

Alle origini del personalismo moderno: individuo e persona nell'antropologia di Agostino e Boezio

di Osvaldo Sacchi

This essay analyses the notion of persona and prósōpon in late antiquity and Justinian's age. Augustine defined persona as inseparable unity. Boethius formulated the philosophical notion of persona as "individuality" like a hypostatic unity or ontic principle (the Democritus atom like "individuality", i.e. "singularity") and recognized, for both God and human being, the same appellative prósōpon/persona. Boethius characterised man in terms of a rational nature of individual "substance" and God as a rational nature of individual "subsistence". Substantia means a hypostatic unity with accidents; Subsistentia means a hypostatic unity without accidents. So the concept of persona raised to modernity.

1. La negazione di persona come attributo divino: lo scetticismo di Agostino

In altra sede ho messo in evidenza come la particolare perspicuità della soluzione tertulliana (le figure divine sono *persone* in quanto soggetti divini *in relazione*) – dimostrata anche dalla considerazione che questa come abbiamo visto ebbe dai Padri Cappadoci (che furono molto influenti nel primo Concilio di Costantinopoli del 381) e dal rilievo che proprio San Tommaso darà alla dimensione relazionale nella figura trinitaria – per tutto il III secolo la soluzione del teologo cartaginese resterà pressoché inascoltata¹.

¹ Mi permetto di rinviare a O. Sacchi, *Il rapporto di filiazione nella Trinità divina e il contributo di Tertulliano alla costruzione dell'idea moderna di persona nella cultura giuridica europea*, in *Civitas et Iustitia. Atti del XIII Colloquio Giuridico Internazionale «La filiazione nella cultura giuridica europea»*, Roma, 23-24 Aprile 2008, VI.2, Città del Vaticano 2009, pp. 413-452; Id., *Il passaggio da prósōpon a persona nella descrizione del divino: dal volto dell'Angelo alla "persona" dei Padri Cappadoci*, "Persona", 1 (2012), pp. 73-99. *Prósōpon* ricevette un impiego poco diffuso tra i teologi orientali prima dei Cappadoci e solo con il primo Concilio di Costantinopoli e quello di Calcedonia, rispettivamente del 381 e del 451, verrà sancita la recezione ufficiale di *prósōpon* in ambito trinitario. Così A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di "persona" nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984, p. 162; Id., *La Trinità dei Teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, in A. Pavan, A. Milano (a c. di), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, p. 31ss. (ora sul web). Andrea Milano (*Persona in teologia*, cit. p. 235) attribuisce

E le risoluzioni conciliari, imponendo la loro verità *ex autoritate fidei*, non risolsero affatto problemi dalla portata notevole, come quelli posti per esempio dal *separatismo* ariano o dal *confusionismo* sabelliano, che caratterizzarono come è noto il dibattito teologico lungo il IV secolo. La natura normativa e vincolante dei dogmi conciliari non poteva vincere da sola la forza della ragione di menti raffinate formatesi alla scuola di Aristotele, dello stoicismo romano e del neoplatonismo prima pagano e poi cristiano. Anzi, si può forse dire che tutto il dibattito teologico postniceno sia stato pesantemente condizionato da questo tipo di consapevolezza. Per partecipare a questa discussione occorre avere armi affilatissime e soluzioni argomentative solide. Emblematica è la presa di posizione del fratello maggiore di Gregorio, Basilio di Cesarea, che dopo il 365 (diversamente dal fratello e dall'amico Gregorio di Nazianzo) rifiutò di usare *prósōpon* e *hypōstasis* come sinonimi, perché a suo giudizio il termine *prósōpon* sarebbe stato compromesso da Sabellio quando lo aveva usato proprio nel significato di maschera².

Né, d'altra parte, dobbiamo presumere che i teologi del tardo antico dovessero essere esperti di diritto romano. In questo Gregorio il Taumaturgo, allievo di Origene (che studiò diritto romano nelle scuole giuridiche di Berito), fu certo un'eccezione, come lo fu già Tertulliano.

Sarà anche per questo, insieme naturalmente a tante altre ragioni, che eminenti personalità del tardo antico come Mario Vittorino, Ippolito di Poitiers, Ambrogio e Girolamo, ma soprattutto Agostino³, manifestarono

questa affermazione alla «forza linguistica di Tertulliano» per cui «*persona* rimarrà nella teologia trinitaria e, aureolata dal prestigio così ottenuto, passerà nella cultura moderna».

² L. Turcescu, *Prósōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles*, "Vigiliae Christianae", 51.4 (1997), pp. 374-395; Id., sv. *Prósōpon*, p. 477.

³ Mario Vittorino, mischiando elementi neoplatonici, aristotelici e stoici, giungerà ad affermare praticamente l'ineffabilità di Dio, considerandolo «ciò che non può essere definito». Mar. Vitt. *de defin.* 17-25 (Stangl p. 74) = P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Études Augustiniennes, Paris 1971, p. 354. Partendo da questo presupposto criticò quindi apertamente l'idea di considerare *persona* come un *attributo divino* nella prospettiva della consustanzialità nicena. Mar. Vitt. *adv. Ar.* 1.1 (Sch 68,210). Il retore africano del IV secolo, prima della sua conversione al Cristianesimo, si formò alla scuola neoplatonica e quindi non poteva che giudicare *persona* in contrapposizione alla consustanzialità nicena nel senso di un'inadeguatezza di tale parola a esprimere il dogma trinitario. Indipendentemente dalla possibilità che *persona/prósōpon* potesse essere un termine usato nella lingua comune e dei grammatici per indicare un'individualità troppo marcata. Vd. per questo C. Moreschini, *Oltre l'Antico. La svolta antropologica di Agostino e la definizione boeziana di persona*, in A. Corbino, M. Humbert, G. Negri (a c. di), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana. Dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, IUSS Press, Pavia 2010, pp. XVI-924, in part. p. 92. I neoplatonici partivano dal presupposto che Dio fosse *privo di relazione* (ἄσχετον) e quindi sarebbe stato difficile su questo presupposto riconoscere in Gesù una sostanza divina. Vittorino,

aperto scetticismo sulla possibilità di considerare razionalmente *persona* come un attributo della divinità. Anzi, a partire dalla seconda metà del V secolo (il clima era quello del dibattito postcalcedonese⁴), si fece strada l'idea secondo cui la natura umana di Cristo non avrebbe potuto costituire una *persona* distinta da quella del *Verbo*, pur trovando in esso il fondamento della propria sussistenza. Si tratta della dottrina della *enipostasi*, fondata su considerazioni di carattere soteriologico, che troviamo icasticamente rappresentata

nelle *Explanations in Ciceronis Rhetoricam*, dà a seguente definizione di *persona* (Stangl 214,10): «Quae est persona? illa scilicet quae in pronomibus finitis est, ut "ego, tu, ille, hic, haec, hoc". Itaque ex persona nulla argumentatio sumi potest». Come si vede, con Mario Vittorino siamo praticamente alla *negazione* del concetto giuridico di *persona* applicato alla figura divina (*itaque ex persona nulla argumentatio sumi potest*) e questo in ragione della considerazione della mancanza in tale vocabolo di un significato di "relazione" a fronte di una più chiara indicazione di "particolarità", "singolarità" (*illa scilicet quae in pronomibus finitis est*). Una chiara conferma di questo atteggiamento è nella descrizione di Paolo *Phil.* 3.4-7, 9-11 su cui vd. Milano, *Persona in teologia*, p. 231ss. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, p. 295 e nt. 157 ha sostenuto che Vittorino avrebbe rifiutato di applicare il termine *persona* alla Trinità in quanto calco della parola greca *prōsōpon* e quindi termine troppo debole per rappresentare un attributo divino. Ippolito di Poitiers (circa 315-357) in *contra Noetum* commenta il passo di Giovanni (*Gv.* 10.30): «Io e Padre siamo una sola cosa» affermando che l'Apostolo si sarebbe riferito a due *prōsōpa* (*c. Noet.* 7) e poi parla di un solo Dio e due *prōsōpa* (*c. Noet.* 14) dimostrando così di aver recepito il modello di Tertulliano. Ambrogio di Milano (339/340-397) fu uno degli ultimi veri conoscitori del greco in Occidente. Cfr. A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, Roma-Bari 1994, p. 195ss. Ambrogio non ebbe simpatia per l'impiego di *persona* in ambito teologico. Escluse in *Inc.* 7.77 (PL 16.838) che *persona* potesse essere impiegata alla maniera dei sabelliani: «Non unam personam sed unam divinitatem in patre et in filio crediderunt». Anche San Girolamo (331-420 d.C.) dimostrò un certo scetticismo sulla possibilità di applicare il concetto di *persona* in ambito cristologico e trinitario. Proprio con Girolamo capiamo meglio come l'*Angelo custode* fosse considerato principio di un'identità di *persona*. Lo si riscontra nelle prime parole della descrizione di Paola, la sua eroina: Hyeron. *epist.* 108.2 (*Ephitaphium Sanctae Paulae*). Qui *angelus* potrebbe essere stato usato come espressione di cortesia per la *persona* fisica della donna stessa. Lo si vede bene in un'altra testimonianza di Girolamo: Hyeron. (in *Collectio Avellana* n. 187, r. 3) in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 35, p. 644, r. 20: «ad nos angelus vester destinare dignetur et ipsos digna correctione percussos, ut superius dictum est, puellae iubeat» (tradotta in italiano la frase *ad nos angelus vester destinare dignetur* suona: «affinché il vostro angelo si degni di destinare a noi»). Con Girolamo continuò il grande filone di pensiero che vide la figura dell'Angelo come tramite tra l'uomo e la trascendenza. Questo modo di considerare il concetto di *persona* dimostra una volta di più lo strettissimo legame esistente anche tra Girolamo e la cultura classica. Sulla formazione di Girolamo cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Firenze (rist.) 2006, p. 49. Sul pensiero di Agostino in generale R. Boigelot, *Le mot "personne" dans les écrits trinitaires de St. Augustin*, "Nouvelle Revue Théologique", 57 (1930); P. Henry, *Saint Augustine on Personality*, The Macmillan Company, New York 1960; A. Trapè, *I termini "natura" e "persona" nella teologia trinitaria di S. Agostino*, "Augustinianum", 13 (1973), pp. 577-587. Ma vd. anche *infra*.

⁴ C. Micaelli, *La cristianizzazione dell'ellenismo*, Morcelliana Editrice, Brescia 2005, p. 11.

da Anastasio Sinaita, in un frammento sebbene tardo del suo *Etymologicum* (tratto dal *liber qui dicitur Dux Viae* scritto nella seconda metà del VII secolo), in questo modo: «se l'umanità di Cristo fosse *persona* il verbo avrebbe dunque assunto un singolo uomo e avrebbe salvato soltanto quello, non l'umanità tutta intera»⁵. Si vede bene in questa formulazione (tendo a semplificare) come l'applicazione dell'attributo di *persona* nel senso giuridico (cioè come rappresentazione di una *relatio* quale prerogativa specifica di una fattispecie) alla Trinità (il dogma trinitario) risultasse significativamente condizionato dall'essere stato Cristo una persona realmente vissuta (il problema cristologico). È in questa prospettiva allora che forse andrebbe collocato lo scetticismo di Agostino⁶ in materia *persona* e di applicazione del concetto di *persona* al dogma trinitario⁷.

Ma guardiamo più in dettaglio la considerazione che Agostino ebbe di *persona*. L'Ipponate fu notoriamente molto critico sul significato di questo vocabolo e sull'uso che se ne faceva al suo tempo per indicare le tre *persone* divine⁸. Manifestò l'idea di una *persona* come *singulus quisque homo* e cioè come una *substantia rationalis* costituita da *anima et corpore* (*de Trin.* 15.7.11 PL 42 1065) in un passo molto citato della sua opera (dedicata proprio alla Trinità), e usando la stessa immagine di Tertulliano e Gregorio, dirà che la *persona* “si può indicare con un dito”, alludendo proprio al fatto che si tratta di un'entità numerabile, quindi una manifestazione di singolarità⁹.

⁵ Anast. Syn. *Viae Dux* II.3, 113-117 (= CCG 8, pp. 37-38). Cfr. Micaelli, *La cristianizzazione dell'ellenismo*, cit. p. 11.

⁶ Per le indicazioni bibliografiche su Agostino rinvio per un primo approccio a Andrea Milano, *La Trinità dei Teologi e dei Filosofi*, cit. p. 44, nt. 1 e *Persona in teologia*, cit. p. 257, nt. 1; P. Brown, *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino 2005, p. 539ss. e ora anche Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 97ss.

⁷ Grazie ad Agostino *persona* diventerà un paradigma di vita ascetica, una sorta di viatico per giungere all'elevazione dello spirito. Questo perché, forse anche in conformità alla cultura angelologica (in cui l'Agostino manicheo e neoplatonico era profondamente addentrato) di cui abbiamo visto nella prima parte di questo studio i profondi riflessi negli uomini di cultura che determinarono il passaggio dall'antico al tardo antico, *persona* con il suo omologo *prósōpon*, diventò una parola allusiva anche alla dimensione dello *spirito*: Aug. *de Trin.* 15.7.11 PL 42 1065.

⁸ Sulla formazione culturale del giovane Agostino si v. W. Thimme, *Augustinus geistige Entwicklung in den Jahren nach der Bekehrung*, Kessinger Publishing, Berlin 1908; P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin* 1, éditeur Emile Nourry, Paris 1918; K. Holl, *Augustinus innere Entwicklung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 3, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Tübingen 1928, pp. 54-116; J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Longmans, London 1954; K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 19ss.; Brown, *Agostino d'Ippona*, cit. p. 21ss.; Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo Latino*, cit. p. 49 e *passim*.

⁹ Aug. *de Trin.* 7.6.11 (PL 42 944). Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, cit. p. 351, nota al riguardo una certa conformità al significato dell'ontologia scolastica che considera *persona*

Mise in guardia gli eruditi rilevando che nella Bibbia non si trovava questa espressione – Aug. *de Trinitate* 7.4,8 PL 42 941: «sed nec tres personas alicubi Scripturam commemorare invenimus» – e dimostrò di considerare il ricorso alla personificazione della figura divina come un espediente. Non solo, come si è detto, stigmatizzò anche apertamente l'uso di dire *tre persone*. Il problema non era tanto quello di sapere o di non sapere cosa significasse questa espressione, ma che non si voleva tacere sulla domanda relativa a cosa fossero i tre momenti della Trinità (Aug. *de Trin.* 7.6.11 PL 42 943: «ne omnino taceremus interrogati quid tres»¹⁰).

Di qui il ricorso all'espediente linguistico di *persona* basato sul fatto che nella Bibbia non vi fossero al riguardo controindicazioni¹¹. Proprio in po-

come *caratterizzazione del sussistere assoluto di un essere pensante*. Claudio Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 99, pone l'accento sul concetto di *mixtura* tendente a esprimere in Agostino il mistero della doppia natura di Cristo incarnato, la realtà divina e quella umana, che si attuano nella *persona*: (Aug. *epist.* 137,3,8): «Persona autem Christi mixtum est Dei et hominis». Agostino dunque riconosce una doppia natura in Cristo incarnato. Questo distingue Agostino da Boezio dove, come vedremo *infra*, la *persona* divina è invece *naturae rationabilis individua subsistentia* (*adv. Euty. et Nest.* 4,20 = IV D 2 PL 64 1345), ossia *sussistenza individuale di natura razionale*.

¹⁰ Il *de Trinitate* compare nel 414, ma sappiamo che nel 392 Agostino scrive a Girolamo chiedendogli traduzioni latine di commentari greci della Bibbia. Il che dimostra che l'atteggiamento dell'Ipponate è sicuramente frutto di un'attenta riflessione. Per questo si v. Brown, *Agostino d'Ipbona*, cit. p. 531; A. Trapè, *I termini "natura" e "persona" nella teologia trinitaria di S. Agostino*, "Augustinianum", 13 (1973), pp. 577-578 (anche sul web). V. anche Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 104 che traduce: «Siamo dunque autorizzati solo per necessità del linguaggio e delle dispute a parlare di tre Persone in Dio, non perché la Scrittura lo dice, ma perché non lo contraddice».

¹¹ Si tratta ovviamente di una questione molto complessa. Agostino, pienamente inserito nel dibattito teologico del IV secolo, parte per la sua confutazione dalla considerazione ariana della *separazione* delle persone divine. Febadio di Agen (morto nel 392), nel suo *de fide* ripropone il termine *persona* nel senso prospettato da Tertulliano qualificandolo come espressione di *dispositio divinitatis ex regula fidei* (*contr. Ar.* 22 [PL 20,30]). Lucifero di Cagliari (morto dopo il 364), usa *persona* in un contesto argomentativo dedicato alla questione trinitaria [*de non conv.* 14 (PL 13 790) A e B]. Potamio di Lisbona (morto dopo il 359) usa *persona*, ma descrive il dogma dell'unità trinitaria come *substantiae fibula concatenata* (*subst.* PL 8 1417 B). Si v. per questo M. Simonetti, *Ilario di Poitiers e la crisi ariana in occidente. Polemisti ed eretici*, in J. Quasten, *Patrology*, Utrecht 1967 = A. Bernardino (a c. di), *Patrologia III*, Marietti, Torino 1967, 1978, 1980, pp. 77-78 61-65, 75-77; Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 254ss. Su Agostino e la crisi ariana si v. M. Simonetti, *S. Agostino e gli ariani*, "REAUG." 13 (1967) pp. 55-84. I seguaci di Ario sostenevano infatti che si sarebbe dovuto considerare il problema della separazione delle persone divine nella Trinità secondo l'ottica della teoria delle categorie di Aristotele che distingueva appunto ogni cosa secondo la categoria della sostanza o dell'accidente. M. Meslin, *Les ariens d'occident* (335-430), Éditions du Seuil, Paris 1967. In Dio non vi possono essere degli accidenti, ma se è così allora l'idea della Trinità dovrebbe presupporre solo la coesistenza di tre sostanze e quindi ci si sarebbe trovati di fronte a un paradosso. Agostino rispose a questa obiezione affermando che tra *sostanza* e *accidente* vi possono essere anche un

lemica con gli eretici *confusionisti* sabelliani che giudicavano la Trinità un nome (*aut vero sola est ista nominis trinitas*) senza la “sussistenza delle persone” (*sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani haeretici putaverunt*), in *de civitate Dei*, Agostino darà la seguente definizione: «Dio è tutto ciò che ha (*sed ideo simplex dicitur quoniam quod habet hoc est*) tranne le relazioni per cui ciascuna *persona* poteva riferirsi all'altra (*excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur*)»¹².

Questa considerazione a mio avviso offre una chiave per comprendere il complesso meccanismo ideato da Agostino. Il tratto differenziale dell'intera costruzione è proprio nell'aver caricato il concetto di *persona* di un significato ideologico che non gli era proprio (*persona* = l'essere umano particolare) o, almeno, che gli era stato etimologicamente estraneo¹³. In un'articolata dissertazione del *de Trinitate* questi parte dalla constatazione che *persona* sia un nome generico che si può applicare anche all'uomo, nonostante la distanza innegabile esistente comunque tra un uomo e Dio (*de Trin.* 7.4.7 PL 42 939). Nell'impiego comune il teologo afferma che *persona* non può considerarsi un termine relativo (*de Trin.* 7.6.11: «sed neque de persona alicubi solet») in quanto espressione concettuale rimandante all'essere umano nella sua singolarità, intesa come unicità; e pertanto, quando esso viene usato per descrivere la Trinità, questo viene fatto con immaginazione e quindi come atto di fede (*sed secundum solam mentem*) solo per descrivere Dio in quanto spirito: 15.7.11: «Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est».

Specifica Agostino che quando si dice di Dio, come di un'entità spirituale e come di una singola *persona*, lo si fa solo parlando con la forza della “mente”, dove *mente* non è *sic et simpliciter* l'anima, ma ciò che nell'anima eccelle: «Non

quid medium ravvisabile proprio nel *concetto di relazione*. Trasformò quindi la dottrina aristotelica che faceva della *relazione* un *accidente* e qualificò questo elemento come espressione di uno *status* che diventava la rappresentazione dell'intima realtà delle tre figure divine nella configurazione trinitaria. Su questo v. Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 274. Padre e Figlio erano *relazione* perché il primo generava il secondo e il secondo è generato dal primo. Lo Spirito Santo era *relazione* con entrambi in quanto *dono comune* del Padre e del Figlio. Agostino poi distinse tra termini *assoluti* e termini *relativi* a seconda che una cosa fosse in riferimento o meno a un'altra. Ogni termine *assoluto* come *Dio, eternità* e *onnipotenza* indicava nella sua costruzione l'*essenza* divina (sostanziale?) che, a sua volta, si esprimeva come un *esse ad se*. Ogni termine *relativo* come *Padre, Figlio* e *Spirito Santo* avrebbe indicato invece una *relazione* (un'essenza relativa?) che si esprime come un *esse ad aliud*. La relazione tra le figure divine, in quanto configurazione di un *relativo*, esprimerebbe dunque un *esse ad aliud*. La sostanza come espressione di assoluto sarebbe invece configurabile come un *esse ad se* (quindi un attributo divino).

¹² Aug. *de civ. Dei* XI.10.11.

¹³ Aug. *de Trin.* 7.4.7-12 PL 42 939.

igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur». Parlo di un atto di fede anche se il teologo non usa esplicitamente questa espressione, perché in Agostino solo in questi termini appare possibile conferire a Dio l'attributo della *persona*, mentre l'uomo è definito secondo lo schema dualistico (e reale) di Platone (ben presente in Varrone) come *un insieme di anima e corpo*: «Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus, Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima». Il dato qualificante nel discorso agostiniano è insomma che *persona*, quale termine rinvenibile nel significato comune, valesse come epiteto portatore non solo del significato di "singolarità", ma anche di quello di "unità indivisibile": «substantia vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum» (7.6.11 PL 42 943)¹⁴, dove però "unità indivisibile" sembra da riferire principalmente a un'unità di "anima" e di "corpo", alla maniera neoplatonica (dunque un senso di individualità ancora antico). Ecco perché ritengo che il riferimento della parola *persona* alle figure della Trinità sarebbe, nell'ottica del Vescovo d'Ippona, solo la conseguenza di un atto di fede. Non un senso proprio, quindi, ma accomodato: Aug. *de Trinitate* 15.22,42 (PL 42 1089/90): «Ma ergo excellunt in homine, non ipsa sunt homo. Et una Persona, id est singulis quisque homo, habet illa tria in mente vel mentem».

Le ragioni per cui Agostino non pare abbia voluto comprendere fino in fondo la grande rivoluzione perpetrata sul tema della *Trinità*, data dall'applicazione del concetto di *persona* al dogma trinitario, possono essere state diverse¹⁵. Un fattore non trascurabile potrebbe essere stato che ai suoi occhi,

¹⁴ Per una migliore comprensione del lessico di Agostino propongo di tradurre in italiano l'espressione latina *singularis* con "particolare" e *individuum* (come "indiviso", quindi) come "indivisibile". Nel termine *individuum* usato nella disputa teologica si potrebbe riconoscere quindi un significato specifico e indicare "indivisibilità" (= non scindibilità della *natura umana fatta di anima e corpo*). Così in *de Trin.* 7.6.11 PL 42 944 la frase di Agostino potrebbe acquistare il tenore che segue: «la parola "sostanza" o "persona" non è portatrice di un significato di *species*, ma di "particolarità" (come unicità) e di "indivisibilità" (rispetto all'uomo di anima e corpo). In questo Agostino fu certamente un precursore di Boezio come esattamente è stato notato in dottrina. V. anche in generale, per l'influenza di altri pensatori su Boezio, Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 277ss., 342, 348ss. Ora anche Donati, *Homo e persona*, p. 8: «Questa visione dell'essere umano è espressa dalla definizione, già presente in Agostino, proposta da Boezio: *Persona est naturae rationalis individua substantia*». Onorato Bucci, *Persona. Un'introduzione storico-giuridica alla civiltà greco-romano-giudaico-cristiana*, Editura Serafica, Roman 2006, p. 20, nt. 3 pone l'accento sulla natura *logico-classificatoria* e non *assiologica* della distinzione tra *homo* e *persona* nella speculazione patristica fino a Boezio. Ora sul rapporto tra Agostino e Boezio cfr. Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 111 e *passim*.

¹⁵ Sul piano della tecnica filologica l'attivismo dell'epoca di Clemente Alessandrino e gli sforzi compiuti fino all'epoca dei grandi Cappadoci trovò l'ostacolo dell'impossibilità di

gli occhi di un uomo solidamente formatosi secondo i canoni della retorica classica e non particolarmente avvezzo alle nozioni giuridiche, un uso di *persona* applicato alla Trinità divina (nel modo dei Cappadoci), doveva sembrare abbastanza incongruo¹⁶. Così come, molto più tardi, Beda (che nella sua opera *de schematibus et tropis* riuscirà a trovare nel testo biblico 17 *schemata* e 13 *tropi*) vedrà nella frase *caro verbum factum est* (“il Verbo si è fatto carne”) una *sineddoche*, Agostino poteva aver visto, nel modo di chiamare Dio, un Angelo o Gesù, *persona divina*, non la soluzione al problema trinitario, ma prima di tutto una figura retorica (*figura sententiae*)¹⁷. Poi certamente possono aver influito anche valutazioni di carattere più personale. Forse l’entusiasmo verso l’uso di *persona* per evocare insieme in Cristo/Dio un’immagine di uomo e di Dio dei tempi del *de vera religione* scritto all’età di trentacinque anni (dunque nel 389, un’epoca di profonda influenza del primo *Concilio di Costantinopoli* del 381 e delle reazioni eretiche alle ragioni di fede da questo imposte), può aver lasciato posto in Agostino ai dubbi e alle oscillazioni del *de Trinitate*. In quest’opera di ben altro spessore speculativo, che fu completata all’età di sessanta anni, troviamo formulata una nozione di *persona* chiaramente caratterizzata sul piano antropologico. Insomma: «Una persona, id est singulus quisque homo... homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore».

agganciare l’esegesi biblica a elementi concreti. L’osservazione di Agostino sulla mancanza della parola *persona* nei testi sacri è certamente emblematica in tal senso. Del resto è noto che finissimi esegeti come, per esempio, oltre che lo stesso Agostino, Girolamo, Cassiodoro e Isidoro, cercarono invano di trovare corrispondenze retoriche tra la Bibbia e le opere pagane riuscendone a trarre soltanto una considerazione assolutamente negativa. Girolamo nella *prefatio* alla sua cronaca mondana (PL 27 223-224) scrive che la *Sacra Scrittura è simile a un bel corpo avvolto in una sordida veste* e cerca di giustificare la *simplicitas et quaedam vilitas verborum* della Bibbia nella lettera a Paolino. Loda la perfezione del libro di Giobbe, la dignità (*gravitas*) degli scritti di Salomone e l’armoniosità del Salterio che ritiene all’altezza degli scritti di Pindaro e di Orazio. Isidoro aveva lodato l’uso dell’antitesi nell’*Ecclesiastico* (*deut.* 33.15) e trovava nella Bibbia “parole disadorne” e stile “umile” (*sent.* 3.16), valutando quindi come Girolamo in modo negativo il linguaggio biblico. Cassiodoro trovava che la *Vita di S. Cesario* fosse esposta in una lingua che somigliava a quella dei pescatori piuttosto che a quella dei retori (*liber eloquio piscatorum concordare quam rethorum*) (*S. Caesarii Opera* [Morin] II 297, 16s.) e avrebbe trovato nel Salterio oltre 120 figure retoriche. PL 69 435D e 70 1269ss. Si v. per questo Curtius, *Letteratura europea e Medio evo latino*, cit. p. 56 e nt. 39. Secondo Cassiodoro l’embrione delle *artes* sarebbe stato sin dalle origini nella sapienza divina e nella Sacra Scrittura e dimostra nel suo commento al Salterio che il salmista adoperava molteplici figure grammaticali e retoriche comunemente usate anche nella didattica classica: *ad Salt.* 6.18ss. (Mynors).

¹⁶ Sulla concezione antropologica di Agostino v. ora Moreschini, *Oltre l’Antico*, cit. p. 100ss.

¹⁷ A. Quacquarelli, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Città Nuova, Roma 1995, p. 36.

2. Persona o individuo? Le basi scientifico-filosofiche del concetto moderno di persona

Arriviamo così all'ultima tappa del nostro percorso che concerne la teoria di Boezio di *persona*. Il filosofo romano sancì di fatto la fine della storia antica di *persona* e di *prósōpon*, e dei significati rispettivi correlati a questi due termini, introducendo nel corredo semantico del termine latino il senso non certo nuovo di *individuo* (basta vedere la posizione di Agostino su tutti¹⁸), ma esposto con sistematicità e razionalità espositiva (queste sì, del tutto nuove) e con sfumature di significato, come vedremo, veramente innovative¹⁹. Si può dire che il filosofo romano dell'età giustiniana concepì l'idea che sarà posta alle fondamenta del personalismo moderno²⁰. Un luogo dove appare particolarmente approfondita la trattazione su *persona* è nel trattato dedicato alla confutazione di Eutiche e Nestorio che furono tra coloro che si trovarono in una posizione eretica rispetto al *Credo niceno*. Confondere o separare l'idea di unità o di trinità di Dio, confondere o separare la divinità o l'umanità di Cristo, furono i modi attraverso cui i religiosi dalle estrazioni più varie (*sabelliani*, *modalisti*, *ariani*, *triteisti*) tentarono di differenziarsi dal dogma di fede²¹.

Questo raffinatissimo pensatore, nei decenni a cavallo tra il V e il VI secolo, costruì l'impianto dogmatico per cui *persona*, da vocabolo della lingua comune, della lingua retorico-giuridica e della lingua speciale dei teologi, poté diventare un paradigma universale di riferimento, si potrebbe dire, *fuori*

¹⁸ Su cui v. ora Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit., p. 97ss.

¹⁹ Vd. ora anche E. Berti, *The Classical Notion of Person in today's Philosophical Debate*, in *Doctor Communis. Essere e persona*, Atti della IV Sessione Plenaria, 25-27 giugno 2004, Vatican City 2006, pp. 163-177, in part. pp. 163-165 (sul web).

²⁰ Si v. E. Berti, *Genesi e sviluppo del concetto di persona nella storia del pensiero occidentale*, in D. Castellano (a c. di), *Persona e diritto*, Missino, Udine 1990, p. 21. Per sottolineare la centralità di questo autore romano quasi contemporaneo di Giustiniano non vi è chi non abbia definito il concetto boeziano di *persona* addirittura come il "concetto classico di persona". Così G. De Anna, *Persona: analisi storico-critica di una babele filosofica*, in G. Boniolo, G. De Anna, U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Milano 2007, p. 88, 89 e *passim*. La peculiarità di Boezio sarebbe stata quella di aver fondato l'*antropologia filosofica* moderna legando per la prima volta il termine *persona* a quello di essere umano individuale (p. 89).

²¹ Per il *sabellianismo* (o *padripassianismo* perché si attribuiva la passione di Cristo anche al Padre) la realtà della distinzione della Triade era considerata un semplice modo di apparire dell'unico Dio. I seguaci del teologo africano Sabellio, giunto a Roma nel 217, erano detti *modalisti* perché le persone divine erano viste come modi di apparire di un'unica essenza divina. L'*arianesimo* (dal prete alessandrino Ario 256-336), in tutte le sue variazioni, escludeva Gesù Cristo e poi lo Spirito Santo dall'unità divina, subordinandoli al Padre. I *triteisti* affermavano la natura dei tre Enti della Trinità come dèi. Per tutto si vd. Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 45s.

dalla storia. Tutto questo grazie al fascino di una definizione diventata meritatamente celebre (soprattutto grazie a Tommaso²²) di *prósōpon / persona* come *naturae rationalis individua substantia* che riusciva a porre l'uomo, così come la sua idea di Dio, su un piano metafisico e anche atemporale²³. Come bene ha scritto Basil Studer, da "soggetto logico di attribuzione" *persona* diventò, grazie all'elaborazione tardo antica e dell'età giustiniana, "principio ontico dell'unico Cristo" rappresentato come "unità ipostatica"²⁴.

Boezio, non per primo (lo precedettero come si è visto almeno i Padri Cappadoci e in non pochi aspetti Agostino), ma più di ogni altro, opererà quin-

²² San Tommaso è considerato a ragione colui che porterà a compimento il percorso avviato da Boezio perché sarà proprio l'Angelico a riformulare la definizione boeziana in *Summa Theologiae* 1.29.1: «omne individuum rationalis naturae dicitur persona». H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester (edd.), *Boethius, The theological tractates*, Loeb Classical Library, Heinemann, Cambridge (Mass.) and London 1973, p. 84, nt. a. Il grande teologo portò significative innovazioni anche sulla questione della *relazionalità* di persona. In Tertulliano *persona* acquista "relazionalità" *ex usu* e si definisce *per modum relationis* dato che così risulta qualificata dall'uso giuridico; in Tommaso *persona* (la "persona" di Tertulliano), dopo la svolta antropologica e individualistica di Agostino e Boezio, se riferita a Dio diventa relazione non più *ex usu*, ma *ex significatione sua* e *per modum substantiae*. S.Thom. I, q. 29, a. 4 ad 1. Cfr. per questo Milano, *Persona in teologa*, cit. p. 280; De Anna, *'Persona': analisi storico critica*, cit. p. 91. Di qui anche la famosa teoria dell'*incommunicabilitas* (= "non relazione"). Vd. S.Thom. II, *Sent.*, dist. 3, a. 1 ad 2 che avrebbe portato poi Duns Scoto a scrivere: *Ordinatio*, III, dist. 1, q. 1, n. 17: «Ad personalitatem requiritur ultima solitudo. sive negotio dependentiae actualis et appetudinalis ad personam alterius naturae».

²³ La definizione di *persona* viene enunciata da Boezio nel capitolo III dedicato a *natura e persona*, ma si deve notare una sottile differenza tra l'impiego della parola nei confronti di qualsiasi uomo e nei confronti di Dio. Pur in una sostanziale equipollenza semantica tra *rationalis* e *rationalis* e *substantia* e *subsistentia*. Vd. *adv. Euty. et Nest.* III C 11 PI. 64 1344 (= *adv. Euty. et Nest.* 3,59 Loeb): «Sed essentiam, subsistentiam, substantiam, personam totidem nominibus reddidit», quando il filosofo dà la definizione di *persona* nel paragrafo dedicato alla discussione sulla differenza tra *natura* e *persona*, in *adv. Euty. et Nest.* III C 14 PL 64 1343, usa *rationalis* con *substantia*: «Persona est naturae rationalis individua substantia». Quando dà la definizione di *persona* nel paragrafo intitolato *Contra Nestorium, unam esse personam*, in *adv. Euty. et Nest.* IV C 4 PL 64 1345, usa *rationalis* con *subsistentia*: «Est enim persona, ut dictum est, naturae rationalis individua subsistentia». Il significato è lo stesso: "natura razionale" ovvero "sostanza o sussistenza individuale", ma nel primo caso *rationalis* pare impiegato, sia come aggettivo ("razionale", "fondato su ragionamento"), che come sostantivo ("essere dotato di ragione") in ambito eminentemente retorico: Quint. *inst. or.* 12.2.10; 5.11.35; Sen. *ep.* 41.8. Nel secondo caso, l'aggettivo *rationalis* risulta usato in modo tecnico e in ambito neoplatonico da Apuleio a indicare la *parte migliore dell'anima*. Allo stesso modo, a fronte di un impiego generalizzato di *substantia* come "sostanza", "essenza", in ambito retorico (Quint. *inst. or.* 2.21.1; Sen. *ep.* 87.40; 113.4) e giuridico (Gai. 2.79), il termine *subsistentia* come "sostanza", "essenza", pare più tecnico del linguaggio ecclesiale.

²⁴ B. Studer, sv. *Persona*, in A. Di Berardino (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano 2008, p. 4051.

di una sintesi teologico/filosofica dei significati di *prósōpon* e *persona*, stabilendo autorevolmente la sostanziale equivalenza dei due termini (nel suo discorso perfettamente analoghi) e il modo in cui questi si dovessero porre, e in rapporto al termine greco *hypóstasis* (in un contesto ricostruttivo però non esclusivo del profilo relazionale implicito nella costruzioni conciliari basate sulla dottrina dei Padri Cappadoci), e al modo di definire l'*individualità* di Dio (degli Angeli) e dell'uomo²⁵. Il filosofo abbandonò l'atteggiamento retorizzante che ancora aveva caratterizzato Vittorino²⁶ e procedette secondo il suo metodo speculativo che lo portò a formulare per la prima volta nella storia del pensiero una definizione articolata, scientifica e veramente completa di *persona* (/ *prósōpon*).

Il problema così come si poneva per la riflessione di Boezio era quello di trovare una parola che potesse designare correttamente Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo dichiarando la distinzione di tali figure pur nella loro unità²⁷. Nel suo trattato sulla Trinità è chiara la sua posizione che

²⁵ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3,22: «Et Latini personam et graeci πρόσωπα nuncupaverunt». Il filosofo romano affermò (*adv. Euty. et Nest.* 2,30-37) che la natura di *persona* non può essere riconosciuta alle cose inanimate (ecco il distacco dai giuristi romani) come la pietra (*nullus enim lapidis ullam dicit esse personam*) o viventi come le piante (*neque enim ulla persona est arboris*) o gli animali (*nulla est enim persona equi vel bovis ceterorumque animalium quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt*), bensì può essere riconosciuta a un uomo, a Dio o a un Angelo (*at hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli*) solo in quanto esseri razionali e in quanto considerati nella loro individualità.

²⁶ Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 320.

²⁷ *Ivi*, p. 41. Interessante disamina ora in Moerschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 106ss. Boezio entra direttamente nel dibattito trinitario e teologico: Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3,23. Subito prende le distanze da *persona* (il termine giuridico? L'uso metaforico del nome comune di cosa? L'applicazione-conciliare del termine?) perché dichiara che i Greci, in modo molto più appropriato dei Latini (che danno alla parola ὑπόστασις, il significato di *personam vocantes/ persone conclamanti*) usano la parola ὑπόστασις, per indicare la *sostanza/sussistenza individuale* (*sed peritior Graecia sermonum ὑπόστασιν vocat individuum subsistentiam*). Più avanti precisa che i Greci più correttamente davano il nome ὑπόστασις alle *sussistenze* che acquistavano *sostanza* attraverso la *medietà* dei *particolari*: Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3,36-39. Il discorso è significativo perché riguarda il rapporto tra *genera* e *species* che come abbiamo visto fu uno dei temi su cui teologi precedenti come Clemente e altri impostarono il loro discorso sul rapporto tra Dio e il mondo sulla base della logica formale dei filosofi greci. Il clima era quello che portò nel 533 (circa sette anni dopo la morte di Boezio) nel II Concilio di Costantinopoli (voluto da Giustiniano) alla condanna dell'eresia nestoriana. Nestorio, che fu patriarca di Costantinopoli nel 428, nella scia dei Cappadoci affrontò il problema cristologico consistente nello spiegare «la realtà senza "confusione" e senza "separazione" del Cristo insieme vero Dio e vero uomo». Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 153. La soluzione propugnata da Nestorio considerava *prósōpon* come l'insieme di tutte le proprietà (*idiómata*) possedute da ogni *ousía* completa, che era *hypóstasis*. Questo però significava che Nestorio doveva dichiarare che ogni *natura* avesse un *prósōpon* e allora che si doveva riconoscere in Cristo due *nature* unite insieme nel *prósōpon* (*physis manente naturam inconfusione*). Vd. ancora Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 162.

viene enunciata sin dall'intitolazione: *Trinitas unus deus ac non tres dii*, ma viene anche ribadita nel corso della trattazione (in Boeth. *de Trin.* 9): «Igitur pater filius spiritus sanctus unus non tres dii». Lo stesso, sebbene in senso più marcatamente ideologico, leggiamo nel trattato *utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur* 24: «Ita pater veritas est, filius veritas est, spiritus sanctus veritas est; pater filius et spiritus sanctus non tres veritates sed una veritas est». Fu così che, prendendo spunto dalla confutazione di Nestorio e Eutiche, Boezio (che affrontò la questione non da teologo ma da filosofo) tentò di fornire una *definitio* per “genere” e “differenza” specifica di *persona*, secondo le regole della logica razionale che furono quelle che un uomo colto dell'età giustiniana in occidente poteva aver appreso dai filosofi antichi. Ne è scaturita una vera e propria costruzione speculativa su *persona* rispetto alla quale sono chiaramente visibili alcuni dei contributi più importanti degli autori che avevano presieduto alla sua formazione (almeno Aristotele, Cicerone, Agostino e Proclo)²⁸.

²⁸ Boezio per arrivare alla formulazione completa della definizione di natura riferita alla sostanza di una cosa (*adv. Euty et Nest.* 1,29) non può trascurare la posizione di Aristotele di cui come è noto tradusse l'*Organon*. Se si nega, spiega il filosofo, che si possa riconoscere *natura* alle sostanze incorporeali e si limita il nome di *natura* alle sole sostanze corporali – così come sostengono Aristotele e gli aderenti alle altre scuole filosofiche – allora si dovrebbe riconoscere che la natura non può essere riconosciuta tranne che nelle cose corporali: *adv. Euty et Nest.* 1,34. Punto di partenza fu il concetto classico di *definizione*, che Boezio trattò nel suo commento al Cicerone frettoloso dei *Topica* e che veniva anche però da un confronto con quello aristotelico (*definitio est oratio quid est esse significans*). Il filosofo romano partì per la sua indagine proprio dal primo libro del *de officiis* di Cicerone (notoriamente non estraneo a influenze paneziane) e quindi dal luogo dove venne formulata la *teoria delle quattro persone* che, come abbiamo detto in altra sede, riprendendo una fortunata definizione di Max Pohlenz fu la prima formulazione teorica di un *riconoscimento etico alla personalità individuale*. Cfr. su questo O. Sacchi, *Persona e diritto romano*, in S. Giglio (a c. di), *Atti dell'Accademia Giuridica Costantiniana, XVII Convegno Internazionale in onore di Giuliano Crifò*, in due tomi, Aracne, Roma 2010, pp. 5-1323, in part. p. 1217. Nel primo libro del *de officiis* si legge che ogni indagine deve partire dalla definizione, perché si conosca l'oggetto da cui si discute: «ante definire, quid sit officium»; «ut intellegatur quid sit id de quo disputetur». Cic. *de off.* 1.2.7. Boezio quindi parafrasa affermando che la definizione è *oratio quae id quod definitur explicat quid sit* (Boeth. in Cic. *Top.* III PL 64 1091 C [Orelli-Baiter 317]) concludendo che la definizione manifesta la sostanza (*quid sit*) dell'oggetto definito. Cfr. Boeth. in Cic. *Top.* III PL 64 1091 D (Orelli-Baiter 319). Si nota subito la differenza con l'impostazione classica. Con Boezio per la prima volta si assiste a un consapevole e deliberato tentativo definitorio in tal senso. Lo si vede con Panezio che secondo la testimonianza di Cicerone non dà nel Περὶ τοῦ καήκοντος la definizione di *officium* (*quid sit officium*; *quod a Panaetio praetermissum esse miror*) e che, quando espone la sua *teoria delle quattro persone*, si limita a farne soltanto una descrizione. Sulla teoria delle quattro persone si v. ora anche G. Picone, *Di generazione in generazione: «anores», «memoria», «numera» nel «de officiis» di Cicerone*, in G. Picone e R. Rita Marchese (a c. di), Marco Tullio Cicerone, *De officiis. Quel che è giusto fare*, Einaudi, Torino 2012, pp. XIXss. La differenza è spiegata da Galeno in *Definit. medicae* 1, vol. XIX, p. 349 k. Gli stoici, nonostante con Crisippo affermassero che la definizione è «l'espressione dei connotati specifici di un oggetto» (Scholia Vat. in *Dyonis. Trax.*, p. 107,5 [Gram. Graec. III Hilgard]; Diog. Laert. 7.60), non ritennero necessario definire cosa fosse la relazione (Sext. *Emph. adv. math.* 9.352). Agostino

3. Il concetto di natura in Boezio

Il filosofo inizia dunque la sua discussione partendo dalla confutazione del pensiero di Nestorio al quale, come è noto, fu erroneamente attribuita la tesi dell'esistenza in Cristo di due *nature* e due *pròsopa*. E prende le mosse proprio dal concetto di *natura*²⁹. In *adv. Euty. et Nest.* 1,1-5 infatti afferma: «Natura igitur aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur. Cum igitur tribus modis natura dici possit, tribus modis sine dubio definienda est». La *natura* viene descritta come un predicato della sostanza delle cose (*de solis substantiis*), sia corporali che incorporeali (*id est corporeis atque incorporeis*), in qualsiasi modo queste le si volessero qualificare (*de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur*)³⁰. In particolare, afferma il filosofo, essa si potrebbe definire in tre modi

per articolare la definizione del *Deus Trinitas* ricorre alla categoria della *relatio* che cerca di fare da contrappeso alla compatta omogeneità dell'essenza divina in cui si risolve la contraddizione tra l'assoluto della sostanza divina e il *relativo* suggerito dagli stessi nomi rivelati dal Padre. Si v. per questo B. Studer, *Der Person-Begriff in der frühen kichenamtlichen Trinitätslehre*, "Theologie und Philosophie", 57 (1982), pp. 161-177; Milano, *La Trinità dei Teologi e dei Filosofi*, cit. p. 45. Afferma poi che nell'impiego comune *persona* non è un termine relativo (*de Trin.* 7.6.11): «sed neque de persona dici alicubi solet». Quindi *persona* rimanderebbe al singolo essere umano (*de Trin.* 15.7.11): «Una persona, id est singulus quisque homo». Agostino subendo evidentemente l'influenza di Cicerone (vd. la *teoria delle quattro persone* nel *de officiis* su cui ora mi permetto di rinviare al mio *Persona e diritto romano*, cit. p. 1212ss.) lascia intendere che per lui *persona* sia sinonimo di *substantia singularis atque individua*: (*de Trin.* 7.6.11): «substantiae vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum». Come si vede qui *persona* è il contrario di *species*. Subendo un'evidente influenza di Varrone, Agostino dà anche la seguente definizione di uomo: *de Trin.* 15.7.11: «Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore». In base a questo Andrea Milano, *La Trinità dei Teologi e dei Filosofi*, cit. p. 46, sostiene che Boezio abbia subito l'influenza di Agostino per la formulazione della sua celebre definizione *Persona est naturae rationalis individua substantia*. Così ora anche Donati, *Homo e persona*, cit. p. 8; Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 97ss. Il nucleo del pensiero agostiniano è quindi nel considerare *persona* come un termine *assoluto* e non *relativo*. Quindi non ritiene applicabile tale termine al discorso teologico trinitario rispetto a cui si dovrebbe guardare alla *sostanza* e non alla *relazione* e quindi nega che si possano riconoscere nella Trinità i tre *sussistenti relativi*, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Agostino mostra chiaramente di non tenere conto del significato giuridico di *persona* dove il vocabolo esprime un valore di relazione *ex usu* come ben sapeva Tertulliano che, a differenza dell'Ipponate, conosceva molto bene il diritto. Solo molto più tardi, con Tommaso, *persona* sarà nuovamente associata apertamente al concetto di *relazione*. Secondo l'Angelico *persona* non solo *ex usu*, ma *ex significatione sua* designerebbe in Dio *tout court* la *relazione* anche se, precisando in modo sottile, non «per modum relationis, sed per modum substantiae» (*S. Thom.* I, q. 29, a.4, ad 1). Su Proclo si v. Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de St. Augustin*, Beauchesne, Paris 1921; M. Di Pasquale Barbanti, *Proclo tra filosofia e teurgia*³, Bonanno, Acireale 1993; E.R. Dodds, svv. *Neoplatonismo e Proclo*, in M. Carpitella (a c. di), *Dizionario di Antichità classiche*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 1453 e 1733.

²⁹ Rinvio adesso per un aggiornato quadro d'insieme a Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 107ss.

³⁰ Boezio riafferma il concetto anche in *adv. Euty. et Nest.* 1,21: «Sin vero de solis substantiis natura dicitur».

(*tribus modis sine dubio definienda est*). Se diciamo che *tutte le cose hanno una natura* allora la definizione di *natura* deve comprendere tutte le cose e allora si potrebbe dire: *adv. Euty. et Nest. 1,8: natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt*. La *natura* quindi appartiene a tutte le cose che, da quando esistono, possano essere comprese dall'intelletto umano. Si può dire quindi, in altre parole, che ogni cosa abbia una sua *natura*.

Anche se dice di fornire tre definizioni di *natura*, in realtà per introdurre il suo discorso su *persona*, Boezio ne formula quattro, delle quali, tuttavia, si percepisce subito che quella che gli interessa di più è l'ultima³¹. Nella prima definizione di *natura* il filosofo attinge direttamente da Aristotele (come anche la terza e la quarta) e vi ricomprende sia gli *accidenti* che le *sostanze* dato che sia gli uni che le altre possono comunque essere compresi con l'intelletto (*in hac igitur definitione et accidentia et substantiae definiuntur; haec enim omnia intellectu capi possunt*). Boezio spiega di aver aggiunto alla sua prima definizione (quella di Aristotele?) l'espressione "in qualsiasi modo" (*quoquo modo*) perché Dio, e la realtà di cui Egli è fatto, non possono essere compresi *integrò perfectoque modo* dall'intelletto umano, ma solo attraverso la percezione della loro esistenza, comunque rilevata, in tutte le cose (*sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur*)³².

Si presenta subito per il filosofo quindi il problema di giustificare una definizione di *natura* che andasse bene sia per le *cose corporali* che per quelle *incorporali*³³. La precisazione è importante perché, diversamente dall'uso giuridico, *sarà negata la possibilità di avere persona alle cose incorporali*. Boezio allora continua il suo ragionamento affrontando la seconda definizione attinta dalla dottrina di Platone e di Proclo (di cui fu anche allievo) che risulta molto sottile³⁴. Se la *natura* in ogni cosa è esclusivamente un predicato della sua

³¹ Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 326; Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 110.

³² Boeth. *adv. Euty. et Nest. 1,12*. Spiega inoltre che aggiunge alla definizione le parole "quando esistono" (*quae cum sint*) perché la parola niente (*nihil*) non può voler dire alcunché in quanto priva di natura (*quoniam etiam ipsum nihil significat aliquid sed non naturam*). Questa potrebbe significare infatti non che qualcosa è, bensì che non è esistente, dato che ogni natura è esistente (*Neque enim quod sit aliquid sed potius non esse significat; omnis vero natura est*). Se si è scelto di individuare la natura di tutte le cose la definizione dovrà essere allora quella appena formulata (*Et si de omnibus quidem rebus naturam dici placet, haec sit naturae definitio quam superius proposuimus*).

³³ Per altre critiche v. Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 106ss. La domanda è se Dio può definirsi una sostanza corporea. Secondo Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 328: «un neoplatonico coerente, per non dire un cristiano, (scil. avrebbe dovuto) obiettare che Dio è al di sopra non solo della corporeità, ma anche di qualsiasi sostanza o natura». Si può dire però che Cristo sia stato incorporeo? Un cristiano, secondo il ragionamento fatto da Milano, avrebbe dovuto dire che Cristo non fu corporeo o che non fu Dio. Sulla distinzione delle cose corporee e incorporee in D. 41.3.30 cfr. M. Bretone, *I fondamenti del diritto romano. Le cose e la natura*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 79, in nt. 22, 255.

³⁴ Boeth. *adv. Euty. et Nest. 1,41*. Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 326.

sostanza; e tutte le cose che hanno sostanza possono essere corporee o incorporee, ne può derivare che la *natura* di ogni cosa (*corporea o incorporea*) sia in ciò che essa può fare e in ciò che essa può consentire, detto in latino: *natura est vel quod facere vel quod pati possit*³⁵.

Ritornando a Aristotele, Boezio dà quindi la sua terza definizione di *natura* e scrive che essa sarebbe principio di movimento *di per sé e non per accidente*³⁶. Cosa vuole dire con questo? Lo spiega con l'esempio del letto di legno che è posto verso il basso non in quanto letto (*non deorsum per accidens*), ma perché è fatto di legno e ferro, cioè in ragione della sua natura sostanziale, e quindi va verso il basso perché il legno e il ferro sulla terra pesano e quindi vanno verso il basso. Ne deriva che descrivendo un letto si debba dire che questo sia di legno *naturaliter*, mentre è letto solo *artificialiter* o per accidente³⁷.

Detto questo, il filosofo arriva alla sua quarta definizione di *natura* (anche questa attinta dalla tradizione aristotelica) che è poi quella, come abbiamo detto, che sembra interessargli di più. Per dare la sua definizione deve invero criticare quella data dai Cattolici e dai Nestoriani che basavano la loro enunciazione delle due "nature" in Cristo proprio sull'idea della speciale proprietà delle cose (Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 1.57): «*natura est unam quamque rem informans specifica differentia*»³⁸. E quindi afferma: *natura è la specifica differenza che dà forma ad ogni cosa*.

³⁵ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 1,21.

³⁶ Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 326.

³⁷ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 1,42.

³⁸ In realtà la tesi del diofismo estremo, ossia *due nature* in Cristo (umana e divina) in *due persone* che fu condannata come eretica dal Concilio di Efeso del 431, fu erroneamente attribuita a Nestorio (che fu ritenuto autore del cd. *σκάνδαλον οικουμενικόν*), il quale invece pare abbia sostenuto la tesi che sarà poi prevalsa nel Concilio di Calcedonia del 451, ossia della presenza di *due nature* (umana e divina) nell'*unica persona* di Cristo. Si v. E. Amann, *L'affaire Nestorius vue de Rome*, "Revue de Sciences Religieuses" 23 (1949) pp. 5-37, 207-244; 24 (1950) pp. 28-52; A. Amato, sv. *Nestorius*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6, Herder Verlag, Freiburg 1961, p. 745ss.; A. Olmi, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, p. 62ss. Sulla definizione che danno i Cattolici e Nestorio, Boezio scrive: *adv. Euty. et Nest.* 1,58: «Cum igitur tot modis vel dicatur vel definiatur natura, tam catholici quam Nestorius secundum ultimam definitionem duas in Christo naturas esse constituent». Facendosi l'esempio della natura dell'argento e dell'oro: *adv. Euty. et Nest.* 1,53: «Est etiam alia significatio naturae per quam dicimus diversam esse naturam auri atque argenti in hoc proprietatem rerum monstrare cupientes, quae significatio naturae definiatur hoc modo ...». La polemica è qui evidentemente rivolta anche contro Gregorio di Nissa che, come abbiamo visto nella prima parte di questo studio, per distinguere una *persona* dalla *natura* che la *persona* ha in comune con tutte le altre, utilizza l'analogia tra l'individuo e la specie (*Eun.* I,186, GNO I, 81; *Eun.* III,10,50, GNO II,309; *Graec.* GNO III/1,23,4-8) stabilendo un parallelismo tra la relazione che la *persona* ha con la natura e quella che l'*individuo* ha con la specie. Le *persone* poi sono numerabili, la natura no. Questo punto fu ripreso anche da Agostino che disse che un uomo si può numerare (indicare con un dito).

Si badi bene il filosofo qui critica i Nestoriani e i Padri Cappadoci non perché avessero adottato una definizione di *natura* non condivisibile, ma perché affermando che in Cristo vi sarebbero state *due nature* (umana e divina), finivano con l'applicare uno stesso criterio per Dio e per gli uomini, cosa che su un piano meramente razionale gli appariva inaccettabile³⁹: Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 1.61: «neque enim easdem in deum atque hominem differentias convenire».

Come si vede il vero problema era trovare una definizione di *natura* che restasse ugualmente valida affrontando la questione della *substantia* divina sia dal punto di vista della prospettiva trinitaria che da quella cristologica perché – a differenza della visione “classica”, in cui la *substantia* dell'uomo e la *persona* sono espressioni correlate secondo lo schema degli Stoici che descrive il rapporto (*pros ti*) tra tutte le cose in termini di un nesso tra il *genus* e la *species* giuridicamente e poi teologicamente ancor meglio qualificato come *relazione* – nella prospettiva boeziana (postagostiniana) la *substantia* diventò anche (se non soprattutto) una prerogativa sì dell'*individuo* come *singulus*, ma anche dell'unicità in senso assiologico che sarebbe dato riscontrare in ogni *persona* uomo. Una peculiarità che viene caratterizzata come “irriducibilità” di un dato intrinseco (*substantia individua*) quale *relatio ad se*. Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 2,45: «Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis»⁴⁰.

Insomma, secondo Boezio (come in Agostino), *persona* si sarebbe potuto dire di *ciò che è singolo e indivisibile*. Tuttavia, a differenza di Agostino, dove la *persona* singola e individua è eminentemente l'uomo (l'epiteto viene applicato anche alla Trinità solo convenzionalmente e, come detto, per atto di fede, in un senso “accomodato”) in Boezio, *persona*, quale *sostanza individuale di natura razionale*, può essere considerato un attributo di qualsiasi uomo e anche di Gesù/Dio, la cui “individualità” (qui diversamente da Agostino

³⁹ Andrea Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 329, proprio in questo punto riconosce quello che a suo dire sarebbe il *parvus error in principio* di tutto il discorso boeziano su *persona*. Sarebbe cioè nella presunzione di voler abbracciare in un'unica definizione di *persona* “cielo e terra”. Sebbene Boezio pronunci la frase criticando la posizione di Nestorio e dei Cattolici *lato sensu* (v. il Concilio di Calcedonia del 451) scrive, a mio avviso correttamente, che non si può fare lo stesso discorso per Dio e per l'uomo (*neque enim easdem in deum atque hominem differentias convenire*). Cfr. Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 1,61. Sulla posizione nestoriana v. Dionys. Exig. Conc. I 5 p. 296,7: «Nestorius in duos unum individuumque Christum partitur». Vd. B. Rehm, sv. *individuus*, in ThL. VII.1 (1934-1964), Saur Verlag, München 2004, pp. 1208,22-1210,57, in part. p. 1209,10; Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 110.

⁴⁰ A. Donati, *Homo e persona. Inherent Dignity e Menschenwürde*, in *Atti dell'Accademia Giuridica Costantiniana XVII*, I, Aracne, Roma 2010, pp. 73-236, in part. p. 8. Cfr. anche *de Trin.* 15.7.11 PL 42 1065 su cui v. ora Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 98.

dove è unità di anima e corpo) sembra però potersi definire meglio come *unità ipostatica* alla stregua del concetto di “monade” di Marziano Capella⁴¹ che, a sua volta, sembrerebbe tradurre ascendenze “classiche” nella misura in cui risulti riconducibile, come principio originario, al modello dell'*arithmos* della teoria dei numeri ideali già presente in Platone⁴².

⁴¹ Mart. Cap. *de nupt. Philol. et Merc.* 7.731. L'importanza di questa testimonianza, collocabile intorno alla metà del V secolo, che è il punto da cui inizia l'esposizione dell'aritmetica (su cui scrisse anche Boezio e vi tentò Agostino lasciando il lavoro incompiuto) è nelle testimonianze corrispondenti di Varrone in Aug. *de civ. Dei.* 9; Macrobi. *ad somn. Sc.* II 6,7-10. Isidoro nel III libro delle sue *Etymologiae* seguì lo schema di Marziano edulcorato però dalle parti relative agli dèi pagani. Si v. Marziano Capella, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, Rusconi, Milano 2004², p. 941; e ci dice come, presso i Latini, dalla dottrina pitagorica si sia trasmessa la teoria dei numeri attraverso Apulcio e poi Boezio: Isid. *etym.* 3.2.1. Nel passo di Marziano si trova sul piano filosofico un'equivalenza terminologica tra *species e forma* (come già in 4.345: «Formas easdem dicimus quas species») nella descrizione della monade equiparata a Giove, ossia il padre di tutti gli dèi, quale manifestazione dell'idea dell'esistenza di un solo dio: «hanc igitur patrem omnium Iovem rite esse nominatam, quod quidem idealis illius intellectualisque speciei vis causativa testatur. ad cuius exemplum unum deum». Lungo tutto il percorso della sua storia si assiste quindi a un continuo rinnovamento di questo paradigma concettuale. Dalla dottrina pitagorica, per cui dalla monade sarebbe nata tutta la serie dei numeri, fino ai neoplatonici cristiani come Teodorico di Chartres o Domenico Gundisalvi, nei quali la monade diventò Dio stesso, quale unità ultima e essenziale. Alla fine di tale percorso (dopo, fra gli altri, Nicolò Cusano e anche Giordano Bruno) Rudolf Hermann Lotze nel secolo passato arrivò a concepire leibnizianamente le monadi persino come unità di coscienza o singolarità spirituali costituenti la realtà ultima dell'universo. Cfr. B. Mondin, *Storia della Metafisica*, III, ESD, Bologna 1997-1999, p. 503ss. Il fatto che il senso di *individuum* come monade al modo di Marziano Capella (7.747: «quod non habet partes; ... nam monas ita individua est ut nota»), possa descrivere adeguatamente il significato di *individuum* usato da Boezio nella sua definizione di *persona*, quale attributo riferibile alla divinità, è dunque nella storia di questo vocabolo.

⁴² È la nota ipotesi di H.G. Gadamer, *Studi platonici*, vol. 2, Casale Monferrato 1983/1984, p. 89. Su cui v. G. Girgenti (a c. di), *Platone tra oralità e scrittura. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi*, Bompiani, Milano 2001, p. 62ss. Mi impressiona la contiguità riscontrabile tra la questione dell'enigma del numero di Platone e quella del mistero della Trinità (in epoca prenicena). In un passo di Diogene Laertio troviamo citato un frammento del comico Teopompo, un contemporaneo di Aristofane, che cita Platone nell'*Autochares*: III,26: [tr. it. di Marcello Gigante, in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* (in due voll.), I, Editori Laterza, Roma-Bari 1975, p. 109]: «poiché uno non è nemmeno uno. E due? Il due è a malapena uno, come afferma Platone». Platone dunque si è posto il problema della dualità e del suo rapporto con l'uno. Nel Fedone (*Phaed.* 96dss.) Socrate affronta l'indovinello sul come sorga il due, se per addizione o per divisione dell'uno. Proprio in questo dialogo Gadamer ha notato come sulla domanda *sul che cosa sia il due* Platone sviluppi l'ipotesi dell'*idea*. Di qui l'ipotesi del filosofo di Marburg che si chiede se, con la particolare struttura del numero, Platone non abbia inteso alludere anche alla struttura dell'*arithmos* del *logos*, ossia alla teoria dei numeri ideali. Gadamer, *Studi platonici*, p. 64. Mi pare evidente lo stretto legame che c'è tra la questione posta da Platone (e ben rilevata da Gadamer) e l'enunciazione della teoria della sacra monade di Marziano Capella riportata nella nota precedente. La sacra monade veniva

4. La dimensione antropologica del concetto boeziano di persona

Vediamo più da vicino quali sono le basi su cui si poggia l'ipotesi appena formulata. Il ragionamento di Boezio è noto, comincia con l'affermazione che la definizione del concetto di *persona* non sia delle più facili (*adv. Euty. et Nest.* 2,1: «Sed de persona maxime dubitari potest, quoniam ei definitio possit aptari»). E spiega perché. Se ogni *natura* ha *persona* (qui si avverte l'influenza della retorica "classica"), la differenza tra *natura* e *persona* diventa un nodo veramente difficile da sciogliere⁴³. Il filosofo precisa quindi che *persona*, quale predicato di *natura*, non può essere considerato un attributo avulso da tale concetto⁴⁴. Allora, dato che *persona* in questo senso non potrebbe esistere senza *natura*, e che la *natura* di ogni cosa è anche la sua *sostanza* o *accidente* – e noi abbiamo anche visto che *persona* non può consistere in un *accidente* (chi potrebbe dire che il requisito della *persona* possa inerire a caratteristiche fisiche quali l'essere albin, di colore o di una particolare dimensione?) – ne deriva che *persona* debba essere considerato un predicato della sostanza: *relinquitur ergo ut personam in substantiis dici conveniat*⁴⁵. Quindi *natura* viene considerato da Boezio come equivalente di *sostanza* e quindi un equivalente anche di *persona*. Segue poi il celeberrimo "albero" di Boezio che porta alla definizione di *persona* come *naturae rationalis individua substantia*⁴⁶.

rappresentata dai filosofi pagani come l'unico Giove e sembra perfettamente corrispondere alla definizione di *persona divina* di Boezio per come viene enunciata in *adv. Euty. et Nest.* IV D 3 PL 64 1345: (*naturae rationabilis*) *individua subsistentia*. Da notare l'uso di *rationabilis* come in Apul. *de Platone et eius dogmate* 1.13: «rationabilem (partem animae), id est mentis optimum portionem», che potrebbe essere valutato come uno stilema neoplatonico. Sul rapporto tra teologia cristiana del *Logos*, matematica e ricerca della verità v. ora P. Zellini, *Numero e logos*, Adelphi, Milano 2010, p. 166ss. e *passim*.

⁴³ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 2,2. Infatti se non si considerasse *persona* come un equivalente di *natura* e quindi questo termine venisse qualificato di rango più basso, non si potrebbe più dire a questo punto a quale *natura* l'attributo di *persona* potrebbe essere esteso ovvero da quale *natura* potrebbe essere dissociato.

⁴⁴ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 2,9.

⁴⁵ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 2,13.

⁴⁶ Cfr. Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 327ss. Molto sinteticamente così Boezio (*adv. Euty. et Nest.* 2,18) sviluppa il suo ragionamento. Persona si deve cercare dunque tra le sostanze. Le sostanze possono essere corporee e incorporee. Tra le cose corporee, alcune sono viventi, altre no. Tra le cose viventi, alcune sono sensibili, altre no. Tra le cose sensibili, alcune sono razionali, altre irrazionali. Tra le cose incorporee alcune sono razionali, altre non lo sono come lo spirito vitale degli animali. Tra le entità incorporee razionali, alcune sono immutabili e non soggette alle passioni per natura (sarebbero propria sostanza *ex se*) come Dio. Altre, in virtù della creazione, sono state fatte mutabili e soggette alle passioni, sebbene per grazia divina possano essere trasformate in "fermezza impassibile" come gli Angeli e le anime.

Rileggendo la corrispondente frase di Agostino si può notare però una forse significativa differenza: *de Trin.* 15.7.11 PL 42 1065: «Et una persona, id est singulus quisque homo, (...) Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus, Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima». Come si vede Agostino insiste nel definire l'uomo (*substantia rationalis*) come *unità di anima e corpo* mentre Boezio mantiene una distinzione molto sottile tra la definizione di *persona* come epiteto riferito a *homo* (usando in questo caso il termine *substantia* [ossia *individua substantia*]⁴⁷) e la definizione di *persona* come epiteto riferito a Dio [usando a tal proposito invece il termine tecnico *subsistentia* (ossia *individua subsistentia*)⁴⁸]. I due termini (*substantia* [v. Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3,4 e 4,8] e *subsistentia* [v. Boeth. *adv.*

⁴⁷ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3,79. Secondo Boezio gli attributi dell'uomo sarebbero i seguenti, declinati anche con il corrispondente termine greco: l'uomo è *essenza* (οὐσία [est igitur et hominis quidem essentia]) perché esiste (*quoniam est*); non *sussistenza* (οὐσίωσις [et subsistentia, id est]) perché non sussiste in ogni soggetto (*quoniam in nullo subiecto est*); *sostanza* (ὑπόστασις [id est substantia]) che, a sua volta, per quanto visto prima, è data dalla sua *natura*, perché egli è soggetto alle altre cose che non sono sussistenze (*quoniam subest ceteris quae subsistentiae non sunt*); infine è πρόσωπον (= "persona" [et πρόσωπον, id est persona]) perché è un individuo razionale (*quoniam est rationale individuum*). Qui si legge con chiarezza l'equazione tra *persona* e *individuo razionale* che permea di sé ancora oggi il significato comune della parola nelle lingue moderne. In diritto romano il concetto di *persona* non aveva un rilievo ontologico e la prerogativa di *persona* veniva declinata col verbo ausiliare *habere*. La curvatura ontologica che ha preso il significato di *persona* per effetto della teologia è dimostrata invece dalla circostanza che la prerogativa di *persona* è declinata in latino col verbo ausiliare corrispondente all'italiano "essere".

⁴⁸ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3,87. Boezio dà qui una definizione di Dio che è οὐσία o *essenza* perché egli è ed è specialmente ciò da cui tutto ha origine (3,87: «Deus quoque et οὐσία est et essentia, est enim et maxime ipse est a quo omnium esse proficiscitur»). Egli οὐσίωσις, ossia *sussistenza*, perché esiste in assoluta indipendenza (*Est οὐσίωσις, id est subsistentia (subsistit enim nullo indigens)*); e ὑφίστασθαι, perché egli è *sostanza* (*et ὑφίστασθαι: substat enim*). Da questo Boezio pensa di poter dedurre pertanto che nella deità una è οὐσίαν o οὐσίωσις, che è *essenza* o *sussistenza*, mentre tre sono le ὑποστάσεις, il che equivale a tre *sostanze* (3,91: «Unde etiam dicimus unam esse οὐσίαν vel οὐσίωσις, id est essentiam vel subsistentiam deitatis, sed tres ὑποστάσεις, id est tre substantias»). Pertanto, in questo modo, si può dire che la Trinità si esprima come una *essenza*, ma in tre *sostanze* e quindi tre *persone* (*Et quidem secundum hunc modum dixere unam trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas*). Per questa ragione, secondo Boezio, il linguaggio della Chiesa non avrebbe dimenticato di dire a noi che in Dio ci sono tre *sostanze* (*Nisi enim tres in deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet*). La "sostanza" quindi sarebbe un predicato di Dio, ma non perché Dio è substrato di tutte le cose, bensì perché Egli è prima di tutto, e in questo, in quanto οὐσιώσθαι o "sussistenza" (*videretur idcirco de deo dici substantia, non quod ipse ceteris rebus quasi subiectum supponeretur, sed quod idem omnibus uti praeesset ita etiam quasi principium subesset rebus, dum eis omnibus οὐσιώσθαι vel subsistere subministrat*). Da questo deriva la differenza che sottolinea in ordine al predicato di *persona* come "sostanza" (se riferito agli uomini) e di "sussistenza" (se riferito alla divinità).

Euty. et Nest. IV D 2 PL 64 1345 = Loeb 4,20]⁴⁹) sono da questi considerati equivalenti, ma la distinzione comunque mantenuta in fase di impostazione del problema dimostra a mio avviso che con Boezio siamo già fuori dalla concezione tradizionale orfico-neoplatonica di uomo come unità inscindibile di anima e di corpo.

Ritorniamo allora all'antropologia di Boezio. Il filosofo dell'età giustiniana dichiara che *persona* non può essere definito un predicato dei corpi che non hanno vita (perché nessuno potrebbe mai dire che una pietra abbia una persona). Né che possa esserlo degli esseri viventi che non hanno sensi (nessuno potrebbe dire che un albero abbia persona). Né che possano *avere persona* esseri viventi che siano privi di intelletto o raziocinio (non si può dire che abbiano persona i cavalli o i buoi o gli animali che vivono solo con i sensi), ritiene riferibile l'attributo della *persona* solo agli uomini, agli Angeli e a Dio⁵⁰. E quindi compie il definitivo passo in avanti nel processo di "antropologizzazione", se mi si consente questo modo di dire, di *persona*⁵¹. Perché il filosofo romano, proprio a questo punto, affronta il tema dell'*individualità*, che come abbiamo appena visto rappresenta uno dei momenti più significativi e qualificanti dell'intera sua costruzione⁵².

⁴⁹ La differenza si rileva nell'edizione di Paul Migne rispettivamente in III D 2 PL 64 1343; IV C 2 PL 1345 (*substantia*); IV D 2 PL 1345 (*subsistentia*). Per la Loeb, H.F. Stewart, E.K.Rand, S.J. Tester (edd.), Boethius, *The Theological Tractates*, Cambridge Mass. 1973, pp. 84 e 92 dove c'è in entrambi i casi *substantia*.

⁵⁰ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 2,28. Si può notare *incidenter tantum* come il ragionamento di Boezio escluda inevitabilmente che gli animali (in quanto *non persone*) possano avere diritti.

⁵¹ Cfr. Boeth. *in Porph. comm.* p. 228,14-230,3 (Scheeps-Brandt). Si v. ora Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 107.

⁵² Partendo dalla considerazione che tutte le *sostanze* (= nature) possono essere universali o particolari egli afferma che le *universali* sono quelle di cui si può parlare in termini di *singularità* come l'uomo, l'animale, la pietra, il legno e ogni altra cosa che si può declinare secondo il rapporto tra *genus et species* (così che quando si dice di uomo, si dice del singolo uomo; quando si dice dell'animale, si dice del singolo animale e così via). Le *sostanze particolari* vengono considerate invece quelle che non sono mai un *predicato* di altre cose, e cioè gli *individui* (è qui, quindi, che viene fuori il requisito dell'*individualità*) come Platone, Catone e Cicerone, la pietra con cui è fatta una statua particolare (nell'esempio la "statua di Achille") o il legno con cui è fatta una mensa. Rispetto a tutte queste cose, tuttavia, *persona* in nessun caso si potrebbe dire un predicato dell'universale, perché essa può esserlo solo del *particolare* e dell'*individuale* (*sed in bis omnibus nusquam in unicversalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis*). Il requisito della *persona* infatti non va riconosciuto nell'uomo, all'animale o al *genus*, ma solo al *singolo* (ritorna Agostino) come per es., Cicerone, Platone, o ogni altro singolo individuo (*animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur*). Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 2,37. Questo passo è una sorta di parafrasi di Aug. *de Trin.* 7.6.11 dove l'esempio è fatto con Isacco, Abramo e Giacobbe. In questo modo Boezio trova la sua celebre definizione di *persona*. Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 2,37;

Se *persona* appartiene solo alla dimensione della *sostanza*, e solo alla dimensione delle *sostanze razionali*; e se ogni *sostanza* è *natura*, e in quanto tale, può esistere (non nell'universale, ma) solo nel singolare, la *persona* che abbia vita, sensi e raziocinio (che è dunque l'*unità ipostatica*) può quindi dirsi: *naturae rationalis individua substantia*. Se si considera che sul piano giuridico le fonti tecniche contemporanee, in ordine all'impiego di *persona* nel linguaggio giuridico, danno un quadro di sostanziale omogeneità rispetto alla dottrina dei giuristi classici (dove *persona* continua a non essere un sinonimo esclusivo di individuo⁵³), si può pensare dunque che l'ulteriore salto di valore semantico di *persona/prósōpon* nel linguaggio e nella cultura del tardo antico e dell'età giustiniana in termini di individualità sia da ascrivere principalmente alla riflessione filosofico/teologica⁵⁴. Un riflesso di questo intenso lavoro può forse essere colto in tre testimonianze di Teofilo (*par. ad Inst.* 2,14,2; 3,17 pr.; 3,29,3) dove lo schiavo è definito, in un'ottica sostanzialmente diversa da quella del diritto classico, *aprosōpos* proprio ad indicare, appunto, la mancanza di una soggettività giuridica⁵⁵. Questa norma si pone in una chiarissima posizione di continuità rispetto alla celebre costituzione di Teodosio II del 439 dove appunto (Nov. Theod. 17.1.2): «servos...quasi nec personas habentes».

3,1: «Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio».

⁵³ Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 2,47. In questo luogo si compie la sintesi del lungo percorso che portò *prósōpon* e *persona* a diventare termini omologhi senza perdere tutta la loro complessità semantica. Sembrerebbe che con Boezio si affermi intorno al concetto di *persona* proprio un'idea di *individualità* analoga a quella moderna. Nulla di più lontano quindi dall'idea di "*persona nel ius*" intesa nell'ottica dei giuristi romani. Difatti in *adv. Euty. et Nest.* 3,1-5 leggiamo: «Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: "naturae rationalis individua substantia"». Ancora: *adv. Euty. et Nest.* 4,8: «persona vero rationabilis naturae individua substantia»; 4,20: est enim persona ut dictum est naturae rationalis individua substantia». Tutto questo allontana decisamente l'erudito dalle sue fonti (Aristotele, Cicerone, i neoplatonici) e dalla stessa soluzione proposta da Tertulliano che per la questione trinitaria molto probabilmente usò il concetto di *persona* del diritto romano.

⁵⁴ V. in part. ora Sacchi, *Persona e diritto romano*, cit. p. 1229ss. e 1241-1247.

⁵⁵ G.L. Falchi, *La persona e il suo diritto*, in *Atti Costantiniana XVII*, cit. p. 1029. La questione è già posta da Maroi, *Elementi religiosi nel diritto romano arcaico*, p. 89s. che distingue tra la posizione di Pietro Bonfante e quella di Silvio Perozzi. Per il primo il termine *persona* sarebbe stato usato per significare un ente capace di diritti già da epoca-romano ellenica (*Istituzioni di diritto romano*³, Hoepli, Milano 1902, p. 37), tesi seguita anche da M. Bretone, *Servus communis. Contributo alla storia della proprietà romana in età classica*, Jovene, Napoli 1958, p. 14, nt. 45. Per il secondo (*Istituzioni di diritto romano*², vol. I, Hoepli, Milano 1928, pp. 175-177) ciò sarebbe avvenuto in età bizantina. Su tutto rinvio al mio saggio *Persona e diritto romano*, cit. p. 1230.

5. La dimensione teologica del concetto boeziano di persona

Dopo aver gettato le fondamenta di tutta la sua costruzione, il filosofo può allora entrare nel dibattito teologico vero e proprio procedendo alla confutazione di Eutiche e Nestorio avvertendo che la definizione di *persona* da lui testé enunciata (*un predicato delle sostanze razionali esistenti solo nell'individuale*) corrisponde a quella greca di ὑπόστασις (*adv. Euty. et Nest. 3,5: Sed nos hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus*)⁵⁶.

Qui si produce quello che si potrebbe definire il vero contributo di novità di Boezio alla storia di *persona*, perché per la prima volta questo vocabolo (*persona*), in quanto parola ormai omologata anche nel lessico teologico a *prósōpon*, è fatta equivalere a *hypostasis* (parola che, a sua volta, era stata omologata già dai Padri Cappadoci, con Gregorio di Nissa, a *prósōpon*⁵⁷), vocabolo che, a sua volta, sempre per il lessico teologico, era stato già omologato a *individuum* (ἄτομον, ὅπερ ἐστὶ πρόσωπον)⁵⁸. Insomma, per Boezio: *persona* sta a *prósōpon* come *prósōpon* sta a *hypostasis*, come ὑπόστασις sta a *individuum*/ἄτομος. In altre parole, il termine latino *persona* grazie al contributo di Boezio diventò in questo modo esplicitamente un predicato della *sostanza individuale*, però arricchita del senso già moderno di ἄτομος⁵⁹.

⁵⁶ Si v. per questo Moreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 111. Giova ricordare che Eutiche (358-474), Archimandrita di un convento di Costantinopoli, fondò la dottrina del monofisismo che sosteneva che in Cristo, dopo l'incarnazione vi fossero una sola natura (*physis*) e una sola persona divina. A Nestorio (381-451), vescovo siriano che fu anche patriarca di Costantinopoli, fu attribuita la dottrina del diofisismo estremo (da δύς, *dys*, "due", e φύσις, *physis*, "natura"). Alle due nature, divina e umana, di Cristo corrisponderebbero quindi anche *due persone*. Questa dottrina fu condannata come eretica dal Concilio di Efeso nel 431. Nel Concilio di Calcedonia del 451 prevalse invece la dottrina per cui nell'unica *persona* di Cristo sussisterebbero due nature.

⁵⁷ Greg. Nyss. *Eust.* GNO III/1,13,11-21: «Infatti, poiché è stato detto 'gli angeli vedono la faccia (πρόσωπον) del Padre mio nei Cieli' (*Mt.* 18,10) e non è possibile vedere la persona (ὑπόστασις) del Padre altrimenti che fissando lo sguardo in essa attraverso la sua impronta (χαρακτήρ); e l'impronta della persona del padre è l'Unigenito (*Eb.* 1,3)» (tr. Mateo-Seco e Maspero, da L.F. Mateo-Seco, G. Maspero [edd.], *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, p. 477).

⁵⁸ In *Graec.* GNO III/1,23,4-8 Gregorio di Nissa identifica *prósōpon* e individuo: «Se qualcuno dice che noi nominando Pietro, Paolo e Barnaba, nominiamo tre sostanze parziali – è chiaro che questo è il significato di particolari (sostanze); infatti è più esatto dire così – dovrebbe ammettere che (con ciò) non intendiamo niente altro che l'individuo, che è la persona».

⁵⁹ In Boezio troviamo anche una dissertazione sull'etimologia di *persona* – peraltro notissima: Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3,11-13 per cui rinvio al mio *Persona e diritto romano*, p. 1194 – che serve ad introdurre la questione del rapporto di questo termine con l'omologo (ma a questo punto si può dire non analogo) greco *prósōpon*. Il dibattito teologico era complicato, come

Ritorniamo allora alla distinzione che fa Boezio nella definizione di *persona* tra *naturae rationalis individua substantia* (riferita all'uomo) e *naturae rationalis individua subsistentia* (riferita a Dio). Come si vede, una cosa è la "sostanza individuale di natura razionale" riconoscibile in ogni "persona" umana, altra è la "sussistenza individuale" delle "persone" divine (Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo, gli Angeli?), anche queste di natura razionale (in senso teologico, naturalmente, come indica l'uso tecnico di *rationalis*). Il tratto che accomuna gli uomini alle persone divine è quindi la razionalità; ciò che li differenzia è che Dio Padre, Dio Spirito Santo e gli Angeli *non possono essere considerati enti dotati di anima e corpo*. Ne consegue che nel lessico boeziano, giocoforza, il sintagma *substantia/subsistentia individua* debba valere come *principio ontico* dell'unico Cristo o dell'uomo comune come *unità ipostatica*⁶⁰.

Per la prima volta nella sua storia *persona* viene dichiarato dunque un sinonimo di *individuo*, non più (giova ripetere) nel senso orfico-neoplatonico (presente in Varrone e ancora in Agostino) di *unità indivisibile di anima e corpo*, ma come vera e propria *unità ipostatica* nel senso introdotto già nel linguaggio teologico dai Padri Cappadoci che equipararono (ripeto) *prósōpon* a *ὑπόστασις/ἄτομος*⁶¹. Un senso come si è detto molto vicino a quello della sacra monade di Marziano (metà circa V secolo) che, a sua volta, appare molto vicina al noeplatonismo di Proclo di Costantinopoli (410/412-485).

abbiamo visto, dal fatto che *prósōpon*, nella tradizione veterotestamentaria e per i primi esegeti cristiani (che raccoglievano una tradizione antichissima che risale a Omero, Esiodo e Polibio), era il termine usato per indicare il "volto" di Dio. L'elemento comune che rendeva analoghi i due termini è ricavato dall'etimologia ed è il significato di 'maschera teatrale' perché, come dice sempre Boezio, i greci usavano *prósōpon* anche per definire questo aggeggiò teatrale in ragione del fatto che esso, la maschera, appunto, si poneva sul viso. Si v. Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3, 11-23. Poiché gli attori mascherati *raccontavano sempre qualcosa*, per significato traslato, spiega Boezio, sia i Latini che i Greci, finirono per usare *persona* e *prósōpon* per indicare ciò che *permetteva di distinguere qualcosa dalla sua apparenza*. Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3, 20.

⁶⁰ Vale qui un concetto di *hypostasis* che è declinato nel senso non più di *sostanza*, ma di *persona*. Indica quindi ciò che rende un ente se stesso. Cfr. J.D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of personhood*, "The Scottish Journal of Theology", 28 (1975), p. 408; A. De Halleux, "Hypostase" et "Personne" dans la formation du dogme trinitaire (circa 175-381), "Revue d'Histoire Ecclésiastique Louvain", 79/2 (1984), pp. 313-369; E. Peroli, *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 88 nt. 16.

⁶¹ Agostino nel *de Trinitate* 15.7.11 definisce così "persona": «Una persona, is est singulus quisque homo ... homo est substantia personalis constans ex anima et corpore». Cfr. Morreschini, *Oltre l'Antico*, cit. p. 98. Dunque *singulus, homo*, ma non *individuum*. Non c'è ragione quindi nelle fonti di assimilare *individuum* a *persona* prima di Boezio. In *de Trin.* 7.6.11 l'Ipponate afferma che *persona* è sinonimo di *substantia singularis alque in-dividua* ("non divisa" perché qui *in* vale come alfa privativo per il greco). Il significato di *individuum* è spiegato da Tommaso: *Summa Th.* III, q. 77, a. 2. Per il concetto di *singulare* v. *Summa Th.* I, q. 13, a. 9. Cfr. Donati, *Homo e persona*, cit. p. 139, nt. 386.

La sottigliezza di ragionamento attraverso cui il filosofo romano giunse a questo risultato è rimarchevole. Se ne avvede Alberto Donati per il quale, nella concezione boeziana, il termine *persona* verrebbe a significare, ma *non a tradurre*, la parola ὑποστάσις come si legge in: Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3,7: *Nomen enim personae videtur aliunde tractum*. Boezio così riuscì a conciliare il dato oggettivo, reso tale dall'evidenza etimologica della parola (di cui tratta in *adv. Euty. et Nest.* 3.11-13⁶²), con la novità rappresentata dalla sua definizione di *persona* che era quella di corrispondere alla nozione greca di 'unità ipostatica' (*hypōstasis*), a sua volta, già omologata dai Padri Cappadoci come equivalente di *prōsōpon*. Grazie quindi a un uso attento del lessico teologico greco e latino, che viene adoperato badando a non cadere in contraddizione, la deità viene definita una essenza o sussistenza (*ousia* o *ousiōsis* o *essentia* o *subsistentia*) in tre sostanze (*hypostaseis* o *personae* o *prosōpa* o *substantiae*). Viene ribadito così lo schema tertulliano, conciliare, già crisippeo e adottato anche dai giuristi romani (*una substantia, in tribus coharentibus*)⁶³. La *natura* di una cosa è definita *come proprietà specifica della sua sostanza* e una *persona* è definita *natura razionale in una sostanza individuale*⁶⁴. In che modo poi la Chiesa avesse inteso qualificare terminologicamente questi attributi appare al filosofo una questione meramente nominalistica (ritorna Agostino). Quindi, non si sarebbe

⁶² Si v. Sacchi, *Persona e diritto romano*, cit. p. 1194.

⁶³ Proprio a questo riguardo mette conto di rilevare quello che a mio avviso è uno degli aspetti più qualificanti del contributo di Boezio alla storia del concetto di *persona*. Rispetto a quanto prima evidenziato sul piano etimologico dove *persona/prōsōpon* è per Latini e Greci la *forma* che permette di distinguere una cosa/ente dalla sua apparenza (*pro sui forma*), il concetto di *persona* riferito all'uomo, proprio come definizione di *natura razionale di sostanza individuale*, dev'essere considerato soltanto e specialmente un prodotto della logica speculativa di Boezio e non della storia di tale parola (intesa nel senso del *verum* vichiano). Si v. su questo ora anche Donati, *Uomo e persona*, p. 154ss. La precisazione mi sembra utile perché dovrebbe portare a considerare la definizione boeziana come un dato relativo, mentre il dato etimologico (a sua volta confermato dallo stesso Boezio) un dato oggettivo. Quindi un dato la cui rilevanza scientifica viene qualificata dal corrispondere esso stesso al *verum* della sua storia. Insomma, non si può dire che la definizione boeziana di *persona* (come attributo dell'uomo) appartenga al patrimonio culturale antico se non nella misura in cui possiamo, o vogliamo, considerare Boezio parte di questa storia. Del resto, non bisogna mai perdere di vista il contesto in cui opera Boezio che è quello della confutazione delle tesi di *Nestorius* e *Eutyche*. All'inizio del IV capitolo della sua trattazione infatti Boezio esplicita ulteriormente il suo pensiero, dichiarando che tutto quello da lui detto sin qui serviva a sottolineare la differenza esistente tra *natura* e *persona*, che in greco sarebbe stata la differenza esistente tra οὐσία e ὑποστάσεις.

⁶⁴ Boezio molto diligentemente offre un catalogo del suo lessico filosofico in relazione a tali termini: Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 3,57: «Neque enim verborum inops Graecia est, ut Marcus Tullius alludit, sed essentiam, subsistentiam, substantiam, personam totidem nominibus reddit, essentiam quidem οὐσίαν, subsistentiam vero οὐσίωσιν, substantiam ὑποστάσιν, personam πρόσωπον appellans».

potuto dire come Nestorio che in Cristo vi sono due *nature*, perché sarebbe stato come riconoscere in Lui due *persone*⁶⁵.

Ecco tutto il senso da dare alla frase che si legge in Boeth. *utrum pater et filius...* 55: «sed trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in substantiae simplicitate». La pluralità delle “persone” divine nella Trinità si traduce nell’*unità* consistente nella “*individualità*”/ “*singolarità*” della loro sostanza. Un senso assai vicino a quello di Lucrezio il quale parla della “*individualità*”/ “*singolarità*” dell’atomo: Lucr. *de r.nat.* 1.548: «sunt igitur solida primordia simplicitate nec ratione queunt alia servata per aevom ex infinito iam tempore res reparare».

Con il filosofo romano si assiste quindi a un completo ribaltamento della prospettiva antica, sebbene nel rispetto dell’ortodossia conciliare⁶⁶. Si è ormai lontani dal concetto giuridico di *persona* adottato dai giuristi romani dove *persona* quando è usato come sinonimo di *homo* lo è in quanto *genus* di un’articolazione in *species* più ampia (*pater familias, mater familias, filius familias, liberi, servi, alieno iuri subiectae*, etc.). Quando questo stesso termine è usato come espressione di un ente immateriale (*personae coloniae, hereditas*, etc.) esso è addirittura fuori dalle coordinate definitorie poste da Boezio che, come abbiamo visto, negò che si potesse dire *persona* delle cose immateriali (forse per mancanza del requisito della “razionalità” umana o teologica). Interessante

⁶⁵ Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 162. Il discorso fatto finora dimostrerebbe per Boezio in modo manifesto ancora di più l’errore di Nestorio. Se la *persona* di Cristo non fosse singola, laddove è chiaro che in Lui vi sarebbero due *nature* (uomo e Dio), Cristo dovrebbe essere due *persone*, ma se *persona* è sostanza indivisibile di natura razionale questo è impossibile. Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 4,1 (in Migne p. 1345: *subsistentia*). Poco più avanti, nella parte della confutazione dedicata alla posizione di Eutiche, capiamo bene la posizione di partenza del filosofo romano rispetto alla posizione dottrinale dei suoi due contraddittori: Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 5.16. *Nestorius* correttamente ritiene che in Cristo vi siano due *nature*, ma in modo sacrilego avrebbe dovuto professare che vi sarebbero state in lui anche due *persone*. La posizione di Nestorio è ben spiegata da Milano, *Persona in teologia*, cit. p. 161ss. Vi accenna ora anche Moreschini, *Oltre l’Antico*, cit. p. 110.

⁶⁶ Si rileva una netta inversione di tendenza rispetto alla posizione inaugurata da Tertulliano perché poi, per il teologo dell’età dei Severi, *persona*, come attributo divino delle figure della Trinità, avrebbe espresso un significato di *relazione* che avrebbe descritto la posizione di ciascuna figura rispetto alle altre senza farne dei soggetti individuali, o *particulares*, per usare il lessico di Boezio. In entrambi i casi si deve rilevare che *persona* e *πρόσωπον* sono considerati nel loro significato etimologico più corretto. Come dice lo stesso Boezio (*adv. Euty. et Nest.* 3.20): «Idcirco ceteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio», ossia i due termini servono ad indicare e per i Latini e per i Greci, ciò che permetteva di distinguere una cosa dalla sua apparenza intesa come forma. In materia teologica (qui la genialità di Tertulliano), se un ente appare in modo “molteplice”, ha *persona* molteplice. In campo giuridico, una fattispecie si vede attribuire *persona*, e quindi si dice “abbia persona”, in base alla forma che essa assume, cioè alla dimensione che il suo essere assume in relazione con gli altri soggetti giuridici o che gli altri soggetti giuridici nel contesto ordinamentale gli fanno assumere.

collocare in questo quadro, dal punto di vista della razionalità, il nascituro (*qui in utero est*), l'appena nato (*infans*) e il defunto. Anche queste *personae* per il diritto romano, ma su questo aspetto si dovrà ritornare in altra sede. In Boezio, inoltre, *genera et species* sono dichiarati predicati della sostanza e non dell'accidente, mentre nell'uso giuridico *persona* è *motus principium per accidens* dato che lo *status* del soggetto a cui tale epiteto è riferito viene qualificato dal contesto relazionale in cui e per cui esso acquista rilevanza giuridica⁶⁷.

Conclusioni

Siamo alla fine di questo breve sebbene intenso percorso che aveva lo scopo di fare una panoramica sull'emersione della dimensione teologica di *prósōpon/persona* e della sua declinazione come "individualità" in età tardo antica e giustiniana. Un'esigenza nata nella convinzione di agevolare ulteriormente la comprensione dell'impiego di tale vocabolo nei testi della giurisprudenza romana⁶⁸. Boezio, più di ogni altro, seppe rappresentare la sintesi del pensiero antico su *persona*, riformulando questo concetto su fondamenta teoretiche solidissime e ponendolo per questo autorevolmente in una nuova dimensione. La sua è una definizione antropologica di *persona* ([*adv. Euty. et Nestor. 3.4*]: *reperta personae definitio*) per cui essa viene qualificata: *naturae rationalis individua substantia*. Essa rappresenta l'inizio della speculazione "moderna" su *persona*⁶⁹.

⁶⁷ Boeth. *adv. Euty. et Nest. 3.49*.

⁶⁸ V. per un computo statistico Sacchi, *Persona e diritto romano*, cit. p. 1241ss.

⁶⁹ Cfr. anche Boeth. *de duab. nat. 3*. Boezio fu autore del ragionamento che lo portò a formulare quella che si può ben definire una "moderna" nozione di *persona* perché Papa Gelasio I, Cassiodoro, Prisciano e Ennodio (tutte personalità che come Boezio agirono tra la fine del V e la prima metà del VI secolo) per celebrare uno scrittore del loro tempo usarono il neologismo *modernus* (da *modo*, in senso temporale, analogamente a *hodiernus* da *hodie*): *Epist. pont. 638* (Thiel. *Gelas. 22 p. 389*); *admonitiones modernos*; Cassiod. *Variae 4.51,2*; *Antiquiorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor, hist. 10,26,2: modernus Theodosius*; Prisc. *gramm. 3 528,18: apud modernos* (in opposizione a *antiquissimos*); Ennod. *opusc. 3,161 p. 373,3: antiquus dominus ..., modernus; epist. 2,27,1 p. 68,24*. Cfr. altri riferimenti in Thiel. sv. *modernus*, VIII, p. 1211,50-1212,5. Già Valafrido (Strabone) in *Poetae II.271, XI e 318, 453* afferma nel IX secolo che l'età di Carlo Magno poteva essere chiamata il *saeculum modernum*. In quest'epoca i Libri sacri e la Patristica erano considerati ancora parte dell'Antichità come dimostra una poesia attribuita da Strecker al X o XI secolo, dedicata da un certo Brunone a un imperatore: *Poetae 5.378,21ss.: Deciderat studium veterum/Et vigilantia pene patrum/Cecaque secula barbaries/Seva premebat et error iners* ([tr. it. di Corrado Bologna dall'edizione di Curtius curata da Roberto Antonelli]: «Lo studio degli antichi era scomparso/ e così l'attenzione alle opere dei Padri/una cieca barbarie e l'ignoranza per inerzia/ schiacciavano i secoli crudeli»). Per tutto v. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, p. 282. Per questo motivo definisco l'età di Boezio come età giustiniana.

Nella definizione antica – o meglio nella *non* definizione, dato che gli stoici (e lo stesso si può dire, a quanto ne sappiamo, dei giuristi romani) non ritennero di dover dare la definizione di *relazione* che era il nucleo fondativo del concetto di questa parola – *persona* appare come una *negazione*, o se si preferisce, come l'antitesi dell'idea di *individuo* o di *individualità*. Per la visione antica la *sostanza* (*sub-stantia* = *idēa, ēidōs, ōusia*) pur essendo *unica* risulta infatti collocata sempre nella dimensione della *pluralità* in quanto *accidente* e in ragione della sua commistione con la materia/realità. Quando si usa *persona* nel linguaggio giuridico (ora come allora) si fa riferimento alla *forma* che assume un soggetto (non importa se un essere *umano* o se un *ente immateriale*), quindi a esso in senso *generale* e *astratto* (retorico) e non ci si riferisce di regola a un soggetto specifico, questo si *individuo*, se non in senso accidentale o *per relationem*.

Solo grazie a Boezio, che riprese una concezione già presente in Agostino (intesa però principalmente in chiave antropologica), si cominciò a leggere in *persona* il requisito dell'individualità che non è già più soltanto espressione del senso orfico-neoplatonico/agostiniano di *unità di anima e di corpo*, ma anche qualcosa in più che era nel senso già *moderno* di "monade".

Per comprenderne la ragione sarebbe fuorviante partire dall'uso comune dove *persona* e il suo omologo greco *prōsōpon* declinano pur sempre la "maschera teatrale" (dunque rappresentano una *forma*; nell'ottica stoica *genus* e *species* insieme). Neanche si potrebbero trarre lumi dalla retorica, dove *prōsōpon/persona* è manifestazione di ciò che è privo di esistenza materiale (*prosōpopoia*) o è "modello di comportamento", o "ruolo", o "parte teatrale" (*ēthōpea*). Né, tanto meno, potremmo basare il nostro ragionamento sul concetto di *persona* dei giuristi romani, dato che in esso dobbiamo *in re ipsa* escludere il riscontro di tale requisito⁷⁰.

⁷⁰ Abbiamo visto come Clemente Alessandrino in età severiana stigmatizzi l'uso delle donne di trasformare il loro viso truccandosi, trasformando cioè i loro *prōsōpa* in *prosōpoia* (*Paed.* 3.2: PG 8,572B; GCS 1,242). In Giovanni Damasceno *prōsōpon* significa qualsiasi cosa che dimostri di esistere mediante la sua attività o caratteristiche e troviamo che i Santi Padri applicano *prōsōpon* nel senso di individuo e *hypōstasis* nel senso di *oggetto* alla stessa maniera (*Dialectica* 43 PG 94,613 D). Solo con i Cappadoci si assiste al tentativo di trovare in *persona* anche il requisito dell'individualità. Basilio accusò i Sabelliani di sostenere circa la Trinità tre *prōsōpon* nel senso di "maschere teatrali" (non quindi *individualità*) e pertanto contrappose *ousia* a *hypōstasis*, come ciò che è "comune", contrapposto a ciò che è "specifico". *Prōsōpon* è assente nella riflessione di Basilio e l'enigma della Trinità viene risolto col contrasto tra ciò che è "comune" e ciò che è "individuale/specifico". Cfr. Basil. *ep.* 38.4 PG 328. Milano, *La Trinità dei Teologi e dei Filosofi*, cit. p. 29. Papa Damaso però nel 370 risponde a Basilio dimostrando di accogliere *persona* nella Trinità utilizzando la frase tertulliana *tres personas* [*ep.* II, frg. 1 PG 13.350]. Nel primo Concilio di Costantinopoli del 381 si risolve la questione sancendo che i tre della triade fossero un'unica *ousia* e tre *hypōstasis* o *prōsōpa*.

La verità è che qualsiasi tentativo di connotare *persona* come una manifestazione di *individualità* in senso moderno prima di Boezio è da considerare un approccio antistorico e non supportato dai dati delle fonti. Dopo Tertulliano, che considerò per primo la possibilità di applicare il concetto giuridico romano di *persona* alla Trinità come attributo divino (utilizzando il *topos* giuridico della teoria dei *corpora ex coharentibus* di Crisippo già in uso tra i giuristi della tarda repubblica), la forza della costruzione dei Padri Cappadoci (in particolare di Gregorio di Nissa) fu di riconoscere un valore di *relazione* nell'epiteto *persona*, ma la debolezza fu di tentare una conciliazione ancora impossibile sul piano meramente razionale con il paradosso cristologico. Non poteva bastare infatti soltanto il supporto etimologico costituito dalla tradizione veterotestamentaria di *prósōpon* come “volto di Dio” per giustificare tutta la dogmatica cristologica in un dibattito così sentito e articolato come quello che si consumò sulla natura di Dio Figlio o Gesù. In questo, il negazionismo eretico e poi postconciliare appare sul piano meramente razionale più che giustificabile. Si doveva costruire invece un forte impianto teoretico che potesse reggere la costruzione teologica che nel frattempo era giunta a un livello di complessità mai avuto prima.

Raccolse la sfida nel VI secolo, come abbiamo visto, seguendo la scia di Agostino, Severino Boezio. Il primo, in nutrita compagnia, si mostrò molto scettico in ordine all'applicazione di *persona* al paradosso trinitario. Ma si è detto prima. Mentre il Vescovo accettava con una passione sostenuta da fede solidissima i paradossi della Chiesa (si poteva dire *persona* di Dio secondo lo schema della metafora *in enigma*, ossia dell'allegoria oscura; si poteva cioè dire di Dio come *persona* solo *in mente*, ossia con *la parte che eccelle dell'anima* di ogni essere umano⁷¹), l'intellettuale, già professore di retorica e profondo conoscitore dei “classici” latini, intuiva forse il vero cambiamento che stava avvenendo nella sua epoca. Un'epoca in cui gli uomini (in quanto *cives/sudduti*) non erano più in relazione *alla pari* tra loro – come nelle società antiche di tipo olistico che basavano la loro esistenza sulla naturale uguaglianza di tutti gli uomini che fossero parte a buon diritto della comunità D.

⁷¹ Agostino lo spiega in *de Trin.* 7.4.7: «Per parlare dell'ineffabile, affinché potessimo esprimere in qualche modo ciò che in nessun modo si può spiegare, i nostri Greci hanno usato questa espressione: *una essenza, tre sostanze*; i Latini invece: *una essenza o sostanza, tre Persone*, perché, come abbiamo già detto (v. *de Trin.* 5.2-8 PL 42 912-16), nella nostra lingua, cioè in latino, “essenza” e “sostanza” sono correntemente considerate sinonimi. E purché si intenda *in enigma* ciò che si dice, ci si è accontentati di queste espressioni per rispondere qualcosa quando si chiede che cosa sono i Tre». E conclude con una considerazione dal chiarissimo accento stoico (*Ibidem*): *Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*. («Quando si tratta di Dio il pensiero è più vero della parola e la realtà più vera del pensiero»).

50.17.32: «quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt» – ma in un rapporto gerarchico con qualcosa di trascendente come diventarono, nel corso del tardo antico, Dio, l'Imperatore, la *res publica imperiale* o tutte queste cose insieme.

In questo quadro l'aver sancito, come fece Boezio, una coincidenza tra *persona* e *hypostasis* (intesa come “sostanza comune a tutti gli uomini”) e aver concentrato questo valore sull'uomo come singolo individuo, inteso quindi come “monade” (ἄτομος), avrebbe determinato un effetto dirompente negli interpreti successivi. L'affermazione sul piano teologico e razionale dell'isomorfismo tra l'uomo e la natura divina (che rappresentava la *quidditas* del problema cristologico), si trasformò così alla lunga in un processo che alla fine portò l'essere umano a mutare radicalmente il suo rapporto con il trascendente e a liberarsi da quella che finora era stata la collocazione del suo ruolo nella società antica. Così sul piano giuridico, la libertà che era sempre stata nella mentalità classica una prerogativa naturale (Cic. *de leg.* 1.8: *est autem virtus homini cum Deo similitudo*), si confermerà nel corpo giustiniano come tale (D. 1.5.4pr. [Flor. 9 *inst.*): «libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur»), ma colorandosi, grazie alla nuova portata semantica di *prósōpo/persona*, anche di una sfumatura ideologica molto marcata⁷². Come giustamente sottolinea Alberto Donati da *facultas naturalis* essa diventò *facultas iure tributa*⁷³. Si capisce allora l'importanza di Boezio rispetto alla storia culturale e giuridica di *persona* pensando che questi formulò la definizione filosofica di tale nozione in termini di “individualità”, intendendo tale prerogativa insieme come principio ontico della *persona* e come unità ipostatica dell'unico Cristo. Il filosofo chiuse così la discussione avviata molti secoli prima dai pensatori stoici e il lungo dibattito teologico della tarda antichità, ma nello stesso tempo aprì la strada, se così si può dire, a tale concetto verso la modernità⁷⁴.

⁷² Sullo stretto rapporto esistente tra Boezio e la metodologia ciceroniana si può fare a mero titolo di esempio un confronto tra Cic. *de off.* 2.3.11 e Boeth. *adv. Euty. et Nest.* 2,13-28.

⁷³ Donati, *Homo e persona*, cit. p. 9.

⁷⁴ M. Horkheimer, T.W. Adorno (a c. di), *Individuo*, in *Lezioni di sociologia*, tr. A. Mazzone, Einaudi, Torino 1966, p. 54: «Il concetto enfatico e propriamente personalistico della persona ha radice nei dogmi cristiani, innanzi tutto in quello dell'anima individuale immortale. Ma la dottrina della persona costituisce a sua volta un momento dello sviluppo storico dell'individuo, che trovò la sua espressione sociale innanzitutto nella riforma protestante».

