce anche in reazione all'uomo generico del marxismo, che spersonalizza l'individuo in una individualità generica.

Il punto di vista fenomenologico

Edith Stein ha raccontato l'anelito ad una filosofia insieme moderna e realista che caratterizzò l'entusiasmo suo e di molti altri quando Husserl avviò il metodo fenomenologico. Ed ha raccontato anche la delusione che provarono alla svolta idealistica del maestro³⁷. L'influsso di Max Scheler ed il metodo fenomenologico la portano ad un tentativo di riscoperta in senso realistico della persona, che possiamo trovare nel suo studio *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, studio che avrebbe dovuto darle l'abilitazione all'insegnamento a Friburgo. Analoga è la linea percorsa da Karol Wojtyła nel suo *Persona e atto*.

Come ha notato Francesco Alfieri³⁸, il principio di individuazione della persona, nello studio della Stein, ha più affinità con la posizione di Giovanni Duns Scoto: l'individuazione viene dalla parte della forma.

Personalmente mi sembra che ci sia una affinità, in questo tentativo di passare da un contenuto di coscienza all'essere reale, con il problema delle prove "ontologiche" dell'esistenza di Dio. Finché non si recupererà la concezione del conoscere come assimilazione, e non si supererà una semantica meramente porfiriana, in cui ciò che è conosciuto è segno delle cose³⁹, il realismo potrà essere invocato come istanza desiderata, ma non troverà un posto coerente nella teoria.

Il principio di individuazione

Nel medioevo il problema chiave della definizione di "persona" si collegava col problema del principio di individuazione e col problema se l'intelletto conosca i singolari. Non possiamo entrare nei dettagli di tutti i fattori che entravano in gioco nel dibattito, ma possiamo mettere alcuni punti fermi.

Per Tommaso d'Aquino e per Giovanni Duns Scoto l'anima separata, cioè dopo la morte, non è, propriamente parlando, "persona", anche se ha una qualche conoscenza intellettuale ed una autocoscienza.

Per Tommaso l'anima è l'unica forma sostanziale dell'uomo, e da essa dipende anche la corporeità.

37 La traduzione italiana di A. ALES BELLO del suo opuscolo *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino - Tentativo di confronto* apparve in *Memorie domenicane*, Pistoia, nuova serie n. 7/1976, pagg. 277-303. Poi è stata ripresa nella raccolta *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Assisi 1999 (3a ed.).

38 *The intangible "singularity" of the human being observed through the "spiritual perception of the Fülhen"*, in *AGATHOS: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 1/2011, Jassi (Romania), reperibile in internet.

39 Cfr. S. PARENTI, *Il problema della quantificazione*, in A. STRUMIA (a cura di) *Il problema dei fondamenti - Da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007, pagg. 51-70.

Per Scotto la corporeità dipende da una propria forma sostanziale. In altre parole: se il corpo di Cristo non fosse unito ipostaticamente al Verbo divino, il cadavere di Cristo, nella tomba, per Tommaso non sarebbe il corpo di Cristo, mentre per Scotto lo sarebbe ancora.

Il vantaggio di Scotto (e del dualismo platonico e agostiniano) è che non ha problemi a parlare di immortalità dell'anima, mentre la posizione di Tommaso sembrò a molti, anche tomisti⁴⁰, incapace di sostenere la sopravvivenza dell'anima.

Inoltre per Scotto un intelletto ha l'intuizione dell'esistente nella sua singolarità, mentre per Tommaso l'intelletto umano necessita della consapevolezza del dato sensibile per poter cogliere l'individuale.

Per capire meglio la differenza tra Scotto e Tommaso è importante ricordare quanto Tommaso ha scritto nel *De ente et essentia*: non esiste una natura comune, astratta dagli individui. Il genere e la specie significano l'individuo, ma non riescono ad esplicitare la sua individualità, salvo ricorrere alla consapevolezza del dato sensibile (*reflexio ad phantasmata*). Il genere significa tutto ciò che significa la specie, ma lascia implicito quanto la fa differire da altre specie dello stesso genere. Analogo discorso vale per la specie, ed anche per il genere, nei confronti del singolo esistente. La natura in quanto comune è un oggetto logico: come tali, genere e differenza specifica sono parti di una nozione, e la parte integrante non può essere predicata del tutto.

Scotto parte dal presupposto della differenza reale (e non solo dovuta al modo nostro di conoscere, astrattivo, che va dal generico verso lo specifico e l'individuale) delle forme. C'è una natura corporea comune ai corpi, c'è una natura animale, c'è una natura razionale: ciascuna forma è realmente distinta dalle altre. Per Scotto la nostra corporeità è comune con quella degli altri corpi. In questo modo, la distinzione dovuta al modo di conoscere viene attribuita alle forme reali. Questo porta a dire che le forme sostanziali hanno un ruolo attivo, specialmente quelle che caratterizzano il vivente, riconoscendo nella natura una *vis quaedam* come aveva fatto Avicenna, come avevano fatto tutti coloro che seguivano in qualche modo il platonismo e la teoria stoica, ripresa da neoplatonici e da Agostino, delle *rationes seminales*. Questa sorta di animismo è stata attribuita anche ad Aristotele⁴¹ e Tommaso.

Il linguaggio stesso di Tommaso a volte non è chiaro in proposito, così come quando parla della materia prima quasi fosse qualcosa (ad esempio c'è la domanda se Dio la crei o meno, oppure quando ne parla come del soggetto delle mutazioni sostanziali allo stesso modo in cui ne parlavano gli altri del suo tempo, dove lui intendeva il soggetto logico cui *compete primo et per se* la generazione, mentre l'uditore pensa alla materia reale, di cui sono fatte tutte le cose, materia che, per la scuola di Avicenna e poi francescana, è comune a tutte le creature, anche spirituali). Quando dice che la materia è natura, oppure che è un *quo* e non un *quod*, il suo discorso andrebbe capito partendo dai suoi commenti ad Aristotele, dove spiega tutto ciò, altrimenti finisce per essere frainteso.

In questo contesto non fa meraviglia che Scotto cerchi l'individuazione dalla parte della forma, ma anche la *haecceitas* resta in fondo una ammissione che non "capiamo" l'individualità nelle cose del nostro mondo e coincide con una consapevolezza della conoscenza dei sensi, per i quali diciamo che "questo uomo non è quello" indicandoli col dito.

Che l'intelletto potesse cogliere se stesso anche se non veniva attuato dai sensi, anche in questa vita,

40 Il Card. Gaetano.

41 Ad esempio R. LENOBLE, *Storia dell'idea di natura*, Guida Editori, Napoli 1974, pagg. 83-96. MATURANA Humberto, VARELA Francisco, *Autopoiesi e cognizione - La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985 - 2004 [V ed.] (originale Reidel P.C., Dordrecht, Holland 1980), pag. 125.

lo sosteneva invece S. Alberto, a differenza di Tommaso e Scoto. In questo possiamo notare una corrente coerente nella filosofia tedesca, da Alberto ai nostri tempi. In questo Tommaso si discosta consapevolmente dal maestro, ma senza citarlo, come era uso per gli autori vivi.

Personalmente mi sono fatto l'idea che tutta questa confusione nascesse anche dalla ignoranza reciproca tra questi autori. Non solo perché vissuti in tempi e luoghi diversi, ma pure per la vastità e complessità dei loro scritti. I commenti di Tommaso ad Aristotele vennero conosciuti quando ormai era morto... inoltre non c'era stampa, e la costosa copia a mano era legata spesso alla esigenza di acquisto da parte di studenti che potessero pagare. Questo avviene in qualche modo anche oggi, ma allora era praticamente quasi impossibile fare diversamente.

Posto tutto ciò, per un uomo d'oggi sentir dire che l'individuazione dell'uomo dipende dalla materia "signata quantitate" suona come una bestemmia: io sarei io in forza di questa porzione di materiale cosmico che mi costituisce? Tanto più che sappiamo che il materiale che ci costituisce viene continuamente rinnovato.

Finisco la provocazione

Per quanto riguarda la conoscenza, mi sembra innegabile che noi conosciamo giudicando. E ciò che so di ciò che conosco (ciò che so lo metto al predicato, ciò che conosco lo metto al soggetto delle enunciazioni con cui ne parlo) lo so in modo tale che potrei saperlo anche di altre cose simili.

Non ci posso far nulla: è il mio modo di conoscere: so che Tizio è un uomo ed è biondo; so che Caio è pure un uomo ed è pure biondo. Ma sono perfettamente consapevole che l'esser biondo di Tizio non è l'esser biondo di Caio, e lo stesso vale per l'essere uomo. So distinguere ciò che dipende dal modo in cui conosco dalle proprietà di ciò che conosco. So cioè distinguere le proprietà logiche da quelle reali.

Porfirio aveva suggerito nella sua *Isagoge* che gli individui della stessa specie differissero per attributi accidentali. In questo modo, mi sembra, egli cerca l'individualità dalla parte della forma. Ma se anche questi attributi accidentali fossero identici?

La specie ed il genere significano l'individuo, lasciando implicito ciò che non sappiamo esplicitare se non ricorrendo alla consapevolezza dell'osservazione dei sensi: questo uomo non è quest'altro. Non è da parte dei predicati e delle proprietà logiche, se prescindendo dal dato sensibile, che posso cercare l'individuazione. E poi, una individuazione dal punto di vista del mio conoscere non basta per parlare di una individuazione reale, salvo far coincidere la logica con la realtà.

Nel nostro mondo abbiamo più individui che partecipano in qualche modo di una stessa specie o di uno stesso genere. La natura stessa tende alla conservazione della specie: che l'individuo però si riproduca o meno fa poca differenza: deve comunque morire. L'individuo resta come un episodio.

Jack London, nei suoi *Racconti del Grande Nord e della corsa all'oro*, scrisse un racconto intitolato *La legge della vita*. Un vecchio capo-tribù, ormai incapace di camminare, sta per essere abbandonato a morire. La tribù deve partire in fretta, per cercare selvaggina da mangiare. Solo, nella sua tenda, davanti ad un fuoco acceso e ad un piccolo mucchio di rami secchi che rappresentano la durata della sua vita futura, il vecchio ascolta i rumori delle tende che vengono smontate, le voci, l'abbaiare dei cani, il partire delle slitte. Il figlio, nuovo capo della tribù, passa a dargli un ultimo saluto prima di abbandonarlo. Poi resta solo ad attendere la morte.

"Non si lamentava. Questa era la vita ed era giusto che fosse così. Vicino alla terra era nato e vicino alla terra era vissuto, e la legge quindi non era nuova per lui. Era la legge di tutto ciò che è carne. La natura non era benevola verso la carne. Non aveva interesse per quella cosa concreta chiamata individuo: il suo interesse era rivolto alla specie, alla razza. Questa era l'astrazione più profonda di cui la mente barbarica del vecchio Koskoosh fosse capace, ma egli l'afferrava appieno. La vedeva esemplificata in tutta la natura. Il formarsi della linfa, il prorompente rigoglio della gemma del salice, la caduta della foglia gialla: queste cose, da sole, dicevano tutta la storia. Solo un compito la natura assegnava all'individuo. Se non lo adempiva, moriva. Se lo adempiva, era lo stesso: moriva. Alla natura non importava; c'erano migliaia e migliaia di uomini obbedienti, e in questo caso era solo l'obbedienza, non l'obbediente, che continuava a vivere per sempre. La tribù di Koskoosh era molto vecchia. I vecchi che aveva conosciuto da ragazzo avevano conosciuto altri vecchi prima di loro. Era vero quindi che la tribù viveva, che resisteva per l'obbedienza di tutti i suoi membri, dimenticati insieme ai luoghi dove riposavano, in un remoto passato al di là della memoria. Gli individui non contavano: erano episodi. Erano scomparsi come nubi da un cielo estivo. Anche lui era un episodio, e sarebbe scomparso. Alla natura non importava. Alla vita essa assegnava un solo compito, impartiva una sola legge: perpetuarsi era il compito della vita, la morte la sua legge."⁴²

Quello che siamo non è altro che quello che era stato un altro, e cioè il genitore, e così via: *quod alius quid erat, esse*. Che la genealogia non basti a definire la nostra natura, cioè ciò che siamo per nascita, lo ha suggerito Darwin cercando l'origine delle specie all'interno di una stessa genealogia, ma non lo ha negato del tutto: ne ha solo ridotto l'estensione nel succedersi delle generazioni. Questo modo di definire la natura potrebbe avere eccezione, ma solo parziale, nel mondo dei minerali, quando cioè un pezzo di minerale vien generato da reazione chimica tra minerali di specie diversa o nel decadimento degli atomi o delle particelle.

In questo contesto io sono io perché sono nato da quel seme e da quell'uovo. Questo vuol dire la frase antica che il principio dell'individuazione è la materia "*signata quantitate*", cioè indicabile come questa o quella in forza dell'estensione e della divisibilità in parti distinte di ciò che è esteso.

Per materia, dunque, non intendo una materia primordiale, una sorta di plastilina universale, priva, per quanto le compete, di tutte le caratteristiche che può acquisire. La materia non è qualcosa. E nemmeno la forma. La materia e la forma non esistono e nemmeno si trasformano, perché sono natura di qualcosa, modo di esistere, e chi esiste e diviene non è la natura, ma chi la possiede⁴³.

Se la trasformazione (generazione e corruzione, ma anche le altre trasformazioni che determinano l'arco del nostro esistere tra la generazione e la corruzione) è l'atto proprio di chi è in potenza (generabile, trasformabile), mentre l'esistere e l'agire dipendono da ciò che le cose sono in atto (e non da ciò che sono capaci di diventare), è ovvio che la natura delle cose ha due parti distinte, una attuale ed una potenziale. Il fatto di chiamarle materia e forma è solo una denominazione metaforica, presa dall'attività dell'artigiano (ma nell'artefatto l'esistere e la durata dell'esistere dipendono dalla natura del materiale). Su questo punto credo che Aristotele e Tommaso siano stati molto frintesi.

Essendo un individuo di natura razionale, sono capace di autocoscienza. Ma per nessun uomo (e

42 Newton Compton, Roma 1992, pag. 236.

43 ARISTOTELE, *Fisica*, lib. II, cap. I, 193 b 3-6: ...τὸ δ'ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐχ ἔστιν, φύσει δέ, ὅϊον ἄνθρωπος... ; Tommaso d'AQUINO, *In Phys.*, lib. II, lect. 2, n. 4: "*Posset autem aliquis credere quod, quia materia dicitur natura et etiam forma, quod compositum possit dici natura: quia substantia dicitur de forma et materia et de composito. Sed hoc excludit dicens, quod compositum ex materia et forma ut homo, non est ipsa natura, sed est aliquid a natura: quia natura habet rationem principii, compositum autem habet rationem principiatum*".

nemmeno nessun angelo) potrò dire quello che posso dire di Dio: egli è un individuo di natura razionale, anzi, sovrarazionale; dunque è persona; ma per fede so che inoltre egli è tre Persone uguali e distinte. Ma questo lo posso dire solo per lui. anche se il termine persona, che mi ha sottolineato la dignità della mia individualità, l'ho escogitato proprio per questo mistero.

Se l'individuo e la sostanza fossero relazione, come oggi tanti vorrebbero dire, affascinati dalla teologia trinitaria anche se non sono di fede cristiana, allora non potrei più fare la distinzione che fece S. Agostino, e dovrei dichiarare assurdo il mistero della Trinità, privandolo del suo fascino.