

Carmela Bianco

ULTIMA SOLITUDO

La nascita del concetto moderno
di persona in Duns Scoto

Nuova edizione aggiornata



Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI

FrancoAngeli

Il limnisco - Cultura e scienze sociali

Comitato scientifico: Giulio M. Chiodi (coordinatore), Luigi Alfieri, Claudio Bonvecchio, Jole Buccisano, Roberto Escobar, Vanda Fiorillo, Roberto Gatti, Alberto Giasanti, Giuliana Parotto, Virgilio Mura

La collana si propone di pubblicare testi, monografici e collettanei, che affrontino temi e strumenti di interpretazione delle strutture e delle dinamiche politiche, sociali e giuridiche.

In particolare curerà la valorizzazione di quegli studi che, attraverso l'indagine tanto sui fenomeni quanto sulle opere di pensiero, siano attenti al ripensamento di categorie filosofiche, politiche, antropologiche e sociali, all'analisi dei linguaggi e dei comportamenti normativi, ai rapporti tra cultura ed ambiente e alle ricerche sulla simbolica e le componenti mitiche della vita sociale.

La collana ha carattere scientifico, ma potrà anche ospitare scritti di natura più divulgativa, purché di alta qualificazione culturale.

I percorsi e gli strumenti si presentano diversificati ma il vero obiettivo delle conoscenze ha un'unica meta, come simboleggiato dal limnisco, antico segno che stava ad indicare che un medesimo significato può avere molteplici interpretazioni.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Carmela Bianco

ULTIMA SOLITUDO

La nascita del concetto moderno
di persona in Duns Scoto

Prefazione di
Pasquale Giustiniani

Postfazione di
Giulio M. Chiodi

FrancoAngeli

2a edizione. Copyright © 2012, 2017 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

A mio padre

Indice

Prefazione , di <i>Pasquale Giustiniani</i>	pag.	9
Introduzione	»	21
1. L'intelletto umano <i>pro statu isto</i>. Il contributo di Scoto al dibattito sullo statuto epistemologico della teologia	»	31
1. Ragione umana e rivelazione soprannaturale	»	31
2. L'oggetto proprio dell'intelletto umano	»	45
3. Due tipi di conoscenza: astrattiva e intuitiva	»	71
2. Univocità dell'ente, una controversia filosofica	»	75
1. Definizione del problema	»	75
2. Esposizione del problema dell'univocità dell'ente in quanto ente	»	77
3. Ilemorfismo	»	87
4. Il realismo moderato di Giovanni Duns Scoto nella questione degli universali	»	93
3. Il principio dell'individuazione	»	97
1. Nota terminologica previa	»	97
2. La posta in gioco per comprendere la persona	»	97
3. Materia e individuazione	»	101
4. La persona, "ultima solitudo"	»	119
1. Principio d'individuazione della sostanza e sostanza personale	»	119
2. L'orizzonte scotiano della persona	»	120
3. Scoto di fronte alle varie definizioni di "persona"	»	125

Conclusioni	pag.	135
Postfazione , di <i>Giulio M. Chiodi</i>	»	139
Bibliografia	»	151
Indice dei nomi	»	157

Prefazione

Unus, non solus. Uno solo, non solitario. Così diceva del Dio cristiano, per sottolinearne l'unicità pur nella tri-unità, Iliario di Poitiers, l'*Atanasio dell'Occidente*, il primo dei Padri di lingua latina che dedica un trattato sistematico al mistero della Trinità¹. Questo prezioso scritto ilariano, databile tra la fine del 356 ed il 360, inaugura il *linguaggio tecnico* in teologia trinitaria e cristologica (a quel tempo non ancora del tutto definito attraverso i termini di *natura* e *persona*). Letto in correlazione con il *Trattato sui salmi*², esso intendeva proporre quella che oggi denomineremmo una vera e propria esegesi dommatica, nel caso specifico monoteista, trinitaria, cristologica ed escatologica, il cui fuoco sta in una peculiare professione di fede cristiana in *un solo Dio* - unico, non solitario, appunto - per cui «noi, istruiti da Dio, non annunciamo né due dei né un Dio solitario» (I,18: 1,130), anzi «posto che il Padre è Dio e il Figlio è Dio e uno solo è il nome della natura dell'uno e dell'altro, un solo Dio indica l'uno e l'altro. Difatti, Dio da Dio e Dio in Dio non fanno due dèi, perché l'uno dall'uno rimane nell'unità della natura e del nome; e neppure decade a un Dio solitario, perché con uno e uno non si intende un Dio solitario» (VII,32: 2,45). Un solo Dio e non un Dio solitario, insomma.

¹ I. di Poitiers, *La Trinità/1; La Trinità/2*, Introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Orazio, Città Nuova, Roma 2011, pp. 318-337. L'opera di approfondimento e diffusione degli scritti di Ilario di Poitiers, perseguita costantemente nell'attività scientifica ed editoriale di Antonio Orazio, si arricchisce ora di due pregevoli volumi. Essi propongono al lettore italiano la versione integrale dei 12 libri del *De trinitate* (secondo la denominazione attestata da Venanzio Fortunato e Cassiodoro), «condotta sul testo critico di P. Smulders, pubblicato nel 1979-1980» (*Introduzione*, 1, 5-94, qui 93), non senza tener presenti altre traduzioni in lingue moderne, particolarmente quella dei voll. 443, 448, 462 di *Sources Chrétiennes* (editi tra il 1999 ed il 2001).

² Cf. I. di Poitiers, *Commento ai Salmi/1 (1-91); Commento ai salmi/2 (118); Commento ai salmi/3 (119-150)*, Introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Orazio, Città Nuova, Roma 2005, pp. 473; 2006, pp. 234.

Ecco l'origine remota di una grandiosa riflessione sistematica che aveva già spinto - almeno negli scritti di Tertulliano, in Occidente -, la *lingua speciale* dei cristiani ad introdurre, nell'orizzonte del cielo, un termine terrestre, *persona* appunto, per indicare Tre nell'unità di essenza divina. Nel lungo capitolo IX, in 75 paragrafi, del trattato nel corso del quale, dopo aver riassunto, come spesso fa, le conclusioni del libro precedente, Ilario propone anche la famosa formula *utriusque naturae personam*, che potrebbe anche forse anticipare quella del concilio di Calcedonia, per ora indicando soltanto che «il Signore Gesù Cristo è una persona con l'una e l'altra natura»³. Mentre nelle opere esegetiche Ilario usa *persona* in senso prosopologico, ovvero per indicare soltanto *uno che sta parlando*, in quelle dommatiche invece il termine designa già i sussistenti divini, ovvero Dio-Padre e Dio-Figlio. Siamo ancora ai primi passi della lunga “carriera” del termine *persona*. Se, infatti, viene raffrontata con le espressioni del commento ilariano ai Salmi, la semantica dommatica di *persona*, pur con quella felice insistenza ilariana sulla non-solitarietà delle persone divine, non appare del tutto perspicua, al punto che, nel commento ai Salmi, potrebbe anche indicare ambigualmente «che ogni natura possiede una “persona”, cioè una forma di manifestazione propria, pur nell'unità di soggetto»⁴. Rispetto a Tertulliano e Cipriano, che accettavano l'uso di metafore platonizzanti, e rispetto a Novaziano ed Eusebio di Emesa che le rifiutavano, «Ilario non le accetta perché le ritiene inadeguate a esprimere la realtà del Padre e del Figlio come soggetti distinti e al tempo stesso la piena uguaglianza di natura»⁵. In merito, si rammenti che «il termine “natura”, conosciuto ma non usato da Tertulliano nella dottrina trinitaria», è proprio grazie a Ilario che fa il suo ingresso nella teologia trinitaria elaborata in lingua latina. D'altra parte, nella sua riflessione teologica, Ilario di solito non mostra grande fiducia nelle formule, neppure nell'*homooùsios* niceno, che egli ritiene funzionali ai libri dei sapienti e dei filosofi, adusi alle sottigliezze ed alle questioni capziose e inutili del sapere autosufficiente, alle quali si aggrappano gli eretici, definiti anche pensatori empì e temerari in quanto vorrebbero rinchiudere Dio nei limiti del comune ed ordinario modo di pensare umano.

Eppure, ormai, pur con tutte le sue ambiguità semantiche, il termine umanissimo, forse teatrale, certamente giuridico, di *persona* va diventando sempre più *capax* Dei nella lingua dei pensatori credenti. Tertulliano è riconosciuto come il primo ad utilizzare, fra i latini, il termine *trinitas*, com'è stato altrettanto il primo a riferirsi al termine *persona* per la teologia trinita-

³ I. di Poitiers, *La Trinità/2*, p. 115 s.

⁴ Ivi, p. 116, n. 23.

⁵ Ivi, p. 137, n. 45.

ria. In tal modo, «i Tre della Trinità possono anche contarsi. La loro *distinctio* non costituisce una *separatio*: essi sono *unum* cioè una cosa sola, ma non *unus* vale a dire un solo individuo»⁶, insiste Ilario. Ormai, grazie a quest'insistenza, è messa a fuoco, in contesto teologico, una grande problematica ontologica e antropologica: l'essere perfettamente uno, pur nelle varie dimensioni, non significa per nulla isolarsi in un'autosufficienza gelosa. Ecco perché *potius quam iuris persona est nomen theologiae*. *Nomen* anche di quella teologia che, proprio a partire dal secolo XII, andava sempre più accreditandosi nelle aule universitarie medievali come *scientia* secondo i canoni di un aristotelismo sempre più egemone, e che la presente ricerca di Carmela Bianco va inseguendo quasi rigo per rigo sulle fonti del Sottile.

A riprova dell'esigenza sistematica nella configurazione della teologia come scienza, occorre segnalare il gran numero di autori che, già nel secolo XII, s'impegnano, sull'esempio di Anselmo di Aosta, a sistematizzare il sapere teologico intorno ai suoi due principali fuochi del Verbo incarnato e del Dio trino, nei quali s'incontra inevitabilmente la tematizzazione circa la *persona*. Il primo centro di studi riconosciuto dagli studiosi è, infatti, la Scuola di Laon - animata dal maestro Anselmo di Laon (+1117). In essa, ricorda Ruperto di Deutz (che sarà contrapposto in una disputa pubblica ad Anselmo ed a Guglielmo di Champeaux, dunque è un avversario), turbe di discepoli accorrevano da quasi tutte le regioni di Francia. A Laon si forma ed opera il più rinomato allievo e collaboratore di Anselmo, Guglielmo di Champeaux (+1122), poi fondatore della Scuola di san Vittore a Parigi e, infine, vescovo di Châlons-sur-Marne. Presso Anselmo di Laon e suo fratello - poi successore come scolarca - Radulfo (+1131-1133), studierà Gilberto Porreta e, come dichiara lui stesso nella *Historia calamitatum*, Pietro Abelardo, che ricorda di essere stato un ascoltatore particolarmente critico di Anselmo. Le *Sententiae* che vanno sotto il nome di Anselmo, le *Sententiae* attribuite a Guglielmo, il *Liber pancrisis* (una compilazione più tarda che accosta pagine di vari maestri della Scuola di Laon), sono da considerare altrettanti documenti scritti che evidenziano il configurarsi progressivo del metodo delle *Scholae*: traendo spunto da versetti biblici, tali raccolte studiano e discutono vari temi teologici, sempre partendo dall'introduzione di uno o più brani estratti da opere dei Padri della Chiesa, con vistosa preferenza per i testi agostiniani, fino a giungere, appunto, ad una *sententia*, cioè ad un'opinione conclusiva, proposta come definitiva. Le formule, *quaeritur*, *potest quaeri*, *opponitur*, e quelle, di diverso tono: *videamus*, *sic osten-*

⁶ *Ibidem*.

ditur, sic determinatur..., più che essere indizi di una sporadica apertura alle autonomie della ragione teologica, tra una citazione patristica e l'altra, tradiscono piuttosto l'esigenza d'introdurre, nell'esposizione delle verità di fede, fondate sulle *auctoritates*, le necessarie chiarificazioni tecniche, le precisazioni semantiche, non in ordine alla verità dogmatica in sé, bensì in riferimento all'insegnamento impartito dalla fonte di volta in volta discussa o utilizzata. In tal modo, si finisce per riempire di "sostanza dottrinale" le antiche formule, anche quelle trinitarie e cristologiche, attraverso cui viene espressa la fede. Sulla scia di Laon, i maestri dei successivi decenni tenderanno ad ordinare tematicamente le problematiche teologiche, per lo più in base ad uno schema consolidato che esordisce con la dottrina trinitaria, passa alla creazione e, attraverso la domanda anselmiana *Cur Deus homo?*, si apre finalmente ai temi cristologici della redenzione e dell'incarnazione. Sta maturando un intento sistematico, che va superando la considerazione del sistema della fede come "riporto enciclopedico", verso una concezione innovativa, intesa come "organizzazione tematica e sequenziale delle conoscenze teologiche". La maturazione progressiva di un ideale sistematico si manifesterà soprattutto nell'invenzione di un principio formale, definito di volta in volta da ciascun maestro: nella maggior parte dei casi, esso viene individuato nella falsariga dell'ordine storico-salvifico, proprio della concezione cristiana del reale, ovvero nel racconto della rivelazione, ma anche nella concezione neoplatonizzante di una correlazione tra essere molteplice ed unità divina. Lo schema diviene via via quello che fa derivare il creato da Dio (*conditio-institutio*) ed a Dio lo fa ritornare (*reparatio-restitutio*) dopo lo sconvolgimento causato dal peccato originale. Altre volte, il criterio è quello di organizzare l'esposizione della verità di fede secondo la doppia distinzione agostiniana tra *res et signa*, nonché tra *uti et frui*: tutto ciò che è vero, o è qualcosa, *res*, o è qualcosa che significa altro, *signum*, soprattutto come lo sono le verità di ordine spirituale (virtù, miracoli, misteri, sacramenti); fra le *res*, ce ne sono, poi, alcune di cui si gode direttamente (*de quibus fruendum est*), come Dio, ed altre *de quibus utendum est*, cioè di cui si fa un uso che va finalizzato all'acquisizione di Dio (ecco il modo di rapportarsi alle cose create).

Anche dal punto di vista formale, questo "sistema di sviluppo della intera dogmatica cristiana" porta i *Magistri*, come si potrà verificare in Scoto nella rilettura della Bianco, a suddividere la materia in capitoli (*distinctio-nes*) con titoli precisi (quasi un indice previo di riferimento anticipato rispetto allo svolgimento), nonché a far precedere ogni trattazione da un *prologus*, un programma di ricerca relativo a forme e intenti che saranno perseguiti in corso d'opera. Ecco come, almeno a partire dal *De sacramentis*

christianae fidei di Ugo, della scuola parigina di san Vittore (+1141), si articola un ambizioso tentativo di sintesi dell'intera dogmatica in due libri, corrispondenti ai due fondamentali momenti della *conditio* e della *restauratio*. Mentre Ottone di Frisinga e Gioacchino da Fiore compongono le loro grandiose "teologie della storia", Ugo di san Vittore va alla ricerca di un insieme teologico formalmente compiuto che funga da principio unitario esplicativo della fede creduta, seguito da numerosi adepti, tra i quali va citata almeno una *Summa sententiarum* in 7 libri, attribuita da alcuni ad Ottone di Lucca, che sarà una delle fonti di cui si serve l'inventore del genere letterario delle *Sententiae*, Pietro Lombardo. Un'altra tendenza coeva di organizzare il discorso teologico, è quella che caratterizza appunto le raccolte di Pietro Abelardo (1079-1142), che hanno ormai una natura logico-critica, come emerge dal coraggioso tentativo del *Sic et non*, in cui si giunge ad una tipologia argomentativa, al vaglio rigoroso del valore dei diversi testi, anche per superare l'apparente conflittualità e per giungere, in caso di conflitto persistente, a decidere con la ragione critica quale opinione sia la meglio argomentata e più corrispondente al vero («Cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto», Mt 7, 7: ecco il versetto che Abelardo invoca continuamente). Su questa linea si muoverà anche il Maestro sottile, come emerge soprattutto dalla *Ordinatio*, così presente nelle pagine redatte dalla Bianco.

Se l'istanza metafisica predomina nelle domande di partenza dei filosofi-teologi alto-medievali, i quali preferiscono chiedere "che cos'è", cercando l'*essenza* del tema di volta in volta affrontato, la comparsa della tematica della persona, nella riformulazione scientifica della teologia trinitaria e della cristologia ad opera dei teologi del Medioevo basso, provoca, in ogni caso, una sorta di spiazzamento dalla essenza ai suoi costitutivi ontologici e, soprattutto, alle sue manifestazioni. Così, i progressi già ottenuti da Boezio, da Riccardo di San Vittore e da Tommaso d'Aquino, ad avviso di Giovanni Duns Scoto vanno ulteriormente arricchiti, così come in seguito lo saranno ulteriormente con gli apporti della fenomenologia, particolarmente di M. Scheler, il quale insisterà sul *puro centro* della persona e sulla sua *auto-attuazione* di un centro dell'io, per cui disponiamo dell'intera realtà corporeo-spirituale del nostro essere-uomo e ci realizziamo personalmente in essa. Ma per fare tutto ciò, occorrerà un lungo percorso, come ci avverte, fin dalla prima pagina del suo volume, la Bianco. Il che comporta il ritrovamento pignolo dello stato del dibattito sulla scientificità della teologia e dei suoi principali contenuti nella tradizione platonica, neoplatonizzante, agostinista ed aristotelizzante, almeno a partire, per quanto riguarda la specifica posizione dello Scoto, da Guglielmo de Ware, frate minore conven-

tuale⁷, considerato comunemente il maestro del Sottile, a cui affida, da francescano e da intellettuale, i principi teologici fondamentali. In tal modo, guardando, anche con l'aiuto di questa ricerca dell'Autrice, al passato remoto e recente rispetto al Sottile, occorrerà prendere, ad esempio, atto che, appena fino a qualche decennio prima, si era ignorato praticamente tutto di Platone da parte dei medievali. Se, infatti, il frammento del *Timeo* (17 a-53 c) era stato tradotto dal neoplatonico cristiano Calcidio nel IV secolo, prima del 1350 i medievali non utilizzeranno ancora la traduzione latina del commento del neoplatonico Proclo al *Parmenide* di Platone. Per non dire della tardiva recezione del *corpus* filosofico neoplatonico non cristiano, tranne le lodevoli eccezioni presenti nell'opera logica di Severino Boezio. Così pure, se il "neoplatonismo obliquo", contenuto nei commenti greci ad Aristotele, viene conosciuto soltanto a partire dal secolo XII, è soltanto verso la fine di quello stesso secolo, a Bisanzio, che sarà compilata una raccolta di commenti all'*Etica nicomachea* di Aristotele, nella quale vi sono comunque non pochi apporti neoplatonici. Analogamente, per il filone aristotelizzante, il Medioevo latino, fino al 1150-60, conosce soltanto una sparuta parte dell'opera logica dello Stagirita e solo, tra XII e XIII secolo, per ondate successive, torna in circolazione la traduzione boeziana di *Analitici primi*, *Topici*, *Elenchi sofistici*, *Analitici secondi* (si ha così la "logica nova" che si addiziona alla cosiddetta "logica vetus", anche nelle pagine dello Scoto). Oltre ai "naturalis", della *Metafisica* circolano, in tal modo, la "vetustissima translatio" di Giacomo da Venezia, la *Composita* o *Vetus*, la *translatio Media*, la *translatio Nova* di Michele Scoto in più versioni, la *translatio Novissima* di Moerbeke (1265-1272), che era servita anche alle riflessioni di Tommaso d'Aquino circa le sostanze, il principio d'individuazione, la distinzione reale, e servirà allo Scoto nella delineazione del principio ontologico d'individuazione e nell'ontologia della persona come *ultima solitudo*.

La riflessione scotiana sulla persona, come si vedrà in queste pagine, ha spesso a che fare non soltanto con l'enciclopedia teologica scientifica, ma altresì con le controversie di ordine logico, generate soprattutto dalla discussione sull'albero porfiriano e sugli universali. In merito, al periodo boeziano, anteriore alla diffusione della cosiddetta "logica nova", era subentrata l'età della sistemazione del *corpus* logico di Aristotele, proprio in concomitanza con il passaggio dalla *logica vetus* alla *logica nova* (databile intorno alla svolta del secolo XII, esattamente a partire dal 1150), con la

⁷ Cf. E. Magrini, *La produzione letteraria di Guglielmo de Ware*, «Miscellanea francescana», 36 (1936), pp. 312-332.

progressiva importanza attribuita alla semantica dei termini, alle teorie dell'argomentazione, alle condizioni stesse dell'insegnamento, con l'accentuazione della disputa e la più massiccia presenza di materiali "non standard" nei testi della teologia. Lo Scoto vive tutta questa eredità, e vi contribuisce nell'età delle realizzazioni formali, cioè del moltiplicarsi delle "logiche regionali", allorché il confronto serrato su termini e concetti si svolge sia con il *corpus* logico dello Stagirita, sia con le diverse "chiavi di lettura" ad esso applicate. Non è un caso che, nella *Guida dello Studente* dell'Università di Parigi (negli anni 1230-1240), a ridosso degli anni del Sottile, si distingua ormai tra *de esse logicae* (la logica come tale) e il *de bene esse logicae* (che comprende dei "complementi", ovvero l'*Isagoge* porfiriana, le opere di Boezio ed il *Liber sex principiorum*). Accanto alle trasformazioni interpretative, si diffonde la questione semantica, che mutua nozioni dalla grammatica, dalla logica, addirittura da una "teoria generale del significato", per cui ogni nome occorrente nel dominio non teologico (detto "naturale") ha due significati propri: *quod est*, ovvero il soggetto ontologico, o anche sostanza denotata dal nome; e *quo est*, ovvero la forma che conferisce essere, o qualità (esempio: umanità nel senso di "forma" alla quale partecipano tutti gli esseri umani, articolati come miriadi di persone singole all'interno di una specie)⁸. Ecco perché, come fa e suggerisce la Bianco, per pervenire ad indicare con *persona* un individuo umano che *sussiste* in sé e per sé, ovvero per parlare in termini quasi-moderni della persona, bisognerà obbligatoriamente passare, con Scoto, attraverso Porfirio e Boezio, il quale peraltro aveva formulato una celebre definizione logico-ontologica del termine *persona*, in prospettiva apologetica ed antinestoriana. Con il termine alternativo di «*existentia*», Riccardo di san Vittore aveva, a sua volta, conferito al concetto di persona un senso più ampio ed esteso, che poteva cioè esser predicato anche di Dio e di Cristo, nonché degli angeli e degli esseri umani. Anche il grande Tommaso - con cui il Sottile spesso si confronta in un *corpo a corpo* speculativo ed a cui, quando può, aderisce volentieri -, aveva offerto le sue ulteriori precisazioni. Tra esse, la definizione formale, nella quale sottolineava la sussistenza di natura intellettuale, e non soltanto razionale, della persona, in maniera da poter utilizzare il termine-concetto sia *in altissimis*, cioè per la Trinità e per Cristo, sia per le persone umane, non senza insistere sulla strutturale relazione della persona. Anche Scoto, dal canto suo, configura il concetto di persona come "relazione", ma lo dice in riferimento immediato a Dio, in quanto la

⁸ In merito, cf. G. D'Onofrio, in *Storia della teologia nel medioevo II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 9-72.

persona si realizza, appunto, *nell'essere in sé*, o *ultima solitudo*, ma anche *nell'apertura a Dio in Cristo, e in Cristo agli altri o relatio transcendentalis*.

In tal modo, la persona, mentre va inaugurando la semantica dell'originalità, della singolarità e dell'autonomia, è ancora *nomen theologiae*. Sta, forse, qui l'apporto originale dell'orizzonte speculativo scotiano, puntualmente ripreso e rilanciato, anche in chiave giuridica e politica, dalla Bianco. *Ad mentem Scoti*, il concetto di persona presuppone, sì, una *natura intellectualis*, ma anche una *haecceitas* - come diranno soprattutto quelli che si porranno *in via Scoti* - la quale concretizza l'essenza a essere *questo essere qui* e non un altro, ovvero un qualcosa di positivo, che si aggiunge all'essenza specifica, per costituirla individuo autonomo e, insieme, in relazione. L'auto-attuazione concreta della persona si può svolgere nel rapporto personale con l'altro, anzi soltanto in esso giunge al pieno autosviluppo nelle dimensioni del conoscere, dell'amare e dell'agire personale, così come diranno i personalismi del secolo XX, perché essa è anzitutto una non-dipendenza da alcunché, è ultimità ed originalità nell'essere, *ultima solitudo* appunto. E tuttavia, l'orizzonte della persona umana come finito, come ogni finito che si attua nell'orizzonte sconfinato dell'essere, come appare dagli scritti dei platonici e degli aristotelici che giungono anche sul tavolo del *Doctor subtilis*, risulta, alla fine, strutturalmente ed essenzialmente ordinato al Tu divino, come viene dimostrato particolarmente nella storia della teologia filosofica occidentale, nonostante i tentativi dell'ateismo decostruttivo. Alla fin fine, soltanto la domanda su Dio si mostra in grado di rischiarare il fondamento dell'esistenza umana personale, la quale risulta trascendentalmente aperta al Trascendente. «*Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae*»⁹, sentenza Scoto. Nel momento in cui si occupa della persona come realtà del tutto indipendente, sia attuale che attitudinale rispetto a qualunque altra persona di altra essenza o natura, egli ha ancora davanti a sé, prim'ancora dell'essere umano, le verità dogmatiche che avevano già appassionato Tertulliano, Massimo il Confessore, Ilario di Poitiers, Boezio: quella della Trinità e quella dell'Incarnazione del Verbo divino in una natura umana individua.

Ben ci ricorda la Bianco che, secondo il Dottor Sottile, la questione dell'Incarnazione diviene, perciò, indispensabile per una completa conoscenza della persona, anche umana, oltre che divina. Del resto, quella di

⁹ G. Lauriola (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Antologia II*, A.G.A., Alberobello 2007, p. 410.

Scoto è una teologia profondamente cristocentrica, non senza evidenti influssi della teologia orientale, per la quale Dio, grazie alla sua libera volontà non condizionata da contingenza¹⁰, ha predestinato perfino Maria per l'incarnazione del Figlio. L'incarnazione del Verbo, anzi, è frutto di una "predestinazione" *ab aeterno*, cioè assoluta, a prescindere da qualsiasi colpa o peccato commesso dalle creature, dunque non subordinata neppure al peccato di Eva e di Adamo, proprio allo scopo di superare quel "necessitarismo cristologico" che si era imposto nella teologia altomedievale, fondata a sua volta sulla tradizione patristica¹¹. È in questo cristocentrismo di fondo che s'illumina la teoria scotiana della persona. Ecco perché questo volume ha anche a che fare con una più ampia discussione circa la secolarizzazione della modernità avanzata, con la conseguente deprivazione della persona nella sua dignità e nei suoi diritti fondamentali. Seguire, in merito, le indicazioni di Karl Löwith, infatti, significherebbe guardare al Medioevo, e al Dottore Sottile, come una stagione prossima all'età moderna, con la quale condividerebbe la cesura rispetto all'armonia della concezione greca, contribuendo al passaggio dal cosiddetto cosmocentrismo sacrale al cosiddetto antropocentrismo secolare. Seguire, invece, le indicazioni di Hans Blumenberg, significherebbe considerare il Medioevo, e lo Scoto in esso, come una sorta di parente della concezione greca, piuttosto che moderna, la quale, rispetto al mondo classico e medievale, segnerebbe piuttosto fine al "tempo della fede", per dare luogo all'avventura della ragione moderna, autosufficiente ed autonoma, fino al punto da poter fare a meno di Dio, il cui corifeo potrebbe diventare lo stesso Scoto con le sue arditezze sottili e col suo preludere ai dubbi cartesiani moderni anche nella sua ontologia personologica. E se il Medioevo latino occidentale non fosse un tutt'uno omogeneo, che ora fa corpo con il tardo-antico, ora con il moderno, e in esso occorresse, piuttosto, intravedere un'ulteriore disarticolazione «in due distinte linee, una aristotelico-averroistico-tomista, che rifluirà nella modernità, e l'altra platonico-agostiniano-francescana che rimarrà ai margini e, ora che siamo al capolinea della modernità, da recuperare e da ridiscutere»?¹²

La scommessa di questa ricerca sulla *ultima solitudo* della persona sta tutta in questo interrogativo. L'*ultima solitudo* del Dottor Sottile, detta della

¹⁰ Cf. P. Scapin, *Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scoto*, *O.Min.*, «Miscellanea francescana», 64 (1964), 3-37; pp. 277-324.

¹¹ Cf. L. Veuthey, *Il cristocentrismo di Duns Scoto*, «Miscellanea francescana», 67 (1967), pp. 3-17; G. Giamberardini, *La predestinazione assoluta di Cristo nella cultura orientale prescolastica e in Giovanni Scoto*, «Antonianum», 64 (1979), pp. 596-621.

¹² O. Todisco, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, p. 9.

persona, da un lato intende comunicare il rapporto che la persona umana, nella trascendenza, istituisce con l'Essere Infinito e, dall'altro, definisce l'essere umano nella sua *finitudine metafisica*, facendogli percepire, tuttavia, proprio nella sua *metafisica apertura* all'"Altro", il senso stesso della propria trascendenza. L'aprirsi all'Essere Infinito si pone come una condizione strutturale anche per l'*apertura* verso gli "altri". Lungo la *via Scoti* percorsa dalla Bianco, il lettore si renderà conto che è chiamato a percorrere anch'egli una *via lunga*, attraverso il dibattito nascente sulla scientificità del sapere teologico, per approdare infine alla tematica teoretica ed etico-politica della *persona*, intesa in quel senso peculiare che, mi sembra, abbia ancora molto da dire nel contesto socio-politico contemporaneo.

In questo senso, la problematica della persona è una riformulazione della questione della dialettica circa i rapporti tra la scienza umana e la fede. Il tema «era stato introdotto dai padri per sottolineare il contrasto tra la fede cristiana e la sapienza pagana»; in seguito, «nel XII secolo, questo tema letterario» verrà «applicato alla differenza che distingue la sottigliezza delle scuole dalla fede semplice o dall'esperienza mistica»; i monaci «percepivano che la dottrina stessa poteva non trarre sempre vantaggio dall'abuso che si faceva del metodo scolastico. La ricerca teologica rischiava di evadere oltre i limiti fissati dalla fede. A forza di sottomettere alla ragione i misteri di Dio, si poteva essere condotti a dimenticare la loro trascendenza e a cedere a una specie di naturalismo»¹³. Rifiutate dialetticamente le tesi di Enrico di Gand e di Tommaso d'Aquino, Scoto espone la sua, specificando perché il nostro intelletto abbia come oggetto l'*ente in quanto ente*, fino ad approdare ad una tesi "rivoluzionaria", che faceva dell'intelletto un qualcosa davvero *capax infiniti*, ponendo, da un lato, allo scoperto la finitudine dell'intelletto umano ma, dall'altro, liberandolo dal peso del sensibile e rendendolo addirittura *capax Dei*. L'esistenza di Dio, infatti, non è qualcosa di evidente come lo è, invece, la nozione che il tutto è maggiore della parte. Alla dimostrazione dell'esistenza di Dio si arriva *a posteriori* e, come in uno specchio e nell'enigma, attraverso la nozione di *essere infinito*. La nozione di infinito non è, quindi, un attributo particolare di Dio, ma esprime un modo intrinseco del suo essere, il grado massimo della sua perfezione. In tal modo, l'infinito e la finitezza, poli di questa peculiare e ancora controversa dottrina scotiana, segnano l'uno l'attualità suprema dell'essenza divina, l'altro l'attualità suprema dell'essenza finita, cioè quella che sarà denominata la sua *ecceità*. Nella sua identità possiamo, dunque, scorgere il

¹³ J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1988 (or. franc. 1983), p. 274.

significato più completo di individualità, ossia di entità una e indivisibile. L'intelletto dell'uomo viatore può essere certo intorno a Dio che egli sia un ente, ma può legittimamente dubitare se egli sia un ente finito o infinito, creato o increato. L'ascesa intellettuale verso Dio diviene possibile, per Scoto, soltanto poggiando sull'univocità dei concetti trascendentali e delle altre perfezioni, tutte implicite nel concetto di essere; anzi, se si nega l'univocità di questo concetto, che ne è la base, bisognerà negare anche l'univocità di quelli e non avremo più alcuna categoria per ascendere intellettualmente a Dio.

Scoto giunge, come dimostra la ricostruzione della Bianco, ad una posizione originale nel dibattito, al fine di rivalutare l'individuo (realtà singolare e determinata) sulla specie (concetto universale che raccoglie la totalità degli individui). È in questa concezione dell'individualità che s'innesta l'originalità e il significato più incisivo del pensiero di Scoto per gli sviluppi moderni. L'individuo personale è molto più della specie. Anzi è fuori di ogni categoria in quanto irripetibile, insostituibile, incomunicabile. Duns Scoto, nel 1280, veste quindicenne il saio di san Francesco per mano dello zio Elia, vicario generale dei francescani di Scozia, così come Pier Giovanni Olivi, dodicenne nel 1260, entra nel convento di Béziers, in Francia, così come Guglielmo d'Occam si fa trovare ventiseienne, nel 1306, già suddiacono del convento francescano di Oxford. Si tratta di uno stile di vita, non soltanto di pensiero. Il francescano si apre, quasi naturalmente, a tematiche quali il linguaggio e, soprattutto, il bene come cifra adeguata della libertà di Dio e della libertà dell'essere umano. Una *teologia della persona*, quella prodotta *in via Scoti*, che, sì, è stata rivelata dall'alto, ma non è distante e tutt'altra rispetto ai percorsi dal basso, comunque non condannati ad essere irrimediabilmente a-tei o prescindenti da Dio, o secolari ad oltranza. Gli appelli delle *Collationes in Hexaëmeron* di Bonaventura ad una *philosophia Christi* piuttosto che ad una *philosophia Aristotelis*, non vogliono distanziare Gerusalemme, la città della rivelazione, da Atene, la città filosofica per eccellenza, ma portare la città di Dio nella città delle persone umane.

Pasquale Giustiniani