

# Come polvere nel vento? Sull'idea di persona nella storia del pensiero cristiano\*

di *Andrea Milano*

*The A. contends that the notion of person, from the historical point of view, is a Christian “invention”. Still, the wide range of meanings attributed to the word person keeps wavering between poverty and conflict in terms of contents. This has strong repercussions in practice. The title of this paper, “Like Dust in the Wind?”, hints at the question whether or not the human individual possesses an irreducible and exceeding peculiarity with reference to the whole of mankind, of reality and of the being itself. Through a critical survey of modern thought, the essay focuses on some essential features of the notion and reality of a person.*

## 1. L'invenzione della persona

Non è una tesi “apologetica” ma un fatto verificabile come ogni fatto storico: solo con l'irrompere del cristianesimo nel mondo antico ci si è preoccupati di esplicitare il significato di *persona*, e questo è avvenuto fin dall'età patristica. Già da allora si è avviato il tentativo di affermare l'irriducibile peculiarità e l'intima struttura dell'individuo umano, tentando di articolarne i molteplici elementi e di tenerne insieme la totalità<sup>1</sup>. Nel *transitus hellenismi ad christia-*

\* Sono lieto di dedicare questo intervento all'amico mons. Rino Fisichella in occasione del suo 60° compleanno.

<sup>1</sup> Per un approfondimento di quanto si dirà e per ulteriori arricchimenti bibliografici sia consentito di rimandare a quanto in chiave storico-religiosa siamo andati indagando da anni, per es. in A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1984, 1996<sup>2</sup>; Id., *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, in Aa.Vv., *Persona e personalismi*, a c. di A. Pavan e A. Milano, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, pp. 1-286; Id., *La persona nella novità cristiana dell'Incarnazione e della Trinità*, in “*Studium*” 91 (1995) n. 4/5, pp. 549-568; 129; Id., *Persona*, in *Teologia* (Dizionari San Paolo), a c. di G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 1138-1157; *La persona fra teologia e storia. Quale eredità, quale futuro*, in “*Vivarium. Rivista di scienze teologiche*” 12 (2004), nn. 2-3, pp. 181-201; *Il paradosso persona*, in *Dire persona, oggi*, “*Hermeneutica*”, n.s. (2006), pp. 89-115; *Donna e amore nella Bibbia. Eros agape persona*, EDB, Bologna 2008. A integrazione si vedano tra gli altri: J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen mysterium*,

nimum non si trattava più di comprendere che cos'è l'uomo in generale, un problema, questo, che era stato affrontato, per dir così, alla grande dai pensatori greci. Ormai la domanda precisa che s'imponeva era: cos'è questo singolo uomo qui (*hic homo*), come me, come te, come lei, come lui, e che cosa è in riferimento all'umanità di tutti i tempi e all'interno degli enti e dell'essere (*to on, ta panta*). Per quanto sorprendente possa apparire, una tale domanda prima non se l'era mai posta nessuno. Ci si può anche spingere sino a sostenere che perfino geni speculativi come un Platone o un Aristotele una domanda del genere non l'avrebbero neanche potuta porre o, in ogni caso, l'avrebbero respinta come insensata.

Certo apparirà perfino banale dirlo: un singolo, un individuo umano è qualcuno in grado di conoscere qualcosa, mentre a sua volta anche lui può essere conosciuto da qualcuno. Tuttavia per il pensiero antico, in particolare quello greco e poi ellenistico, di questo singolo uomo non si può dare "scienza" (*episteme*), vale a dire un sapere sicuro e soprattutto universalmente valido, ben diverso dall'opinione (*doxa*) che possiamo farcene. Ai fini di un sapere degno di questo nome conta semplicemente l'uomo inteso come umanità, o piuttosto l'idea universale di uomo, non un singolo, concreto individuo umano per quanto straordinario egli possa essere. E perché mai nel pensiero antico ci si è autoimposta questa limitazione, questo blocco mentale? La risposta plausibile a un tale quesito non può essere che questa: nell'antichità pagana è mancata la paradossalità biblica e cristiana del concetto di esistenza fondato sulla fede nella creazione per opera di un Dio trascendente e personale. Nonostante la posizione spesso ribadita da Heidegger, il cristianesimo ha spinto non soltanto a riflettere sugli "enti" o "essenti" ma pure sull'essere stesso degli enti (*einai, ipsum esse, Sein*); così come ha provocato con altrettanto, se non con maggiore impegno a pensare l'e-sistere dell'individuo

---

Pustet, Regensburg 1979; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, V&R, Göttingen 1983 (tr. it., *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987); I. Sanna (a c. di), *La teologia per l'unità d'Europa*, Bologna 1991; Aa.Vv., *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, a c. della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sez. di Padova, Padova 1992; T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993; V. Melchiorre (a c. di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996; P. Ricoeur, *La persona*, a c. di I. Bertolotti, Brescia 1997; K. Wojtyła, *Persona e atto*, Saggio introduttivo di G. Reale, saggio integrativo di T. Styczen, revisione e apparati a c. di G. Girgenti e P. Mikulska (testo polacco a fronte), Bompiani, Milano 1999; F. Botturi – F. Totaro – C. Vigna, *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di V. Melchiorre*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 2002; A. Pavan (a c. di), *Dire Persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2003; R. Spaemann, *Personae. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, a c. di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005; A. Pavan (a c. di), *Enciclopedia della persona nel xx secolo*, ESI, Napoli-Roma 2008.

umano singolare; in breve, a definire la persona. Come ha osservato per esempio Karl Löwith, il salto da Tommaso d'Aquino a Jean-Paul Sartre appare relativamente modesto. Certo per il medievale Tommaso d'Aquino l'essere della totalità del mondo e l'essere dell'esistenza del singolo uomo sono il segno visibile della bontà e perfezione incluse nell'atto creatore di Dio, mentre per il moderno Sartre questo essere del mondo e l'esistenza del singolo uomo non sono niente di meraviglioso ma solo una assurdità nauseabonda. Per quanto tali esperienze intellettuali differiscano nel contenuto come nelle tonalità emotive che si trascinano, tuttavia concordano in questo: ambedue distinguono il "che cosa è ciò che è" (*quid est quod est*) e "il fatto che qualcosa è" (*quod aliquid est*). Per Tommaso come per Sartre il "che è" (*quod est*) è la categoria che ha la priorità decisiva in contrapposizione al "che cosa è" (*quid est*) qualcosa. In particolare l'esistenza dell'individuo umano, per Tommaso come per Sartre, "accade" (*accidit*) una sola volta, irripetibilmente. Sotto questo aspetto si potrebbe dire che il moderno concetto di esistenza, come si è evoluto e de-cristianizzato da Tommaso fino a Sartre, non è altro che «una ontologia cristiano-tomistica senza però la dottrina della creazione»<sup>2</sup>.

Non del tutto estraneo a un tale universo speculativo resta però lo stesso Heidegger, il quale ha potuto comunque dichiarare che la domanda prima fra tutte è: perché, in generale, si dà l'essente e non il nulla?<sup>3</sup> Non certo ai margini di questo stesso universo di pensiero si ritrova pure Wittgenstein quando proclama che «non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è»<sup>4</sup>. Su questo punto avremo modo di tornare più innanzi. Intanto si può sostenere che il problema della persona insieme con la sua esistenza, una strada in fin dei conti inesplorata nel mondo antico, è stata intrapresa dai cristiani all'interno di un quadro teorico "onto-teo-logico", come lo chiamerebbe con non nascosta aria di sufficienza Heidegger, oppure "teo-onto-logico", come preferiamo dire noi, e ciò allo scopo di suggerire, senza ambiguità e senza timidezza, il primato di Dio sull'essere stesso nell'orizzonte spalancato dell'idea biblica e cristiana di creazione. Che cosa si debba intendere per *persona* si è investigato in un riferimento costitutivo all'essere, proprio mentre in circolarità ermeneutica l'essere è stato sempre pensato in riferimento a Dio, all'uomo e al mondo in un modo ben differente da quello dei filosofi greci.

<sup>2</sup> K. Löwith, *Creazione ed esistenza*, in *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 92 s. In proposito cfr. A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, cit., p. 58 s.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 13. Per ulteriori considerazioni e osservazioni critiche cfr. A. Milano, *La domanda fondamentale. Ontologia e soteriologia*, in Aa.Vv., *La salvezza cristiana* (Atti del VI Congresso nazionale ATI: Roma, 2-4 gennaio 1975), Cittadella Editrice, Assisi 1975, pp. 222-237.

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-filosofico*, Einaudi, Torino 1968<sup>2</sup>, p. 81 (n. 6.44).

Tutto questo lavoro intellettuale è avvenuto alla luce dell'idea di creazione, cioè di un provenire dal nulla assoluto di qualcosa e della sua stessa potenzialità di essere, e di essere questo qualcosa qui (*ex nihilo sui et subiecti*) come avrebbe sottilmente specificato la scolastica medievale. Rispetto a quello che amiamo definire il “cosmocentrismo sacrale”, in cui era rinserrato il pensiero greco antico, ne è derivata così un'inedita dislocazione di quella che ancora Karl Löwith ha chiamato la “triade metafisica” di Dio, di uomo e di mondo<sup>5</sup>. Non più la solidarietà, in unico cosmo, di dèi o del divino (*to theion*), di uomini, viventi e cose inanimate. Ormai un'insormontabile differenza radicale (*chorismòs*) è stata incuneata tra Dio e mondo, proprio mentre l'uomo è stato trasferito al vertice del mondo e posto dinanzi a Dio. Coerentemente si è venuta perciò a esaltare la superiorità e anzi l'eccedenza dell'uomo rispetto all'insieme del cosmo, mentre l'interiorità spirituale non solo dell'uomo in generale ma di ogni singolo concreto individuo umano è stata affermata, dilatata e così scandagliata come mai era avvenuto prima. Solo per suggerire un nome, esemplare e giganteggiante fra i sommi, si pensi in proposito a un Agostino e alla sua eredità decisiva non solo per il Medioevo latino, ma per la stessa modernità, e dunque pure per noi.

## 2. L'onto-teo-logia ridotta alla soggettività

Quando sbocca nella modernità, un più che millenario processo storico, lungo il quale l'uomo è diventato *persona* e il mondo *cosa*, si lascia conquistare dalla problematica del *cogito* cartesiano. Ecco che allora si scompagina l'insieme strutturato, aperto e fino allora configurato e designato come *persona*, si dilacera quel senso di una totalità compiuta e unitaria (*ratio completi et totius* come la chiama Tommaso d'Aquino<sup>6</sup>) secondo cui veniva elaborata questa idea di persona. Tutto ciò accade certo in sintonia con il contemporaneo evolversi e svilupparsi delle scienze e anzi della cultura dell'occidente in generale. Entrata in crisi la cristiana e medievale coordinazione della “triade metafisica” di Dio, uomo e mondo, il *soggetto* moderno che ne è emerso, per una logica immanente alla sua originaria formulazione, ha finito per smarrire la sua nativa, essenziale relazione con Dio, approdando alla fine a un'atea solitudine. Resosi padrone, o peggio tiranno, manipolatore del

<sup>5</sup> Cfr. K. Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, Napoli 1960, pp. 7-12. A questo proposito cfr. A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, p. 58 s.

<sup>6</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, sed c.

mondo, questo *soggetto* moderno è giunto così a esporsi al rischio di venire egli stesso risucchiato e dissolto nella brutta cosalità della realtà materiale, consegnandosi al naufragio nel nulla. L'esito della modernità, che ha misconosciuto la gloria e il valore incondizionato del singolo individuo umano all'interno della sua specie così come rispetto al tutto degli enti, ha ineluttabilmente comportato la riduzione del *soggetto* a polvere nel vento, a cenere del nulla<sup>7</sup>. La cultura che respiriamo come *mass media* e messaggi che se ne producono, il caotico rimescolio di popoli e di eventi che s'incrociano con l'aggravio di guerre pubbliche e violenze private fluendo senza mete sensate, questo nulla allegramente teorizzato e effettivamente vissuto – tutto cospira a stritolare la persona insistentemente declamata nel chiacchiericcio pubblico e, nei fatti, crudelmente calpestata nella effettività quotidiana.

Il processo qui schizzato in modo schematico non coinvolge semplicemente alcune *élites* intellettuali ma è mentalità diffusa, comportamenti e stili di vita percepiti come maggioritari. D'altra parte uno studioso di storia della follia, della sessualità e del potere come Michel Foucault già decenni fa si è sentito in diritto di proclamare insieme con la "fine del soggetto" addirittura la "fine dell'uomo", per concludere che «oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso»<sup>8</sup>. Certo Foucault non intendeva parlare del sopraggiungere di una catastrofe cosmica, un'apocalisse che travolge effettivamente uomini e donne in carne e ossa. Voleva alludere al dileguarsi di una certa immagine di un uomo che si atteggia a ente d'eccezione, si comporta come padrone del mondo in virtù di un'autostima che per secoli è stata il patrimonio comune dell'occidente. La rivoluzione copernicana non ha forse abbattuto definitivamente la presunzione di trovarci noi sopra una terra situata al centro del sistema dell'universo e ci ha trasferiti invece ai suoi margini mobili e sfuggenti di un universo in espansione? L'evoluzionismo darwiniano non ha forse umiliato per sempre l'orgoglio di costituire noi, gli esseri umani, il vertice e il fine dell'intero universo? Queste domande purtroppo rimangono inquietanti anche se qualcuno ci ricorda che Copernico era un buon cristiano, anzi un chierico, e Darwin metteva esplicitamente in guardia dal ritenere la propria teoria dell'origine delle specie un automatico rifiuto di Dio e della sua opera creatrice<sup>9</sup>. Anche i cosiddetti e oramai datati "maestri del sospetto", così accomunati da una fin troppo celebrata

<sup>7</sup> Cfr. A. Milano, *Quale verità*, cit., pp. 47-65.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1978, p. 367; cfr. anche pp. 413 s.

<sup>9</sup> Cfr. C. Darwin, *L'origine della specie per selezione naturale, o la preservazione delle razze privilegiate nella lotta per la vita*, condotta sulla prima ed. del 1859, Newton Compton, Roma 1974, p. 561 s.

espressione di Ricoeur<sup>10</sup> – vale a dire Marx, Nietzsche e Freud – hanno sferzato attacchi violenti, differenziati, ma concentrici al cristiano e umanistico primato dell'uomo nel cosmo. Marx con l'asservimento della coscienza alla base materiale della struttura economica dei modi di produzione, Nietzsche con la glorificazione dell'irrazionalismo della volontà di potenza, Freud con l'assoggettamento al predominio dell'inconscio si sono accaniti con notevole efficacia nell'inferire sull'orgogliosa e autocentrata potenza dell'uomo, che la modernità cartesiana aveva esaltato come *soggetto*, proprio mentre la scienza ci andava ponendo fra le mani le leve di un dominio sempre più possente e devastante<sup>11</sup>.

Se dunque il *soggetto* moderno è caduto in frantumi come alcune accreditate *élites* di intellettuali hanno da tempo denunciato e masse crescenti di popoli dell'occidente nella pratica se ne mostrano convinte, domandiamoci se in pari tempo è accaduta pure la morte della *persona*. Certo andrebbe ben precisato che l'idea di *individuo* non è identica a quella di *soggetto* e questa idea a quella di *persona*, così come non vanno per nulla confusi gli orientamenti filosofici dell'individualismo con quelli del personalismo. Ma a questo punto non sarebbe forse legittimo chiedersi anche di quale *soggetto* si è celebrata ai nostri giorni la rovina? Imperiosa ritorna tuttavia la domanda: chi oggi potrà davvero rifiutare di dirsi *persona*? Non siamo tutti *persone*? Non si ciancia a destra e a manca di “dignità della *persona*”? Dilaga infatti uno sfrenato uso del termine *persona* così come un penoso vuoto del suo significato. Tra allegre banalizzazioni e miserande contraddizioni rimane che questo termine appartiene ormai a quel “villaggio globale” che è diventato il nostro mondo, un villaggio, si potrebbe anche aggiungere, pur sempre rissoso e violento. Di *persona* si parla, per es., nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 10 dicembre 1948. Nel suo preambolo si proclama solennemente: «La fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della *persona* umana». Già un anno prima la *Costituzione della Repubblica italiana* del 22 dicembre 1947 a proposito dei suoi “Principi fondamentali” aveva dichiarato la propria scelta per la promozione del «pieno sviluppo della *persona* umana» (art. 3). Nel 1975 l'Associazione medica mondiale nella *Dichiarazione di Helsinki* attesta che «la missione del medico è quella di salvaguardare la salute delle *persone* umane», un concetto, questo, ribadito nel 1987 nel *Documento della Conferenza degli ordini*

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti – F. Botturi – G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p. 30 s.

<sup>11</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 258 s.

*professionali* dei medici europei<sup>12</sup>. A fronte di questi e tanti altri documenti negli ultimi decenni si è imposta con urgenza la questione della bioetica, con i problemi fra l'altro dei diritti dell'embrione e del nascituro, della possibilità tecnica e già la realtà della clonazione degli animali per preparare quanto prima anche quella dell'uomo. Intanto alle nostre spalle il xx secolo ha fatto esperienza di due sanguinose guerre mondiali, di totalitarismi come il comunismo, il fascismo e il nazismo, di stermini di massa come quello degli armeni e la *shoah* degli ebrei. Per non essere da meno, l'ancora incipiente xx secolo si è ben presto adoperato a darsi da fare con innumerevoli guerre note o ignorate, ripetute "pulizie etniche" non solo in Africa e, *last but not least*, un feroce e instancabile terrorismo islamico. Ma i diritti dell'uomo, dei popoli, delle nazioni, le questioni della pace e della guerra, le tante forme di violenze e scempio dell'uomo – tutto questo e altro ancora non hanno nulla a che fare con il problema della persona e perciò con il modo di intendere e di trattare la persona?

### 3. Alla ricerca del significato o della "definizione"

La domanda dell'uomo sull'uomo è inevitabile. Ma anche la domanda su questo singolo individuo umano che è ciascuno di noi è altrettanto ineludibile almeno da quando, da sempre implicata nella rivelazione biblica, essa è stata esplicitata e radicalizzata con l'avvento del cristianesimo. In più, mai come nel corso del secolo xx e fino a questo iniziale e già più che turbinoso secolo XXI la domanda sulla persona è ritornata e si affaccia imperiosa, quasi a ondate e di volta in volta in connessione con tempi di crisi e anzi di tragedie sanguinose. Che cosa è dunque la persona, così che sempre di nuovo si possa ri-comprenderla, affinché sempre più consapevolmente ed efficacemente possiamo farci carico di ogni essere proprio come persona, e dunque come "qualcuno" che è simile e anzi prossimo a ciascuno di noi

<sup>12</sup> Cfr. D. Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 571, 575. Sulla storia e il significato dei diritti dell'uomo e della persona tra la praticamente sterminata bibliografia cfr. almeno P. De la Chapelle, *La déclaration universelle des droits de l'homme et le christianisme*, Paris 1967; F. Compagnoni, *Diritti dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; G. Dammacco, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Cacucci, Bari 2000; G. Filibeck, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa. Da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II. Raccolta di testi della Chiesa cattolica (1958-1998)*, Città del Vaticano 2001; G. P. Calabrò, *La galassia dei diritti. Dai diritti dell'uomo ai diritti della persona*, Lungro di Cosenza 2001; G. Oestreich, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a c. di G. Gozzi, Laterza, Roma-Bari 2002.

e ci appartiene, e non è e non può mai essere “qualcosa”? Lungo lo stesso costituirsi storico di ciò che oggi si è riversato nella contemporaneità e chiamiamo mondo globalizzato la domanda sulla persona da più tempo e con maggiore intensità ha trovato il suo, per dir così, *Sitz-im-Leben*, il suo ambiente vitale nella teologia cristiana molto più che nel diritto o nella filosofia, nella psicologia o nella sociologia. Se siamo giunti a ritenere il termine persona avvinto e anzi compenetrato con ogni singolo individuo umano, tanto da far quasi corpo con la stessa concreta identità di ciascuno di noi, se persona è divenuto il nostro nome universale e insieme distintivo, tutto ciò è accaduto a causa di un peculiare processo all'interno del quale è stato determinante l'influsso dell'evangelo cristiano e pertanto la teologia che ne è derivata. Di questo processo si dovrebbe sempre di nuovo raccogliere il filo senza arroganza ma anche senza timidezza, almeno per farsi accompagnare e giungere non impreparati fin dentro il tormentoso labirinto dei nostri giorni.

Giova sempre ricordarlo, è sullo sfondo della rivelazione riversata nella Bibbia, e conseguentemente nell'ambito dei dibattiti interni al cristianesimo prima trinitari e quindi cristologici, che si è andati alla ricerca di un chiarimento rigoroso di quale sia il significato dell'essere persona. È nell'orizzonte così delineato che Boezio ha potuto escogitare la sua celebre formula della persona come “sostanza individua di natura razionale” (*rationalis naturae individua substantia*)<sup>13</sup>. Il successo di questa autorevole “definizione” (*auctoritas*) boeziana è stato enorme e ben oltre i suoi intrinseci meriti. Continuamente ripresa lungo tutto il Medioevo, essa ambiva ad abbracciare il cielo insieme con la terra, cioè Dio e Cristo, gli angeli e nello stesso tempo gli uomini, in breve, tutti gli esseri di natura personale. Un geniale apporto innovativo è stato quello suggerito da Riccardo di San Vittore. Invece di parlare di *sostanza*, Riccardo ha messo in luce l'*esistere* della persona, da lui determinata, rimodulando Boezio, appunto come «*esistenza* individua di una natura razionale»<sup>14</sup>. Il significato di “sostanza” e quello di “persona” sono infatti molto differenti. Il primo vuole rispondere alla domanda “che cosa è?”, il secondo alla domanda “chi è?” questo essere umano qui. Stando così le cose, per Riccardo, mentre “sostanza” non designa direttamente “qualcuno” bensì “qualcosa”, persona invece indica direttamente “qualcuno”, non “qualcosa”. L'*esistenza*, egli conclude, può dunque meglio di «sostanza attribuirsi alla per-

<sup>13</sup> Boezio, *Contra Eut.* III, 1-6. Cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, cit., pp. 320-340.

<sup>14</sup> Riccardo di San Vittore, *De Trin.*, IV, 22. 24: SCh 63, 945 B-D. 946 C. Si v. anche in italiano *La Trinità*, tr., introd., note e indice a c. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma 1990.

sona umana e insieme, a proprio modo, anche alle tre persone divine»<sup>15</sup>.

È stato però Tommaso d'Aquino che ha introdotto i più raffinati aggiustamenti dell'*auctoritas* boeziana, certo facendola propria, ma oltrepassando la critica di Riccardo di San Vittore. Invece di "sostanza individua" egli ha preferito parlare di "sussistente distinto", al posto di "natura razionale" ha optato per "natura intellettuale". E perché mai? Presa alla lettera, agli occhi di Tommaso la definizione boeziana si mostrava carente per l'incapacità di adattarsi senza gravi inconvenienti all'intera gerarchia dell'essere. Quale teologo appena avvertito avrebbe potuto infatti accettare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (Mt 28, 18), le persone della Tri-unità cristiana, sono ciascuna non solo una "sostanza individua" ma pure insieme di natura "razionale"? A Dio potrà mai attribuirsi la "ragione", se questa si equipara, come facevano i medievali, alla discorsività caratteristica della conoscenza umana? Se per ragione s'intende un discorso articolato e argomentante, a Dio, se è Dio, non potrà riconoscersi se non una conoscenza immediata, infinita, perfetta, e dunque sopra-razionale. Lo scopo lucidamente perseguito da Tommaso d'Aquino è pertanto quello di conquistare una definizione che valga senza inconvenienti per ciascuna come per tutte le persone: divine, angeliche, umane. Ma tutto questo egli può ottenerlo soltanto cogliendo la persona dentro un insieme, all'interno di una totalità gerarchicamente strutturata: l'universo tomistico è un universo "onto-teo-logico", o meglio, come preferiamo dire, "teo-onto-logico", dispiegato e ordinato secondo la dottrina dell'analogia<sup>16</sup>. Chiamando la persona non "sostanza individua" bensì "sussistente distinto", attribuendole una natura "intellettuale" piuttosto che una natura "razionale", proprio mentre sposta energicamente la definizione dal "che cosa" al "chi", Tommaso ritiene di poter designare persone Dio, l'angelo e l'uomo senza contraddizione, in modo cioè non univoco, né equivoco, bensì appunto analogo.

Certo la persona per Tommaso costituisce concettualmente un intero in sé complesso e articolato<sup>17</sup>. Tra gli elementi costitutivi egli mette in risalto in modo particolare l'"essere" (*esse*), precisamente l'*atto d'essere* (*actus essendi*) in virtù del quale la persona è quella che è. «L'essere – dichiara egli – appartiene alla stessa costituzione della persona»<sup>18</sup>. Se l'*essere* è atto e perfezione in generale, quello della persona è un peculiare *atto d'essere*, che è propriamente un "sussistere", vale a dire un essere-in-sé e per-sé, non un essere-in-altro-da-

<sup>15</sup> Riccardo di San Vittore, *De Trin.*, IV, 7. 25: SCh 63, 934 C-935 B. 948 A-D.

<sup>16</sup> Sull'analogia in generale, e nel pensiero tomistico in particolare, cfr. A. Milano, *Quale verità*, cit., pp. 163-213, part. 175-183.

<sup>17</sup> *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3. Cfr. anche sopra nota 6.

<sup>18</sup> *S. Th.*, I, q. 19, a. 1, ad 4.

sé e per-l'altro-da-sé, com'è il caso invece dell'accidente, che per poter essere deve inerire alla sostanza. «Con il termine di persona s'intende ciò che esiste per sé»<sup>19</sup>. Nell'orizzonte "teo-onto-logico" di Tommaso, dispiegato dall'idea decisiva di creazione, la persona umana non ha da-sé il fatto d'essere sussistente, ma questo le proviene in virtù dell'anima, che a sua volta è prodotta immediatamente da Dio per creazione. Nell'antropologia tomistica è l'anima creata immediatamente da Dio ciò che costituisce ogni singolo uomo nella sua effettiva concretezza e interezza, stabilendolo appunto come *persona* nell'attualità del proprio essere, e tutto questo fin dentro la corporeità<sup>20</sup>. Il "paradigma" speculativo della persona, disegnato con ricchezza e finezza dal tomismo, include pertanto che l'in-seità e la per-seità, e cioè l'essere-in-sé e l'essere-per-sé, si distinguono pure dall'a-seità cioè dall'essere-da-sé. In quanto creata infatti la persona umana è posta in essere da Dio. Il suo essere non è dunque radicalmente da-sé, bensì è ricevuto-da, e dunque è un e-sistere, come per altro, si ricorderà, aveva già osservato quel Riccardo di San Vittore che, secondo lo stesso Tommaso d'Aquino, aveva corretto la tradizionale definizione di Boezio<sup>21</sup>. Se si parla di e-sistenza – aveva detto Riccardo – lo si dice correttamente per il fatto che si ha l'essere non da-sé, ma dall'altro-da-sé<sup>22</sup>. L'uomo, in quanto *persona*, non "è" l'essere, ma "ha" l'essere, poiché questo essere è da lui posseduto perché gli è donato per partecipazione da Dio, da Colui che, come dice Tommaso, è lo stesso Essere sussistente (*Ipsum esse subsistens*)<sup>23</sup>. Si ricorderà l'osservazione, qui prima richiamata, di Karl Löwith intorno al paradosso biblico e cristiano del concetto di esistenza fondato sulla fede nella creazione. È infatti grazie a questa fede che Tommaso, proprio mentre sottolinea l'essere della esistenza come segno visibile della bontà e perfezione incluse nell'atto creatore, con non minore chiarezza e energia distingue di conseguenza il "fatto che è" (*quod est*) dal "che cosa è" (*quid est*) qualcosa. Detto in altro modo, è radicalmente il "che è" ancora più straordinario della "natura" di ciò-che-è. Quando "il fatto-che-è" riguarda l'uomo, anzi questo uomo qui che è persona, allora il "che-è" o l'atto d'essere posseduto dalla persona va detto propriamente un sussistere, vale a dire un essere in-sé e per-sé, anche se non da-sé; ed è proprio tutto questo che suscita in Tommaso uno stupore ammirato e grato.

<sup>19</sup> *S. Th.*, III, q. 2, ad 2.

<sup>20</sup> *S. Th.*, I, q. 76, a. 4.

<sup>21</sup> *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 4; *De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 12.

<sup>22</sup> Riccardo di San Vittore, *De Trin.*, IV, 19: SCH 63, 942 A-B.

<sup>23</sup> *S. Th.*, I, q. 13, a. 2; *De Pot.*, q. 2, a. 1; q. 7, a. 5.

#### 4. La persona come parte rispetto al tutto, ma non secondo tutta se stessa

Costituisce l'uomo come persona non dunque un'astratta ragione o, nel caso, una soggettività separata, bensì lo costituisce una ragione posseduta da un singolo individuo esistente in concreto per la *forma d'essere*, come la chiamava Boezio, o meglio per un *atto d'essere*, come preferisce dire Tommaso d'Aquino. Ed è su questo fondamento che non siamo come polvere nel vento e acquista invece saldezza la dignità inalienabile di ogni individuo umano, che è e possiede «queste carni, queste ossa, quest'anima che sono i principi che individuano l'uomo»<sup>24</sup>. Ma se è vero che quello della persona è un essere posto-da Dio, un *e-sistere* ricevuto in virtù della creazione divina, è precisamente per questo stesso essere che la persona è e sussiste in una propria reale, robusta autonomia. Solo l'atto d'essere donato dal Dio creatore può permettere all'uomo persona che il suo pro-venire dal nulla non sia anche un a-venire nel nulla.

Bisogna fare attenzione alle parole quando si vuole scoprire un concetto. Nel linguaggio tomistico ragione (*ratio*) designa la capacità di discorso; intelletto (*intellectus*) significa invece coscienza e autocoscienza, e quindi ciò che per i moderni è la soggettività<sup>25</sup>. L'intelletto è la suprema “scintilla dell'anima”, di quel principio vitale che fa essere il corpo proprio come corpo e non un inerte manichino. Ed è così che proprio con il suo vertice intellettuale l'anima plasma, organizza, rende vivo e umano questo corpo qui in concreto posseduto da ognuno di noi. Nell'antropologia tomistica non v'è alcun dualismo, alcuna giustapposizione di una “cosa estesa” (*res extensa*) da una parte, e di una “cosa pensante” (*res cogitans*) dall'altra, come voleva Cartesio. Anzi a rigore, per Tommaso, non si potrebbe neanche parlare di anima e di corpo: il corpo è corpo proprio in quanto è vivificato dall'anima. Senza l'anima non si ha il corpo, bensì il cadavere. All'interno di quell'insieme che costituisce la persona umana è l'anima dotata d'intelletto che è sussistente, vale a dire possiede l'essere in-sé e per-sé. È proprio dunque l'anima che consente alla persona di sussistere. Per il cristiano Tommaso l'anima o sussiste nel corpo per il quale è fatta oppure alla morte del corpo, in quanto è spirituale e dunque immortale, essa sussiste in attesa di ricongiungersi nella resurrezione finale a quel corpo che, trasfigurato, diventerà un giorno un corpo glorioso. Ed è allora e solo allora che la persona si realizzerà pienamente come persona.

<sup>24</sup> *S. Th.*, I, q. 29, a. 4.

<sup>25</sup> *S. Th.*, I, q. 85, a. 2.

Più che la ragione dunque è l'intellettualità dell'anima ciò che, secondo Tommaso, evidenzia che la persona è dotata di sussistenza, che cioè essa dispone in proprio dell'essere in-sé e per-sé. «Sussistere non è altro che esistere-per-sé. Ciò che esiste solo nell'altro da sé, propriamente non esiste» (*subsistere nihil aliud est quam per se existere. Quod enim existit solum in alio, non subsistit*)<sup>26</sup>. Il fatto della riflessione o «il ritornare di sé a sé non è altro che il sussistere in se stesso» (*redire ad essentiam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa*)<sup>27</sup>. Sono la coscienza e l'autocoscienza, vale a dire il sapere-di-sapere e il sapere-di-sapere-sé, ciò che, rappresentando un ritorno completo di sé su di sé, rivelano la capacità di sussistenza ontologica peculiare della *persona*. Di questo potere sono radicalmente prive tutte le cose materiali che in quanto tali sono incapaci di riflessione completa, sono inabili cioè a ritornare completamente su di sé. Della riflessività al contrario si mostra capace l'uomo, che è cosciente di ciò che conosce ed è cosciente d'essere anche lui l'oggetto della propria coscienza. La riflessività è la prova che l'anima è immateriale, e che la *persona* con la sua intellettualità, o se si preferisce con la sua soggettività, attesta la propria essenza spirituale. Ma c'è di più. È anche la stessa intellettualità della *persona* che, per Tommaso, viene a comportare la libertà, una libertà che appartiene alla stessa umana capacità di amare. L'*intellectus* è infatti anche la facoltà "apprensiva" dell'universale in quanto *verum*. A esso viene a corrispondere la *voluntas* o facoltà "appetitiva" dell'universale in quanto *bonum*. L'*intellectus* e la *voluntas* sono le facoltà superiori sprigionatesi dal principio vitale o anima radicalmente spirituale di quel tutto vivente che è la *persona* umana. Precisamente dalla *voluntas* si effonde l'amore, cioè il voler-il-bene e il voler-bene che, se è necessitato nei riguardi del bene assoluto, cioè la felicità, è e resta invece libero nei riguardi di tutti i beni particolari, nei confronti dei quali la scelta non è mai costrittivamente determinata, bensì appunto libera<sup>28</sup>. Se l'intellettualità significa coscienza così come libertà, e per conseguenza significa anche amore, è anche l'intellettualità, o in termini moderni è la stessa soggettività della *persona* ciò che garantisce, secondo Tommaso, la permanenza fin oltre la vita terrena, e pertanto assicura quella immortalità che, considerata nella luce della fede, un giorno si perfezionerà nella resurrezione della carne. La costituzione di *soggetto* appartiene al privilegio dell'intellettualità, e l'intellettualità al naturale essere *persona* dell'uomo, con tutto ciò che questa condizione comporta in termini di immersione nella materia e nella temporalità, ma anche di trascendimento verso il divino e l'eterno.

<sup>26</sup> *De pot.*, q. 9, a. 1, ob. 5

<sup>27</sup> *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 1; cfr. *De ver.*, q. 2, a. 2, ad 2.

<sup>28</sup> *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 6.

A ben vedere dunque la *persona* umana non è, per Tommaso, un semplice individuo dotato di ragione, ma è l'individuo umano, sussistente, autocosciente, libero e insieme creato, redento e destinato alla beatitudine ultraterrena. Grazie a una sofisticata strumentazione concettuale, elaborata certo in un quadro essenzialmente "teo-onto-logico", il tomismo delinea un esemplare modello di antropologia cristiana, con cui si contesta in radice qualsiasi attacco alla consistenza ontologica e all'identità di ciascuno, qualsiasi slittamento nell'impersonale, qualsiasi riduzione a fuggevole emergenza dal nulla, nel quale altrimenti potrebbe ripiombare il nostro breve apparire sulla scena di questo mondo. La peculiarità dell'uomo si scopre e si afferma nel suo essere e dirsi *persona* e così, proprio mentre è fatta risalire alla creazione a opera di Dio, viene coordinata da una parte alla condizione storica, e dall'altra alla destinazione eterna. La persona è un individuo incomparabile con qualsiasi altro individuo di qualsiasi altra specie mai apparsa al mondo, e perciò la persona è paradosso. Lo dice oggi con finezza di analisi e robustezza di argomentazioni focalizzate sulla contemporaneità filosofica Robert Spaemann<sup>29</sup>; ma tale era già apparsa al limpido sguardo cristiano di Tommaso. L'individuo umano, e cioè la persona, può e anzi deve dirsi un paradosso nel quale saltano le alternative e si incatenano le opposizioni tra l'uno e i molti, il singolare e l'universale, la parte e il tutto. Certo quest'uomo qui sta rispetto all'insieme dell'universo e dell'umanità «come parte rispetto al tutto» (*sicut pars ad totum*)<sup>30</sup>. Nel cosmo l'individuo di qualsiasi specie è come polvere nel vento. Ma pur dentro l'immensità della *machina mundi* come dentro l'incommensurabilità dello scorrere dei *saecula saeculorum* l'individuo umano, la singola persona, gode di una indipendenza dominatrice. L'uomo come individuo è soggetto agli astri, ma come persona può signoreggiarli. Analogamente come individuo l'uomo singolo è membro di gruppi e società nelle quali è inserito e di cui è una parte ordinata al fine comune. Come persona però eccede qualsiasi insieme in cui è inserito e perciò non è mai mezzo, ma semplicemente fine, perché in nessuna compagine «si situa in rapporto agli altri e vi è assorbito secondo tutto se stesso e tutto quanto gli appartiene» (*ordinatur... secundum se totum et omnia sua*)<sup>31</sup>.

Anche per questo, riconoscendo il significato e il valore per cui *persona* significa formalmente «un sussistente distinto in una natura intellettuale»

<sup>29</sup> R. Spaemann, *op. cit.*, p. 5: il paradosso persona «è uno dei risultati delle riflessioni sviluppate in questo libro».

<sup>30</sup> S. *Th.*, II-II, q. 64, a. 2. Ma su questo cfr. anche quanto afferma R. Spaemann, *op. cit.*, p. 39.

<sup>31</sup> S. *Th.*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

(*subsistens distinctum in natura intellectuali*), Tommaso ritiene che tale definizione verificata nella creatura, senza alcun detrimento possa anche, ma naturalmente a proprio modo, applicarsi al Creatore. Certo l'Angelico sa bene che quel significato di *persona* propriamente non de-finisce Dio, non ne adegua compiutamente la realtà. Persona in Dio significa più di quanto riesca a significare questo termine (*quia plus est in Deo quam significetur per nomen*)<sup>32</sup>. Come i Padri della Chiesa, anch'egli parla di Dio con modestia, riverenza e senza presumere di esaurire il mistero<sup>33</sup>. D'altra parte però non è forse vero che tutto ciò che di più perfetto si trova nella creatura lo si può attribuire a Dio secondo la dismisura della sua perfezione assoluta?<sup>34</sup> E che cosa c'è di più eminente e dunque di più apprezzabile nella creatura se non il suo esser *persona*? Il termine persona significa quanto di più perfetto esiste in tutta la realtà (*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*)<sup>35</sup>. Se dunque la si intende bene, a giudizio dell'Angelico la categoria di *persona* non solo non è indegna, ma al contrario si addice in modo sublime a Dio. Se Dio fosse *non-persona*, sarebbe qualcosa di impersonale, e dunque qualcosa di inferiore alla *persona*. Ma allora non sarebbe Dio e perciò propriamente non sarebbe. Ma secondo il monoteismo cristiano Dio è uno e insieme trino, uno nella *natura* e trino appunto nelle *persone*. Quale sigillo divino riceve dunque l'esser *persona* situato nel cuore stesso della rivelazione cristiana! Il Dottore Angelico può splendidamente concludere che la retta fede nel Dio trinitario che è Padre, Figlio e Spirito confessa: «Contro la diversità, l'unità dell'essenza; contro la divisione, la semplicità; contro la disparità, l'uguaglianza; contro la difformità, la somiglianza; contro la singolarità delle persone, la pluralità; contro l'unitarietà, la distinzione; contro la confusione, la differenza; contro la solitudine, la consonanza e la connessione dell'amore»<sup>36</sup>.

Stando così le cose, e cioè che *persona* si può predicare della creatura e del Creatore, sempre naturalmente secondo l'analogia, sono gli stessi elementi strutturanti il significato del termine, vale a dire la distinzione, la sussistenza e l'intellettualità, a permettere di ricordare l'impiego di persona nella dottrina intorno a Dio con quello nella dottrina intorno a Cristo, e dunque

<sup>32</sup> *De Pot.*, q. 9, a. 3, ad 2.

<sup>33</sup> *Ivi*, a. 5.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

<sup>36</sup> *S. Th.*, I, q. 29, a. 8 («Contra diversitatem, unitatem essentiae; contra divisionem, simplicitatem; contra disparitatem, aequalitatem; contra alienum, similitudinem; contra singularitatem personarum, pluralitatem; contra unicum, distinctionem; contra confusionem, discretionem; contra solitarium, consonantiam et connexionem amoris»).

sia nella Trinità che nella Incarnazione<sup>37</sup>. In Cristo l'unione della divinità con l'umanità avviene nella *persona* del Verbo. Questo equivale a dire che in Cristo non si giustappongono ma neppure si confondono due *nature* e tanto meno due *persone*. In lui la *natura umana* viene assunta, fatta propria e così viene a sussistere per la stessa sussistenza della *persona* del Verbo, che è di *natura divina*. Se non si riconoscesse questo, aggiunge Tommaso, si abolirebbe la fede nella Incarnazione, il che significherebbe distruggere totalmente la fede cristiana<sup>38</sup>.

## 5. *Imago Dei. Persona solitaria e persona relazionale*

La storia delle concettualizzazioni della *persona* è naturalmente molto più vasta, laboriosa e intricata di quella racchiusa nel solo nome di Tommaso d'Aquino, sul quale qui si è di fatti concentrata l'attenzione. Nonostante la sua magnificenza, si dovrebbe anche riconoscere che nello storicamente influente magistero del Dottore Angelico non mancano condizionamenti e limiti anche gravi. Fra l'altro non ci si libera ancora completamente dalla ferrea struttura di un cosmo ordinato in una gerarchia all'interno della quale gli individui umani sono sì posti a un altissimo livello, ma vedono pur sempre non ancora pienamente riconosciuti i loro diritti. L'impronta pagana, con la diffidenza, se non con il disprezzo per il singolo, ormai non soffoca più il nuovo mondo cristiano, che certo si è sviluppato, ma non è ancora giunto ad attuare tutte le sue potenzialità. Del resto non poteva che essere così. Nelle sue diverse modulazioni e con tutti i suoi innegabili progressi, la teologia, almeno quella cattolica, sino all'intera età moderna è rimasta fedele all'antico sostanzialismo, che ha impregnato di sé il significato di *persona*. Si è solo tentato di frenarne le degenerazioni. Ma non si è stati teoricamente in grado di riconoscere anche all'individuo umano, in pienezza, tutta quanta la sua dignità d'essere stato fatto a «immagine e somiglianza di Dio». Occorre prendere atto che nel bagaglio semantico accumulato intorno al termine *persona* alcuni sviluppi appaiono come bloccati, alcune scoperte sembrano per così dire custodite e difese *soli Deo gloria*. Si pensi, per esempio, alla dimensione relazionale della *persona*. Tommaso ha certo parlato dell'*essere in riferimento a (esse-ad)*, e dunque della relazionalità della *persona*. Ma questa relazionalità egli l'ha riconosciuta costitutiva soltanto per la *persona* in Dio, soltanto cioè per la realtà immanente al Dio trinitario, vale a dire per le

<sup>37</sup> *S. Th.*, III, q. 2, a. 2.

<sup>38</sup> *Ibid.*

*persone* del Padre, del Figlio e dello Spirito. E perché mai, su questo stesso fondamento trinitario, l'Angelico non è giunto ad affermare la relazionalità come strutturalmente caratterizzante anche la *persona* umana?

Bisognerebbe a questo punto fare un passo indietro e tornare a quell'Agostino nel quale è sempre rimasta un'insuperata diffidenza nel designare come *persone* i Tre della Trinità divina. Nell'uomo, pur sempre da lui indagato con geniale acutezza e fecondità, *persona* significa certo «ogni singolo uomo» (*singulus quisque homo*)<sup>39</sup>, ma «si dice sempre in riferimento a sé» (*ad se quippe dicitur persona*)<sup>40</sup>. La *persona* nell'uomo è dunque per Agostino qualcosa di irrelato, assoluto (*ab-solutus*), quasi fosse una monade, sola e rinchiusa in se stessa<sup>41</sup>. Al contrario, unicamente il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo dovrebbero essere sempre pensati in relazioni reciproche, poiché essi, e soltanto essi, sono ciascuno necessariamente in riferimento all'altro. Se dunque nell'uomo l'essere *persona* non comporta costitutivamente un essere-in-relazione, mentre invece i Tre del *Deus Trinitas* sono strutturalmente relazionati fra di loro, ne deriva che non si può fare altro che rassegnarsi, seguendo per altro il dogma della Chiesa, e designare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo come *persone* così come facciamo di solito per gli uomini. «Si dicono – però – tre persone non per dire adeguatamente quello che si dice, ma per non tacere» (*dictum est tres personae non ut illud diceretur, sed ne taceretur*)<sup>42</sup>. È vero, questa situazione di disagio in cui viene a trovarsi da Agostino in poi il termine *persona* nell'uso teologico trinitario, e cioè la tensione tra il sospetto e il favore nell'accoglierlo all'interno della designazione cristiana di Dio, si è andata progressivamente attenuando. Per Tommaso d'Aquino *persona* in Dio “non dall'uso”, ma “dal suo significato” indica la relazione e dunque la reciprocità dei Tre della Trinità nell'unica essenza divina<sup>43</sup>. Resta però che anche per il Dottore Angelico solamente il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ciascuno identico con l'unica essenza divina in cui inerisce, si riferiscono l'un l'altro nella pura relazionalità della loro pericorese eterna. D'altra parte è proprio la comunione nella distinzione della *Trinità immanente* ciò che consente e attua il dispiegamento storico della *Trinità economica*. Dal punto di vista della fede cristiana non sarebbe concepibile la creazione, la redenzione e la santificazione, e dunque non sarebbe pensabile neppure la storia come processo dotato di senso e irreversibile, senza il Dio Trino e

<sup>39</sup> Agostino, *De Trin.*, XV, 7, 11.

<sup>40</sup> Agostino, *De Trin.*, VII, 6, 11.

<sup>41</sup> Cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, cit., pp. 277-279.

<sup>42</sup> Agostino, *De Trin.*, V, 9, 10; cfr. a tal proposito A. Milano, *Persona in teologia*, cit., pp. 271-280.

<sup>43</sup> *S. Th.*, I, q. 29, a. 4.

insieme Uno, senza cioè le *persone* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, distinte e insieme correlate in quella *historia salutis* che è il dispiegamento temporale dello stesso eterno dinamismo intradivino.

E l'uomo? Lo si è visto, la sua dignità di *persona* viene certo esaltata con forza. Eppure Tommaso non riesce ad accettare che la relazionalità, costitutiva a livello divino, possa valere in qualche modo anche a livello umano. Verosimilmente allo scopo di salvare l'infinita differenza qualitativa tra Dio e l'uomo, tra l'unità nell'essenza delle tre Persone divine e qualsiasi altra forma d'unità raggiungibile dall'uomo con i propri simili, Tommaso non osa pensare e dire che anche l'esser *persona* dell'uomo possa equivalere, in analogia con Dio, a un *esse-ad*, un essere-in-relazione. L'uomo come *persona* per lui è e resta qualcosa di assoluto. La relazione, o se si preferisce l'apertura all'altro da sé, accade, sopravviene all'uomo come mera contingenza, è una modalità che si aggiunge alla sussistenza distinta di una «sostanza individua di natura razionale». E tuttavia non sarebbe forse lecito chiedersi dove sta più, a questo punto, l'uomo fatto a «immagine e somiglianza» di Dio, non solo del *Deus unus*, ma anche del *Deus Trinus*? Nello spazio delineato per la *persona* umana sembra così giocare la «maggiore dissomiglianza» tra la creatura e il Creatore di cui parlava il Concilio Lateranense IV (D. S. 806). L'ontologia aristotelica, sebbene profondamente ripensata da Tommaso d'Aquino e nonostante quel tanto di insuperabile da lui acquisito, alla fine mortificava e imprigionava la relazione tra gli accidenti, e dunque la relegava nel dominio infimo dell'ente. Ma l'autorivelazione e autocomunicazione del Dio trinitario, nel quale le tre *persone* sono ciascuna «relazioni sussistenti», non libera una volta per sempre la relazione dalla sua presunta, ineluttabile, per così dire, maledizione ontologica? Si potrebbe certo ipotizzare anche che Tommaso voglia in qualche modo sostenere che, diversamente da Dio, l'uomo, per la sua finitezza e condizionatezza, è sempre in cammino per diventare quella *persona* che egli è fin dall'inizio. Essere *persona* per l'uomo è un dono e insieme un compito; non è una pienezza senza processo e senza rischi. La relazione all'Altro assoluto, cioè a Dio, e all'altro simile a sé, cioè al prossimo, è sì inscritta nell'essere dell'uomo, ma attende anche per attuarsi il dinamismo della storicità. Eppure non si può fare a meno di sospettare come proprio questa inibizione teoretica nell'accettare la relazionalità costitutiva dell'essere umano abbia pesato, e non poco, nel lasciare l'uomo, scrutato dal pensiero cristiano come *persona*, nella solitudine di una monade autosufficiente. La paura di registrare l'analogia dell'uomo con Dio anche nell'ottica peculiare della *persona* come relazione si è rivelata paralizzante proprio quando ci si è dovuti misurare con la modernità filosofica, e dunque con la rivendicazione cartesiana del *cogito* come costitutivo peculiare dell'essere uomo.

Nell'assolutizzare questo *cogito* la modernità, quasi senza obiezioni e con molti incoraggiamenti anche da parte cristiana, ha avuto buon gioco a frantumare la *persona*. La totalità complessa ma indivisa della *persona*, già inchiodata dalla tradizione teologica al suo isolamento ontologico, si è potuta più o meno tranquillamente scompaginare nel dualismo di una *res extensa* e di una *res cogitans*. Il moderno *soggetto*, che viene a subentrare alla cristiana e medievale *persona*, da Cartesio fino a oggi si ritrova tutto segnato dalla solitudine e più ancora da una interiore, tragica lacerazione. Dalla filosofia della soggettività seicentesca fino alla anglosassone “filosofia della mente” (*philosophy of mind*) dei nostri giorni ci si appoggia sull'autodatià immediata come criterio dell'io, e si devono perciò accettare i temporanei modi dell'autodatià della coscienza come un dato ultimo ineludibile, intanto che le dimensioni del passato e del futuro si giustificano soltanto quali “estasi” del presente; in fin dei conti «il solipsismo metodico è sempre, in pari tempo, un isolamento del presente momentaneo»<sup>44</sup>. A partire da quel nuovo inizio che è pur sempre la modernità, il *soggetto*, diventato sinonimo di coscienza e autocoscienza, va facendosi sempre più l'equivalente di una straripante attività dell'io e della sua libertà senza freni tanto da farsi autodistruttiva. I giganteschi successi e le immani tragedie della modernità si potrebbero cogliere qui, nella prometeica rivendicazione e nella assolutistica separazione di questo *soggetto* nei confronti dell'altro simile a sé così come nei confronti del mondo e di Dio. Al contrario, al concetto forte di *persona*, che si sta qui cercando di prospettare, è intrinseco fin dall'inizio il rifiuto del solipsismo metodico così come il superamento del momentaneismo metodico, con al centro una sua costitutiva, polivalente, relazionalità.

## **6. Il paradosso Cristo: la persona rivelata come autodonazione**

Per parte sua un progresso d'incalcolabile portata la teologia cristiana è riuscita a compierlo quando, verso la consunzione della modernità, è riuscita a recuperare la “economia”, e dunque la dimensione della “storia della salvezza” biblicamente intesa. Al di fuori della rarefatta atmosfera della pur grande scolastica o dalle sabbie mobili della filosofia moderna è sembrato così nuovamente percepibile il fuoco divoratore del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, del Dio e Padre di Gesù di Nazaret. Naturalmente antiche e nuove questioni sono venute alla ribalta: per esempio, l'immutabilità e il

<sup>44</sup> R. Spaemann, *op. cit.*, p. 37.

divenire, l'impassibilità e il dolore, l'eternità e la storicità di Dio. Intanto le formule dell'ortodossia, ricostruite alla luce della loro genesi storica, si sono liberate da uno sterile fissismo chiedendo imperiosamente una nuova comprensione dei loro significati allo scopo di convertirli a un effettivo dinamismo. È però l'idea stessa di rivelazione che ha subito la più radicale delle reinterpretazioni, e questo in virtù della rinnovata centralità acquistata dall'evento di Cristo. Il ritorno della *persona* a cui si assiste in teologia deve essere colto infatti sì in connessione con la crisi del *soggetto* moderno, ma più ancora sotto l'urgenza di ricomprendere il simbolo della fede in un orizzonte nuovo e che è pur sempre l'originario, quello *crisocentrico*. Certo il raccordo tra il significato di *persona* stabilito nella riflessione trinitaria e quello raggiunto nel trattato *de Christo* è rimasto uno dei nodi irrisolti o comunque non ancora risolti in modo soddisfacente. Ma non è soltanto da una tale antica carenza che ci si sente motivati a riprendere in teologia la questione della persona. È ben vero che non si potrà mai dire del tutto concluso, per la teologia come per qualsiasi altra forma di sapere, il compito di chiarificare una volta per sempre i propri problemi e i propri concetti. Resta però che fino a quando non si adegua la sua stessa metodologia, non si riuscirà a imprimere alcuna svolta risolutiva anche all'intelligenza teologica della *persona*. Ora tutto ciò significa pure che va presa sempre più sul serio la centralità rivendicata dall'evento di Cristo e con essa la stessa idea di rivelazione.

Ora per rivelazione non può più intendersi semplicemente un insieme di dottrine, casomai formulate in proposizioni irreformabili, cosa che naturalmente non può e non deve escludersi. Va però riconosciuto innanzitutto che la rivelazione, nella sua essenza, è costituita «da parole e azioni tra sé connesse» (*verbis gestisque inter se connexis*) (*Dei Verbum*, 2), e che questo intreccio inestricabile di parole e di eventi rivelativi e insieme salvifici si perfeziona e si compie in Cristo. In un orizzonte di fede cristiana è ormai lui, la sua *persona*, la sua predicazione come la sua stessa azione, che non soltanto comunicano, ma sono la rivelazione così come sono la stessa nuova creazione sopraggiunta nel mondo<sup>45</sup>. Nella prospettiva di una riflessione teologica decisa da questa incomparabile novità recata da Cristo, d'essere cioè egli stesso la rivelazione e la salvezza fatta carne, ne consegue che anche la *quaestio de persona* dovrebbe essere affrontata in modo a lui adeguato e pertanto in chiave seriamente e consequenzialmente "crisocentrica". Dovrebbe infatti ritenersi opportuno e anzi indispensabile tirare le dovute conseguenze dalle affermazioni neotestamentarie, in particolare quelle giovannee, su Gesù Cristo «via, verità e vita» (Gv 14, 6). Se infatti Gesù Cristo è la *via* (*odòs*), egli è pure il *met-odo*

<sup>45</sup> In proposito rimanderei ancora a A. Milano, *Quale verità*, cit., pp. 138-161, 350 s.

per l'«itinerario della mente incontro a Dio», ma anche e per questo incontro all'uomo. Cristo è consustanziale a Dio, ma egli è pure consustanziale all'uomo (D.S. 301). Attraverso di lui deve essere perciò possibile intravedere le abissali dimensioni della *persona* in Dio ma pure quelle, analogamente incommensurabili, dell'esser *persona* nell'uomo. Se è l'immagine del Dio invisibile, Cristo è pure il primogenito di quelle creature fatte a immagine e somiglianza di Dio. Conseguentemente l'esser *persona* di Cristo costituisce il prototipo dell'essere *persona* dell'uomo. Per usare un'espressione scolastica, nell'ordine della *persona* il "primo analogato" è Dio, ma pure e per questo è lo stesso Cristo, in quanto è Dio e insieme in quanto è uomo.

Se il paradosso della *persona* di Cristo mette in luce e conferma una struttura della *persona* nell'uomo analoga a quella di Dio, ne scaturisce che, proprio grazie a Cristo, potrebbero conciliarsi quelle antinomie che finora sono state percepite dalla teologia: per esempio, fra la "sussistenza" e la "relazione", tra "l'essere-in" e "l'essere-verso", ma anche quelle lacerazioni fra l'essere, la soggettività e la storicità introdotte nella *persona* dalla filosofia moderna. Perché mai infatti l'analogia tra la persona Dio e la persona uomo, fondata, misurata e sostenuta dalla persona Cristo, non potrebbe comportare di per sé anche la relazionalità? Perché mai l'uomo dovrebbe essere creato a immagine e somiglianza soltanto del Dio uno e non pure del Dio trino, dal momento che colui che è la stessa immagine del Dio invisibile è anche primogenito della creatura (Col 1, 15), pienamente Dio e anche pienamente uomo? Cogliendola in Cristo, l'idea di *persona* non respinge la caratteristica della relazionalità proprio come non rifiuta quella della distinzione, della sussistenza e della soggettività. Nella luce della rivelazione cristiana si scopre che Dio sarebbe troppo poco divino se fosse "uno" nel senso di "solo", se cioè non fosse anche Trinità di Padre, Figlio e Spirito; in Dio la *persona* o è trinitaria o non è. Parimenti senza confusione e senza mutazione, senza divisione e senza separazione, Gesù Cristo è *persona* divina fatta carne, che sussiste in sé e per sé proprio mentre è, per così dire, fuori di sé, in un'*ek-stasi* totale verso l'Altro assoluto, Dio, e nello stesso tempo verso l'altro creaturale, l'uomo. Il Cristo come essere-per-altri del Bonhoeffer di *Resistenza e resa* vanta ben solidi diritti di cittadinanza teologica<sup>46</sup>.

Dio è *agape*, afferma in uno dei suoi vertici la rivelazione neotestamentaria (2Gv 4, 8). Se dunque un nome tipicamente cristiano di Dio è *agape*,

<sup>46</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, a c. di E. Bethge, ed. it. a c. di A. Gallas, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, p. 462 (*Progetto per uno studio*, luglio-agosto 1944). Cfr. a tal proposito A. Milano, *Chiesa per il mondo. Sulla ecclesiologia di Dietrich Bonhoeffer*, in Aa.Vv., *Rileggere Bonhoeffer*, in "Hermeneutica", n.s., Morcelliana, Brescia 1996, pp. 96-97.

questo stesso nome, che malamente si traduce con amore, potrebbe ben designare la stessa originaria relazionalità personale del Dio trinitario dentro-di-sé, ma anche fuori-di-sé. In quanto significa la gratuita libertà dell'esser *persona* come auto-relazionarsi e auto-donarsi, l'*agape* fonda la relazionalità della *persona* di Dio in Dio, ma anche di Dio rispetto alla sua creatura. Proprio perché è *agape* in-sé è anche *agape* fuori-di-sé. Ma se le cose stanno così, se cioè l'*agape* designa il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo in quanto *persone* che si rapportano reciprocamente nella loro pericorese eterna, e proprio per questo si rapportano all'uomo nella economia storica della salvezza, e se per conseguenza l'*agape* può anche designare tutto il campo della relazionalità peculiare dell'esser *persona* di Cristo, che a questo punto si rivela come l'*agape* fatta carne, perché mai questa stessa *agape*, sempre analogamente, non potrebbe costituire anche il tratto del più autentico, il supremo realizzarsi dell'essere *persona* dell'uomo, dell'uomo creato e più ancora ri-creato a immagine e somiglianza del Figlio di Dio fatto uomo?<sup>47</sup>

## **7. La persona riuscita non è l'io puntiforme ma la persona *agapica***

Il discorso così appena schizzato rimane da motivare, sviluppare e affinare con ben maggiore ampiezza e rigore. Certo la riflessione sull'essere, l'ontologia, non si può tralasciarla, o peggio disprezzarla, perché "superata". Messa fuori dalla porta, entrerebbe dalla finestra. Resta in ogni caso quell'"evento di pensiero", come l'ha chiamato Ricoeur, vale a dire la convergenza storicamente attuata fra il divino e l'essere a opera dei greci, e fra Dio e l'essere a opera degli ebrei (Filone Alessandrino) e soprattutto dei cristiani (Agostino, Boezio, Pseudo Dionigi, Tommaso d'Aquino)<sup>48</sup>. Con buona pace di Heidegger e dei suoi epigoni, non solo questa convergenza non è sempre di fatti diventata fusione o confusione; soprattutto non è teoreticamente ineluttabile che questo debba accadere. Non si può pensare Dio facendo del tutto a meno del pensiero dell'essere. In particolare non si può pensare il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e perciò lo stesso Dio di Gesù Cristo come amore, o più precisamente come *agape* (che è il nome cristiano dell'amore), nell'illusione di prendere una volta per sempre congedo dall'essere. Il legame di

<sup>47</sup> Per un discorso più ampio e circostanziato su questo punto cfr. anche A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, cit., in part. cap. 11, 8-9.

<sup>48</sup> P. Ricoeur, *Dall'interpretazione alla traduzione*, in A. LaCocque – P. Ricoeur, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, a c. di F. Bassani, Paideia, Brescia 2002, pp. 321-348.

Dio con l'*agape* deve essere pensato insieme con il legame di Dio con l'essere, e viceversa. Detto in altro modo, nell'orizzonte della teologia cristiana non c'è e non ci può essere alcuna teo-logia dell'*agape* senza teo-logia dell'essere, e viceversa. E tutto ciò significa anche che una pur sempre necessaria "teo-onto-logia" equivale in concreto a una teologia dell'*agape* così come a una teologia trinitaria e cristologica sostanziata dall'*agape*.

Se dunque bisognerà pur sempre misurarsi con l'intelligenza di Dio e dell'essere per una comprensione non superficiale o fatua di Dio come *agape*, nello stesso tempo, per non limitarsi a ripetere pigramente le tradizionali formule e definizioni, la comprensione della *persona* non dovrà certo accontentarsi di una disincarnata onto-logia, o se si preferisce di una asfittica "teo-onto-logia" della *persona*. Non si tratta di un problema da poco. Dopo l'avvento della fenomenologia, dell'ermeneutica, delle scienze umane, la problematica antropologica oggi non può che essere affrontata a tutto campo, se si vuole ottenere una elaborazione appena avvertita e dignitosa dell'idea di *persona*. Le ardue, gigantesche sfide del futuro che è già cominciato, si chiamino diritti e dignità per tutti e per ciascuno, salvaguardia del cosmo e pace fra i popoli, scienze e bioetica possono e debbono anche essere affrontate e vinte proprio in nome dell'uomo come *persona*. La fine della modernità non segna certo la fine della storia. Che ci si trovi o no nella post-modernità, la crisi in cui è caduto il *soggetto* tipicamente moderno, l'incalzante confronto fra culture e civiltà, tutto ciò non equivale certo alla consunzione o alla morte della *persona*. Possiamo tranquillamente far nostro oggi quanto dichiarava, come già si è ricordato, Tommaso d'Aquino, che cioè persona significa ciò che di più perfetto esiste nell'intera realtà. Il valore dell'uomo è e resta del tutto incomparabile rispetto a quello di qualsiasi altra cosa o vivente dell'intero universo, e questo valore consiste nell'essere, nel dirsi e nel divenire *persona*. Il buon vecchio Kant esprimeva in fondo un'istanza personalistica cristiana quando proclamava che l'uomo va trattato sempre come fine e giammai soltanto come mezzo<sup>49</sup>. Ai nostri giorni anche Gadamer ha riconosciuto che proprio un impegno secolare ha impresso al termine e all'idea di *persona* di valere non solo come diversi, ma anche come opposti al termine e all'idea di oggetto o cosa a propria disposizione, e tutto questo non è avvenuto senza collegamento con l'affermazione teologica

<sup>49</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Bari 1955, p. 108; cfr. pure Id., *Fondazione della metafisica dei costumi*, intr., tr., note e apparati a c. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, Sez. II, pp. 142-145: «Agisci in modo da considerare l'umanità sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro (*sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen*), sempre anche al tempo stesso come scopo e mai come semplice mezzo».

della creazione e la conformità conoscitiva che questa fonda, pur nella loro irriducibile differenza, fra l'anima creata e le cose create<sup>50</sup>.

Che cosa dunque più e meglio dell'idea forte di *persona* potrebbe ergersi contro la disumanizzazione che l'uomo stesso infligge all'uomo? Fin quando si dirà che l'uomo è una *persona*, si potrà sempre sentirsi obbligati anche a trattarlo come *persona*. Parlando di *persona*, comunque parliamo di noi sia come umanità sia, per dirla con Kierkegaard, come singoli<sup>51</sup>. Attestiamo che ciascuno di noi è un individuo unico, irripetibile, indisponibile a qualsiasi manipolazione, oggettivazione, cosificazione, e nello stesso momento ci diciamo chiamati a realizzarci sempre in riferimento agli altri, insieme con gli altri, per gli altri. L'*io puntiforme* è un'astrazione filosofica<sup>52</sup>, ma, quel che è peggio, funge da ambiguo presupposto etico. Al contrario l'*agape* è la designazione concreta dell'identità di Dio effettivamente disvelata e attuata nell'evento storico e personale del Cristo crocifisso e risorto. Una volta così intervenuta nel cosmo e nella storia, l'*agape* non verrà mai meno (1Cor 13, 13). Ecco perché l'idea di *persona*, che proviene pur sempre da un passato fecondato dalla fede cristiana, reca con sé un inarrestabile futuro. La singolarità irriducibile dell'uomo come *persona*, quella cioè che gli scolastici del Medioevo chiamavano la "incomunicabilità", non può infatti più circoscriversi e rinserrarsi nella solitudine dell'*io*, in una soggettività autosufficiente, o peggio tirannica, e non può neppure aprirsi ed espandersi limitandosi alla sola dialogicità dell'*io-tu*, ma deve necessariamente giungere alla coralità e alla comunione del noi. La totalità che la *persona* è, comprende simultaneamente i modi d'essere della distinzione, sussistenza, esistenza, intellettualità, ma insieme anche quello della relazione. Questa totalità complessa e strutturata proprio per questo è anche aperta. È infatti proprio la "incomunicabilità" ciò che paradossalmente permette alla *persona* di dis-chiudersi alla "comunione". L'*io*, per essere seriamente *io*, non può che essere "incomunicabile", irriducibile cioè a qualsiasi fusione, dissolvimento, annullamento in altro-da-sé. E tuttavia proprio dovunque c'è *persona* e c'è un *io* "incomunicabile" non può non esserci anche un *tu*. Come infatti l'*io* sarebbe *io* se non fosse anche sempre in riferimento a un *tu*, di-fronte-a un *tu*? Ma dovunque c'è un *io* e c'è un *tu*, c'è e non può non esserci anche un noi.

<sup>50</sup> H.-G. Gadamer, *La natura dell'oggetto e il linguaggio delle cose*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, p. 93, 99, 106.

<sup>51</sup> Cfr. A. Milano, *L'infinita differenza qualitativa e l'immutabilità di Dio in Kierkegaard*, in Aa.Vv., *Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani*, II, Paideia, Brescia 1982, pp. 1451-1477.

<sup>52</sup> Per questa espressione cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 205-226, 624-625: se ne parla a proposito di Locke e di un certo individualismo "illuministico".

Se è soggettività, e proprio perché è soggettività, la *persona*, che è un io, è perciò anche dis-chiusura, e alla fine de-dizione. Come aveva in qualche modo intuito Riccardo di san Vittore, confermato Tommaso d'Aquino, e quindi genialmente teorizzato Hegel, si deve riconoscere che la *persona* è in-sé e per-sé proprio perché è fuori-di-sé: è perché si dà, e si dà per possedersi<sup>53</sup>. La *persona* è essenzialmente *ek-statica*: è dinamicità, ed è dinamicità sempre in riferimento all'altro-da-sé per essere-sé, per realizzare se stessa. E tutto questo nell'attività del conoscere, ma più ancora in quella dell'amare.

Ma questo divenire persona per-essere-sé e divenirlo in riferimento all'altro-da-sé, già inscritto nell'ordine della creazione e quindi indebolito, ferito, deviato nella condizione della creazione decaduta e bisognosa di salvezza, viene irrobustito, sanato, restaurato nella condizione della creatura liberata e trasfigurata "in" Gesù Cristo e in virtù del suo essere persona essenzialmente *agapica*. Alla fine e in concreto ci si potrà sottrarre al gorgo del nulla, si potrà riuscire a trasformare il nostro io solitario, *puntiforme*, nell'io *comunionale* d'un essere-per-altri, d'un essere persona nell'*agape* solo grazie a lui. Né la rivoluzione copernicana, né l'evoluzione darwiniana, né il materialismo dialettico marxiano, né la volontà di potenza nietzscheana, né l'inconscio freudiano o le tante altre più o meno ambiziose decifrazioni che si contendono la soluzione definitiva dell'enigma del mondo e dell'uomo potranno mai spiegare lo "scandalo" e la "follia" di questa inaudita forma di amore che è l'*agape* illustrata e messa in atto dalla croce di Cristo. La quale nondimeno, a chi l'accoglie nella fede, non manca di svelarsi come la stessa potenza e sapienza di Dio (1Cor 1, 22-24). L'amore nel senso di amore *agapico* non è la dilatazione filantropica della moderna soggettività, né un rinchiudersi protettivo nell'egoità prima che la morte la frantumi. Questa forma di amore non si appropria del mondo e neppure odia il mondo, non si rende, nell'indifferenza, sadicamente tiranno e neppure masochisticamente schiavo. Questo amore si realizza quando il tutto è pensato come contingente, prodotto da un libero atto di creazione e rinnovato da un ancora più libero e gratuito evento di salvezza. L'amore *agapico* è possibile soltanto da parte di una persona, e in effetti è quello che fa diventare in pienezza persona la persona. L'amore *agapico* non cede alla vertigine di onnipotenza né alla dissoluzione dell'io nel tutto. Senza questa forma di amore si dà al massimo un mettersi al proprio servizio l'ingranaggio della necessità, o al minimo un velleitario sottrarsi alla voracità della morte. L'amore *agapico* esige invece l'attivo e responsabile relazionarsi all'altro

<sup>53</sup> Cfr. A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, cit., pp. 141-157, part. 154-155.

contro l'autoaffermazione, e contro l'autodistruzione produce la donazione di sé e il superamento di sé<sup>54</sup>.

Quando si riconosce l'Altro di significato e di valore assoluto, che di solito si chiama Dio, ne deriva l'esigenza di riconoscere sé come dato a sé, e nello stesso tempo sé dato all'altro, che di solito si dice prossimo. L'amare se stesso come persona non può sfuggire all'amare l'altro da sé come persona, poiché si entra nello stesso momento con se stesso e con l'altro in una relazione di giustizia. Soltanto le persone possono essere ingiuste o giuste, egoiste o disinteressate. Soltanto le persone possono domandare e rispondere, lamentarsi e stupirsi, odiare e amare. Soltanto le persone diventano in pienezza quello che sono, e lo diventano amando in modo assoluto l'Assoluto e in modo incondizionato il prossimo (cfr. Mc 12, 29-33 e par.)<sup>55</sup>. Soltanto le persone infatti sono responsabili, e lo sono facendosi carico del dolore e della felicità dell'altro. Soltanto le persone, soprattutto amando, si tengono unite in sé, e così resistono all'autodissolvimento, e pertanto alla resa al naufragio nel nulla. Alla fine si potrà dunque dire, senza timidezza e senza sfrontatezza, che solo chi ama è persona e, con maggior precisione, persona riuscita. Certo, parafrasando Pascal, si potrebbe ben affermare che la persona supera infinitamente la persona<sup>56</sup>. L'uomo, i singoli uomini e tutti gli uomini, non sono come polvere nel vento. L'uomo, proprio con gli sviluppi di tutti i saperi, quelli passati, quelli presenti e quelli futuri, eccederà sempre se stesso. Resterà perciò sempre mistero a se stesso, ma resterà pur sempre a se stesso incompiuto. Questo paradosso è certo una debolezza, ma può anche costituire una forza. Il difficile quanto doveroso autotrascendimento, la sfida del divenire sé sempre nell'incompiutezza dell'essere persona, quando si collegano nella figura radiosa dell'*agape*, tutto questo costituisce una permanente provocazione per il pensiero e una speranza fiduciosa per la prassi.

<sup>54</sup> Per l'idea di *agape* in chiave storico-religiosa cfr. A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, cit., pp. 313-365.

<sup>55</sup> Cfr. R. Spaemann, *Personne*, cit., pp. 194-197.

<sup>56</sup> B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, fr. 434.

