

Persone divine, persona umana.

Appunti e spunti per un personalismo trinitario

di Damiano Bondi (Roma, 26-28 maggio 2011)

La personalità è il paradigma dell'essere

-- R. Spaemann₁

In un suo famoso articolo pubblicato su *Esprit* nel 1983, Paul Ricœur, personalista *sui generis*, rimproverava al personalismo di non essere stato abbastanza competitivo da «vincere la battaglia del concetto»,² ovvero di non essere stato in grado di definire compiutamente il termine «persona». Egli stesso, più avanti, afferma tuttavia che la persona non può essere trattata come un concetto, essendo piuttosto, secondo una terminologia ripresa da Éric Weil, «il centro focale di un'attitudine» dalla quale promanano una molteplicità di categorie concettuali ad essa afferenti: Paul-Louis Landsberg la designerebbe con il termine di *Ausweis*, ovvero come una realtà propria dell'ambito del mostrare, e non del dimostrare.³ Questa precisazione mi pare assai significativa, giacché il «mostrare» rinvia ad una postura eminentemente *rivelativa*, laddove la dimostrazione attiene al dominio della logica concettuale. La persona, cioè, manifesterebbe una paradigmatica resistenza ad ogni tentativo di riduzione terminologica, configurandosi piuttosto come una realtà irriducibile che necessita di essere riconosciuta dall'uomo, prima che attinta dal pensiero. Essa, dunque, sarebbe il fondamento indimostrabile, e al contempo necessario, se si vogliono preservare acquisizioni capitali nella storia dell'Occidente, quali ad esempio l'universalità dei diritti umani e le libertà individuali di pensiero, espressione, professione religiosa. Proprio per questa sua dimensione *rivelativa* e indimostrabile nella sua compiutezza, la persona è una sorta di *presupposto* del pensiero, una realtà su cui riporre la propria preliminare fiducia: come un «dogma» dell'occidente, un assioma fideistico da cui sono scaturiti i più affascinanti teoremi della filosofia e della storia. Del resto, non bisogna dimenticare che è proprio passando attraverso la speculazione dogmatica cristiana che la «persona» ha potuto acquisire un senso nuovo ed inedito, foriero di sviluppi capitali in campo socio-politico: Denis de Rougemont, altro grande personalista, parla in proposito di una imprescindibile «genesì teologica della persona»,⁴ e lo stesso Ricœur, nell'articolo sopra menzionato, sottolinea «l'immensa importanza culturale del pensiero trinitario nella costituzione della nozione occidentale di persona».⁵ Potremmo anzi dire, parafrasando questo celebre filosofo francese, che nel contesto dei grandi Concili Ecumenici (Nicea, Efeso, Costantinopoli, Calcedonia) la persona è stata così competitiva da vincere qualsiasi «battaglia del concetto», in ambito sia cristologico che trinitario. Andrea Milano, tra gli altri, nel suo ormai celebre volume *Persona in Teologia*,⁶ ha saputo magistralmente raccontare le «tappe» di questa battaglia concettuale. Vediamone perciò le principali, cercando al contempo di individuare una «traccia» storico-teoretica funzionale al discorso che svilupperemo più avanti.

1. Tra essenza ed esistenza

Analizzando le vicissitudini semantiche del termine *persona* nella storia dell'Occidente, non si può non scorgervi una circolarità di fondo. Il termine, infatti, nella prima era cristiana, viene preso in prestito dal linguaggio tecnico-giuridico latino -- ove, attraverso numerose evoluzioni di significato, era giunto ad indicare un «individuo umano sociale» -- e giunge infine di nuovo a ripercuotersi, attraverso una singolare elaborazione teologico-dottrinale, nel campo dell'antropologia, irrobustito però da tutta una serie di connotati

inauditi e innovativi. *Persona* passa dall'uomo a Dio, e da Dio torna all'uomo, secondo un rapporto analogico di «immagine e somiglianza» che presenta ad ogni passo nuove sfumature. Come se ciò non bastasse, scavando ancora più a fondo nell'etimologia del termine, ne scorgiamo una probabile origine sacra, connessa, secondo alcuni autori, al dio etrusco *Phersu* o, secondo altri, alla dea *Phersipnai* (*Persephone*). Nel primo caso, *persona* sarebbe stato originariamente un aggettivo designante la «maschera di *Phersu*» (la *larva phersona*), che compare nell'unica raffigurazione che abbiamo del dio; nel secondo caso, *persona* sarebbe stata la forma contratta di *Persepona*, forma peligna del nome della dea, nelle cui feste si era soliti mascherarsi.⁷ Dunque, addirittura, il termine avrebbe vissuto un'infanzia sacra, un'adolescenza «antropica», una maturità teologica e infine una senescenza antropologica. Senescenza che però, come cercheremo di mostrare, può significare anche grande saggezza, dovuta all'ex-perienza di secoli di storia.

Quale che sia l'etimo corretto di *persona*, è comunque attestato che il termine, nel teatro romano, veniva utilizzato per designare la *maschera* indossata dall'attore;⁸ da qui, è poi passato ad indicare il *personaggio* stesso, il «ruolo» interpretato sulla scena, finché Cicerone, nel *De officiis*, se ne è servito per denominare le «due caratteristiche» (*personae*) costitutive della natura umana, una comune a tutti gli uomini, l'altra propria di ciascun individuo.⁹ Seneca, su questa linea, utilizza *persona* per distinguere l'individuo umano particolare dall'*homo* in quanto specie generale. Infine, nel diritto romano, la *persona* giunge ad indicare il cittadino, l'uomo avente diritti, l'individuo sociale, da cui l'adagio: *persona est sui juris; servus non est persona*.¹⁰

Fu Tertulliano, com'è noto, ad importare definitivamente *persona* in teologia. I motivi principali che spinsero il teologo africano a compiere questo passo decisivo furono essenzialmente due: da una parte la volontà di trovare un corrispondente latino del termine greco *prósopon*, e dall'altra la necessità di combattere l'eresia modalista di Prasea.

Circa *prósopon*, bisogna sottolineare come, diversamente da quanto afferma una certa *vulgata* filologico-etimologica, il termine non significasse originariamente *maschera*, bensì *volto*. Aristotele, infatti, specifica che *prósopon* è «la parte sotto la calotta cranica»;¹¹ e in questo senso il termine ricorre anche in Omero. Tale precisazione non è un mero vezzo specialistico: prima di tutto, conoscere il significato corretto di *prósopon* è una questione assai rilevante se vogliamo capire l'uso che di questo termine fecero i traduttori della Bibbia dei LXX e i Padri della Chiesa; in secondo luogo, come vedremo, il personalismo filosofico del Novecento ha spesso avvicinato la propria concezione della *persona* umana alla tematica del *volto*, finendo così per ristabilire -- seppur in senso traslato e spesso inconsapevolmente¹² -- il significato originario del termine greco, dopo duemila anni. Dunque, è nel senso di *volto* che *prósopon* si trova nella versione greca della Bibbia detta dei LXX: esso, presente più di 850 volte, traduce per lo più il termine ebraico *panm*, usato per indicare sia la faccia dell'uomo che il «volto di Dio», ovvero il suo mostrarsi all'uomo, che è sempre un rivelarsi e un velarsi insieme. Il termine si riscontra anche nel Nuovo Testamento, ad esempio in *2 Cor. 4, 6*, ove indica il «volto di Cristo» su cui risplende «la conoscenza della gloria di Dio». Su questa stessa scia, i Padri della Chiesa utilizzarono *prósopon* nelle dispute teologiche trinitarie, supportati da quella che è stata definita «esegesi prosopografica», ovvero la teoria ermeneutica secondo cui «i grandi poeti dell'antichità, per ravvivare drammaticamente gli eventi, non si accontentavano di raccontarli, ma facevano entrare in scena delle persone che parlavano»;¹³ ossia dei *prósopa* che, tramite le loro parole, facevano procedere la narrazione. Nella Bibbia si riscontra un procedimento analogo: vi sono cioè dei passi in cui «il fatto si svolge nel dialogo»,¹⁴ e tale dialogo è talvolta di natura intra-divina. Ad esempio, in *Gen. 1, 26* si legge «facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza»; o ancora, nel *Sal. 110, 1*: «Disse il Signore al mio Signore». Fu Giustino il primo a interpretare questi e altri passi alla luce dell'esegesi prosopografica, aprendo al contempo la strada per una

ridefinizione teologica del significato di *prósopon*. Egli, in questo senso, scrive: «se voi udite che i profeti dicono delle frasi come se [per mezzo di loro] parlasse una persona [*prosópou*], allora non crediate che esse vengano dette direttamente da loro [...], ma dal Logos che li muove».15 Ippolito va ancora oltre, scrivendo che quando Gesù afferma «Io e il Padre siamo una cosa sola» (*Gv. 10, 30*) egli ci rivela che vi è un solo Dio in due *prósopa*, Padre e Figlio.16

Queste considerazioni, tuttavia, non sarebbero ancora sufficienti a rendere conto esaustivamente del passo decisivo compiuto da Tertulliano in ordine alla formulazione del dogma trinitario. Dobbiamo infatti considerare il contesto e la motivazione contingente che lo spinsero ad elaborare la propria dottrina. Ciò che gli ha imposto di parlare di *personae* divine è stato il suo scontro teologico con Prassea: l'esigenza di combattere l'eresia lo ha spinto a chiarificare l'ortodossia, come spesso è avvenuto nella storia della formulazione del dogma cristiano.17 C'è anche chi, addirittura, come René Braun, ha ipotizzato che «nell'*Adversus Praxean* Tertulliano abbia preso *persona* dall'avversario che combatte, il quale è un monarchiano modalista, ma che poi abbia ritorto questo termine contro l'eresia, donandogli un significato tutto diverso».18 Per contrastare il rigido unitarismo monarchiano, -- secondo cui Padre, Figlio e Spirito non sarebbero altro che *modi* dell'unico e identico Dio indivisibile -- Tertulliano si avvale così degli strumenti dell'esegesi prosopografica, e mostra come in riferimento ad alcuni passi della Bibbia sia legittimo porsi la questione già elaborata dai grammatici latini nelle loro analisi: «*Quis loquitur? De quo loquitur? Ad quem loquitur?* ».19 Ora, «il concetto di *persona* dei grammatici» -- come si ritrova ad esempio in Cicerone, che traduce con questo termine il greco *prósopon* utilizzato da Panezio di Rodi20 -- «prescinde di fatto da ogni differenza tra le persone. Può essere lo stesso uomo del quale si parla una volta in prima persona, un'altra in seconda o terza persona. Le persone sono distinte soltanto dalla loro posizione relativa in una situazione linguistica».21 Ecco che allora, spostando tale concezione sul piano esegetico-teologico, Tertulliano può affermare che Dio, nella Bibbia, si rivela secondo la categoria grammatologica della *triplex natura personarum*, ovvero come un Dio in prima, seconda e terza persona. Un unico Dio in tre *voces* intradivine: un Dio in sé che parla da sé a sé di sé; *ex persona, ad personam* e *in persona*. Una sorta di *societas* divina composta da tre «individui» in *comunione* tra loro nell'unità dell'essenza, in perpetuo tria-logo. Tertulliano arriva così a porre le basi della successiva formula del dogma trinitario: Dio, per lui, è *una substantia -- tres personae*.22

Così ispessito, tuttavia, il concetto di *persona* necessita di una nuova definizione, che risulti compatibile con il suo nuovo *status* teologico, e funzionale al discorso su Dio. È questo il compito cui si dedicheranno i teologi a partire da Boezio (il quale a sua volta si rifà ad alcuni temi agostiniani). La definizione boeziana è tanto celebre quanto problematica: *persona* è «*rationalis naturae individua substantia*»,23 sostanza individuale di natura razionale. Ora, l'ambizione di Boezio è quella di far valere questa definizione per Dio, per gli angeli e per l'uomo; ma si vede subito che «in realtà egli misura il suo sguardo sull'uomo» più che su Dio.24 In effetti, se Tertulliano aveva mantenuto un'irriducibile tensione tra la *substantia* unica e le *personae* multiple di Dio, Boezio, chiamando la *persona* «*substantia*», rischia di cadere nel monarchianesimo. Come sottolinea Bruno Forte, «la definizione di Boezio, se si applica all'essere personale umano, non può essere trasposta in ambito trinitario, dove l'unicità della sostanza unita alla somma razionalità della natura divina dovrebbe comportare una unicità personale, contrastante con la fede nella Trinità delle Persone in Dio».25 Dunque, in definitiva, come afferma recisamente Joseph Ratzinger, «il concetto di *persona* di Boezio *deve* venire criticato perché del tutto insufficiente».26 Insufficiente per parlare del Dio cristiano, e, in definitiva, anche per rendere conto esaustivamente dell'essere umano, che di Quello è «a immagine e somiglianza».

Riccardo di san Vittore operò in questo senso una vera e propria rivoluzione concettuale, introducendo la categoria dell'*existentia* al posto della *substantia* boeziana per definire la *persona*. Essendo «qualcuno», e non «qualcosa», la *persona* per Riccardo presenta un dinamismo intrinseco di cui la categoria classica -- e statica -- di sostanza non riesce a rendere conto.²⁷ Dire che la *persona* è *existentia* significa dire che essa è «in sé (qualità espressa nel *sistere*) venendo da (*ex*) ».²⁸ Così definita, essa presenta una *relazionalità* strutturale nei confronti di una *alterità* cui sempre rimanda.²⁹

La riflessione di Riccardo influenzerà larga parte del pensiero teologico successivo, a partire da Tommaso d'Aquino. L'Angelico, infatti, mira ad elaborare una grandiosa sintesi tra la linea «sostanzialistica» di Boezio e quella «esistenzialistica» di Riccardo, e vi riesce definendo la persona divina come «*relatio subsistens*», relazione sussistente.³⁰ «Ciò significa -- chiarisce Piero Coda -- che, nelle persone divine, l'identità sussistente coincide con la relazione, l'essere in sé (*l'esse-in*) coincide con l'essere-per e nell'altro (*l'esse-ad*). Tommaso mostra così di aver fatta propria e approfondita metafisicamente la nozione di persona come *existentia* di Riccardo di san Vittore».³¹ Tutto ciò è vero, ma rimane un problema: Tommaso ha così tanto «approfondito metafisicamente» la nozione di *persona* che la sua definizione finisce per valere unicamente per Dio-Trinità, ovvero per Colui che nella sua essenza è l'*Ipsum Esse per Se subsistens*. In effetti, se la Tri-personalità sussiste in Dio in quanto *relazione*, nella persona umana la categoria principale individuata dall'Aquinate è invece «la «sussistenza individuale», che viene connotata dall'intellettualità».³² Il pericolo di Tommaso, cioè, è opposto a quello di Boezio: se quest'ultimo appiattiva la propria definizione di *persona* sull'uomo, dimostrandone l'insufficienza all'interno del discorso trinitario, l'Angelico, invece, sposta quasi unicamente l'accento sul piano divino. Finisce così per dare della *persona* umana una definizione del tutto diversa da quella di natura esistenziale-relazionale usata per la Trinità, e sostanzialmente equiparabile a quella «classica» boeziana. Leggiamo ancora nella *Summa*, infatti, che «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*»³³: la perfezione massima coincide con il sussistere in una natura razionale, e ciò è la persona. Ovvero, mentre la persona divina è un sussistere *relazionale*, quella umana è un sussistere *razionale*. E anche se in Tommaso la «natura razionale» di derivazione boeziana è sempre interpretata «nella prospettiva più ampia e determinante dell'intellettualità»,³⁴ pure rimane chiaro che, da un lato, la relazionalità non pertiene alla persona umana se non in forma derivata rispetto all'esercizio della propria razionalità, e dall'altro tale razionalità -- essenziale nell'uomo in quanto persona -- è difficilmente predicabile di Dio, giacché «a Dio, se è Dio, non potrà riconoscersi se non una conoscenza *sopra-razionale*».³⁵

In definitiva dobbiamo dunque riconoscere, con Ratzinger, che «il limite di san Tommaso» consiste «nell'aver limitato le categorie dell'esistenza alla cristologia e alla dottrina trinitaria, e nel non averle rese operanti in tutta l'estensione dello spirituale. [...] In teologia egli procede sul piano dell'esistenza, con Riccardo di san Vittore, ma tratta il tutto come un'eccezione teologica; in filosofia, accettando il concetto di persona di Boezio, rimane del tutto fedele all'altra impostazione della filosofia pre-cristiana».³⁶

In fondo dunque, il «*secundum analogiam*» tommasiano, avanzato come criterio per poter parlare di *persona* in riferimento sia all'uomo che a Dio,³⁷ rimane ancorato alla «*similitudo dissimilis*» agostiniana.³⁸ È stato proprio Agostino, del resto, ad aver trasferito per primo la dinamica trinitaria nell'interiorità dell'uomo, *imago Dei*, secondo le celebri triadi di *esse-nosse-velle* e di *memoria-intelligentia-voluntas*.³⁹ Così facendo, tuttavia, egli è stato determinante nel contribuire a due esiti nefandi del vissuto teologico e antropologico occidentale, cui Tommaso non ha saputo rimediare: da una parte, la dissociazione della «Trinità immanente» dalla «Trinità economica», dall'altra l'affermarsi progressivo dell'individualismo di matrice razionalista. Infatti, in Agostino la *relazione* viene pensata come qualcosa di «immanente» sia a Dio che al singolo uomo:

egli, restio persino a parlare di *persone* divine,⁴⁰ intende il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo come «momenti» di un dinamismo relazionale tutto interno a Dio, e trasferibile per analogia unicamente *in interiore homine*. Scompare il riferimento all'altro-da-sé come dimensione inalienabile del vissuto «personale». Le *persone* divine, così, divengono abitanti rinchiusi nella «città di Dio», e la città dell'uomo, parimenti, diventa sempre più «impersonale», giacché, scomparendo l'*ex* primigenio del *sistere*, viene meno anche quella dimensione originaria della relazione che fonda ogni *ad-sistere* personale.⁴¹ Scompare Dio, compare l'Io.

Andrea Milano, a questo proposito, parla di un «cogito trinitario», alludendo alla deriva individualista e razionalista che la teologia agostiniana, rafforzata in ciò dall'antropologia tomista, ha determinato nel successivo pensiero occidentale, a partire da Cartesio. Il quale, ponendo tra parentesi la presunta autenticità di qualsiasi *relazione* tra uomo e uomo e tra l'uomo il non-uomo, trova infine nella *rationalis natura* dell'*individua substantia* singolare, nel *cogitare* dell'*ego*, il fondamento ultimo del proprio *subsistere*.

La strada è così spianata verso la successiva e sempre crescente ipertrofia dell'«Io puro», grande mito occidentale -- profondamente impersonale -- che troverà i suoi epigoni più coscienti nel romanticismo, ma che surrettiziamente influenza ancora larga parte del nostro pensiero.

2. Tra atto e potenza

Dopo quella che Karl Barth ha chiamato la «promessa mancata» di Hegel -- ovvero il tentativo, fallito, di «comprendere il dinamismo dell'essere tripersonale di Dio»⁴² nella prospettiva dello Spirito che si fa incessantemente Soggetto Assoluto, estromettendo però in tal modo il Soggetto singolo, il «*particulier existentiel*» (direbbe Benjamin Fondane),⁴³ dunque in definitiva la stessa *persona*⁴⁴ -- si apre infine la strada, in filosofia, per il «ritorno all'origine del nostro essere particolare».⁴⁵ Ratzinger, singolarmente, scorge «in Feuerbach» questa «via d'uscita verso il personale»;⁴⁶ tuttavia, senza dimenticare gli apporti specificamente feuerbachiani al costituirsi del successivo movimento personalista (attraverso la mediazione, in particolare, di Martin Buber), è soprattutto a Kierkegaard che dobbiamo riconoscere il merito di aver riportato al centro del dibattito prima filosofico, e poi anche teologico, il tema della *persona* in tutta la sua pregnanza semantica.

Queste due tendenze sono ben identificabili nel quadro della filosofia francese del primo Novecento. In tale contesto l'umanesimo di Feuerbach, sospeso tra filantropia positiva e misoteismo negativo, conoscerà il suo sviluppo più coerente con l'esistenzialismo ateo di Sartre -- che sarebbe più corretto, nella nostra ottica, chiamare *sussistenzialismo*, giacché in esso si nega qualsiasi *ex al sistere* umano, in favore di una visione dell'uomo come *ipsum esse per se subsistens* (potremmo dire, trasferendo la definizione tomista da Dio all'uomo). Il pensiero di Kierkegaard, invece, conoscerà una vera e propria *renaissance* nell'ambito del nascente movimento personalista, con autori come Mounier e De Rougemont, i quali si occuperanno delle problematiche relazionali e socio-politiche proprio alla luce di quell'inalienabile dimensione religiosa che lo «scrittore» danese aveva riconosciuto come fondamentale all'esistenza del singolo.⁴⁷ La differenza tra queste due diverse visioni dell'uomo è ravvisabile, ad esempio, circa la nozione di responsabilità: se in Sartre essa si configura come «responsabilità assoluta», ovvero come la «coscienza [per ogni uomo] di essere l'autore incontestabile di un evento o di un oggetto»,⁴⁸ negli autori personalisti essa è piuttosto intesa come «responsabilità relativa», ovvero è compresa in una dimensione dialogico-relazionale in cui il «rispondere a» viene prima di qualsiasi «rispondere di».⁴⁹ Il primo interpellante, in quest'ottica, è proprio Dio, quell'*ex* del *sistere* personale che fonda l'*ad* del *sistere* comunitario. Ecco perché la libertà, in Sartre, è una «condanna», mentre per i personalisti è piuttosto una «grazia»: se tutto dipende dal soggetto, se l'unico orizzonte dell'esistenza è l'esistenza stessa, allora ogni

azione, in fondo, sarà fine a se stessa, indifferente quanto alla causa e allo scopo, del tutto inutile se non come palliativo per il permanere nella «prigionia» del mondo;⁵⁰ se invece l'uomo si sente chiamato a rispondere *personalmente* ad un appello del tutto trascendente, *ganz Anders*, certo potrà sempre negarsi ad esso, ma avrà parimenti la possibilità di agire in vista di quel fine ultimo appena presentito, realizzando così al contempo la propria essenza più profonda.

È in questo senso che dobbiamo interpretare la grande importanza attribuita dai pensatori personalisti alla nozione di *atto*: agendo per una motivazione, dunque in vista di un fine, secondo una causa finale, l'uomo si ri-vela in quanto *persona* unica e irripetibile. «La persona è l'uomo in atto», scrive De Rougemont, giacché «l'uomo diventa persona nella misura in cui si manifesta *concretamente*, in un modo che gli è *particolare*, secondo un incarico [*tâche*] che gli è *proprio* e del quale diviene responsabile».⁵¹ Ora, questa diversità personale, fondamento stesso di ogni conclamata uguaglianza tra gli uomini, si esprime icasticamente nel *volto* irripetibile che ciascun individuo mostra ad un altro, ri-volto verso di lui. «Il volto è l'epifania dell'Altro», scrive Lévinas, che «supera la mia stessa *idea* dell'Altro, [...], distrugge ad ogni istante l'idea a mia misura -- l'idea adeguata. Non si manifesta in base a queste o a quelle qualità, ma *kath'auto*. *Si esprime*».⁵² Come se il volto, e così ogni autentico *volgersi* all'altro, fossero modalità di rivelazione del *mistero* irripetibile che ogni singola persona è, della propria *essenza* altrimenti incomunicabile. Dunque, potremmo dire, la persona si configura nella tensione tra il proprio *volto* irripetibile, che at-tende di essere riconosciuto, e l'*atto* dell'uomo, ovvero la sua «azione cosciente»,⁵³ che -- testimoniando di un fine specifico da perseguire -- provoca al contempo l'instaurarsi di rel-azioni concrete, prima di tutto di riconoscimento interpersonale.

Certo, anche se «l'atto costituisce il particolare momento in cui la persona si rivela» (come scrive Karol Wojtyła),⁵⁴ tale rivelazione non è mai del tutto immediata e pacifica. La persona non è i suoi atti, eppure è attraverso gli atti che sappiamo che essa è. Avviene cioè con la persona qualcosa di analogo a quanto avviene nel *Genesi* circa la libertà umana. Il peccato originale non fonda la libertà, giacché il primo divieto divino non avrebbe avuto senso se l'uomo non fosse stato libero di violarlo, eppure è attraverso l'*atto* del peccato che l'uomo si conosce come essere libero. Libero, notiamolo, non dalla legge di Dio, ma dalla legge di natura.⁵⁵ Libero di agire, cioè, non più soltanto secondo cause meccaniche efficienti, ma secondo cause finali. «*Eritis sicut Dei*», dice il serpente: il verbo è al futuro. Se *ora* peccate (liberamente), *poi* sarete. È proprio in considerazione di questa libertà umana di agire personalmente e teleologicamente, del resto, che ha senso parlare di morale e di peccato: la morale, come una bussola, orienta le azioni dell'uomo verso uno o più fini specifici, ma non le determina causalmente.⁵⁶ Noi possiamo sempre deviare dalla giusta direzione, perché crediamo di avere individuato una scorciatoia, oppure perché qualcosa ci ha distratti e abbiamo smarrito il sentiero, o per mille altre ragioni. La libertà, in definitiva, è fondamento stesso dell'*atto* personale, e condizione di ogni morale. Tuttavia, l'abbiamo già detto, è solo quando l'uomo *agisce* che si conosce come *già* libero: perciò, è solo quando l'uomo *agisce* che si conosce in quanto persona. E poiché ogni autentico *atto* è sempre orientato verso un *telos*, ecco che la persona stessa, nel suo manifestarsi, testimonia di una tensione perenne tra il *già* e il *non ancora*, tra il suo essere e il suo divenire: agendo, la persona si rivela e al contempo si fa. «L'uomo supera infinitamente l'uomo», scriveva Pascal,⁵⁷ giacché *ogni* uomo, *jeder-Mann*, è *già* e sempre *über-Mensch*. Spaemann ha evidenziato con estrema lucidità questa peculiarità della specie *homo*: se non ha senso parlare, ad esempio, di un pinguino «pienamente realizzato», ha senso invece parlare di un uomo «pienamente realizzato», o di qualcuno che «merita (o non merita) di essere uomo». «L'uomo può meritare o perdere il suo essere uomo. Ma per poterlo fare, deve *già* essere uomo. [...] Noi pensiamo la relazione dell'uomo con il suo essere uomo diversamente dal rapporto del cane con l'essere cane. Noi qui pensiamo una relazione,

dunque una differenza interiore, che in altri casi non pensiamo».58 La persona, possiamo dire, è l'*altrove* che è in ogni suo atto. Ritroviamo sorprendentemente una simile concezione già in Giovanni Damasceno, che nella sua *Dialectica* scriveva: «persona è ciò che si rende evidente attraverso i suoi atti e proprietà, e offre una manifestazione di sé che la distingue dagli atti della stessa natura».59 Così, sulla stessa linea, Spaemann rileva che «la persona, anche se è presente intera in ciascuno dei suoi atti, pure in pari tempo si trova distanziata da ciascuno di essi», ovvero li trascende sempre come loro fondamento ultimo e inattuabile.60 Essa è l'*al-di-là* che si scorge in ogni sua manifestazione particolare.

Tornando adesso alla Trinità, possiamo considerare sotto una nuova luce quell'uomo «fatto «a immagine e somiglianza» non solo del *Deus Unus*, ma anche del *Deus Trinus*».61 Non in un senso agostiniano per cui le diverse operazioni della psiche del singolo uomo rifletterebbero la distinzione delle Persone divine, bensì in un senso «apofatico» per cui come gli *atti* di un uomo (che lo pongono al contempo in relazione con l'altro) «alludono» al *mistero* trascendente che è la sua persona unica ed irripetibile, così le manifestazioni personali di Dio ne ri-velano l'unità trascendente ed inconoscibile in sé, il *mysterium unitatis Dei*. «Nessuna Rivelazione elimina il *Deus absconditus*», scrive Massimo Cacciari;62 eppure, dovremmo aggiungere, è solo grazie alla Rivelazione che conosciamo quel *Deus absconditus*, giacché «la teologia, prendendo a suo oggetto tale rivelazione, potrà già conoscere qualcosa di certo e di vero anche riguardo a Dio in Sé, senza tuttavia poter giungere a penetrarne in terra il mistero».63 Così, parimenti, la persona umana, questo «essente che allo stesso tempo si manifesta e si occulta» attraverso i suoi *atti* concreti,64 in questo modo accresce «la comprensione che ha di sé e del proprio *mistero* fatto a immagine e somiglianza del mistero di Dio».65

Dovremmo a questo punto precisare, tuttavia, che un simile approccio teologico-antropologico di tipo «apofatico» acquista senso solo se la stessa teologia negativa viene primariamente intesa come una teologia «simbolica» (e così, per analogia, apre lo spazio al delinarsi di un personalismo «simbolico»). Ora, questa «teologia simbolica» non ha gli stessi caratteri di quella che i neo-platonici desumevano dallo Pseudo-Dionigi Aeropagita; non è cioè una teologia figurale, che fa uso di simboli geometrico-matematici per avvicinarsi alla comprensione del mistero di Dio. È invece «simbolica» nel senso in cui Schelling parla del «simbolo tautegorico», ovvero di quel simbolo in cui il significato è inscindibile dal significante, *incarnato* in esso, senza tuttavia esaurirsi completamente in esso.66 Luigi Pareyson, in proposito, scrive che «l'immagine del simbolo non è tanto un'immagine riflessa quanto un'immagine rivelativa, non tanto un segno arbitrario e sostituibile quanto *la presenza visibile della cosa stessa*»;67 il simbolo è dunque, in quest'ottica, l'unico *medium* attraverso cui noi possiamo cogliere qualcosa che altrimenti ci resterebbe sconosciuto, l'unico viatico per la conoscenza sempre inadeguata di un aldilà da esso.

Così è per le Persone divine. Esse non esauriscono il mistero essenziale di quel «completamente altro a cui, balbettando, diamo il nome di Dio»,68 eppure ne sono «presenza visibile», «immagine rivelativa», poiché «la rivelazione di Dio si svela svelandosi e si vela svelandosi».69 Padre, Figlio e Spirito Santo sono il *symbolum* di Dio che a noi si ri-vela.70

Così è anche per la persona umana. Essa si rivela attraverso i suoi *atti* concreti come quel *mistero* essenziale che ad essi sempre soggiace. Il suo stesso *volto*, in effetti, è un *simbolo* dell'unicità personale, e perciò sempre anche una maschera che disvela celando: ogni *prósopon* è una *persona*. E la libertà consiste nel potere o non potere indossare una maschera conforme al proprio vero volto, e agire o non agire secondo quel fine cui ci chiama la nostra Origine, l'*ex* del nostro *sistere*. La libertà consiste nell'incarnare o meno la nostra vera persona, nel rivelarsi o meno al mondo e a noi stessi.

Sussiste tuttavia, a questo punto, un'apparente aporia. L'analogia persone divine-persona umana sembrerebbe non reggere. Infatti, se la *persona* nell'uomo sarebbe il suo *mistero* essenziale, inconoscibile se non attraverso gli *atti* che ad esso alludono, in Dio invece le *Persone* sarebbero i suoi stessi «atti» di rivelazione, e non il *mistero* ultimo della sua realtà.

Ecco perché risultano comprensibili le cautele e, talvolta, gli espliciti rifiuti dei teologi del passato e del presente circa l'utilizzo del termine *persona* per riferirsi alla Trinità: Mario Vittorino considerava il termine troppo individualistico, non adatto ad esprimere la consostanzialità del Padre e del Figlio;⁷¹ Ambrogio lo dichiarava «non degno» al fine di esprimere la maestà dell'esprimersi divino;⁷² Agostino parlava delle *persone* divine «tanto per non tacere», ma rilevava che mentre per l'uomo il termine indica una sostanza singolare, per Dio è usato come nome relativo in riferimento ai Tre della Trinità;⁷³ Tommaso, addirittura, arriva a «considerare legittima la formula, ritenuta eretica nella chiesa antica, secondo cui Dio è *una persona*»;⁷⁴ Karl Barth, nella cornice dell'odierna riflessione trinitaria, ha proposto di sostituire *persone*, in Dio, con «modi di essere» (*Seinsweise*),⁷⁵ e Karl Rahner, sulla stessa scia, con «modi distinti di sussistenza» (*distinkte Subsistenzweise*).⁷⁶

Ma tutti questi accenti modalisti o neo-modalisti in materia teologica, secondo noi, sono principalmente dovuti all'aver indebitamente trascurato due importanti elementi, strettamente correlati, che invece rendono l'utilizzo dogmatico-ortodosso di *persona* del tutto legittimo, anzi imprescindibile: da una parte la dialettica di «atto» e «potenza» in Dio e nell'uomo, dall'altra l'Incarnazione di Cristo, il Dio-uomo.

Circa il primo elemento, vorremmo sostenere che ciò che in Dio è atto nell'uomo è potenza: così, le *Persone* divine sono *atti* di rivelazione, mentre la *persona* umana è *potenza* perpetua di rivelazione. È in questa dialettica di atto e potenza, peraltro, che dovremmo ritrovare quella «infinita differenza qualitativa» tra Dio e l'uomo che è stata rivendicata con forza -- come motivo teologico centrale -- da Kierkegaard, Rudolf Otto e Barth. Potremmo addirittura sostenere che se Dio è atto puro, l'uomo è potenza pura. Ora, Spaemann ha criticato con forza il concetto di «persona potenziale», comprensibilmente preoccupato per le derive eugeniste che l'accettazione di una simile concezione dell'uomo potrebbe provocare. Egli scrive che anche se la persona «possiede capacità e potenze», e perciò «può svilupparsi», tuttavia essa è la «condizione trascendentale di certe possibilità», e dunque «è sostanza, [...] è il modo in cui un uomo è». Così, dichiara recisamente Spaemann, «non esistono persone potenziali».⁷⁷ Egli però sembra non prendere in considerazione l'affermazione speculare, che è la nostra: nel mondo, dopo Cristo, «esistono *solo* persone potenziali». Ciò va inteso in due sensi, uno filosofico e l'altro teologico. Prima di tutto, se è vero che «la persona emerge sempre in un'azione»,⁷⁸ pure dobbiamo precisare, con Wojtyła, che ogni «*actus humanus* -- manifestando l'uomo come soggetto che agisce -- racchiude indirettamente anche la sua *potenzialità come fonte dell'azione*»⁷⁹: ovvero, per riprendere le parole di Spaemann, ogni atto rivela che il «modo in cui l'uomo è» è il suo perpetuo «*poter essere*». In secondo luogo, dobbiamo rilevare che il termine finale di questa potenzialità essenziale, il fine cui l'uomo tende, è *sempre* la *persona*. Ciò vuol dire che la nostra vita si consuma e acquista senso nel tendere incessantemente alla nostra realizzazione, alla nostra vera realtà, cui diamo il nome di *persona*. E sappiamo che esiste una «vera realtà» cui *tendere* incessantemente perché abbiamo visto, nel mondo, una volta, una *persona pura*, la realizzazione perfetta di ogni potenza, l'atto supremo: Cristo.

E così veniamo all'Incarnazione, secondo elemento trascurato, nelle sue implicazioni, dalle dottrine modaliste sopra enucleate.⁸⁰ Trascurato, forse, anche dallo stesso Spaemann, quando egli afferma, riprendendo i megarici: «A ciò che è puramente possibile [nel nostro caso, la persona umana, che abbiamo definito come *pura potenza*] sembra mancare

proprio una condizione per realizzarsi, dunque, appunto per questo, è impossibile».81 Ora, i megarici non conoscevano Cristo. Egli, infatti, è proprio colui che rappresenta, per l'uomo, «la condizione per realizzarsi»: egli è la *via*. Egli rende possibile l'impossibile, giacché egli stesso è l'impossibile: Dio-uomo. De Rougemont, ancora una volta, ha colto con precisione le implicazioni della dottrina dell'Incarnazione in merito alla questione della *persona*.

L'immaginazione della persona allo stato puro rimarrebbe ai nostri occhi una specie di utopia ontologica, se la Rivelazione non ne attestasse l'atto storico. L'Incarnazione totale di Dio nell'uomo, l'umanità perfetta di Gesù Cristo è il limite raggiunto dalla persona nella storia, il fatto estremo, il *concretissimum* a partire dal quale noi possiamo pensare attivamente la persona, ovvero ridurre la distanza che separa la nostra vita dalla nostra vocazione.82

La potenza pura ha conosciuto l'Atto puro. D'ora innanzi l'uomo ha un modello nella cui *imitatio* trova senso l'avventura dell'esistere, il *venire-ad* dell'*ek-sistere*. D'ora in poi l'uomo è chiamato incessantemente a conformare il proprio volto a quello di Cristo, a realizzare quella che al contempo è stata da sempre la sua vera realtà, a rendersi immagine di Dio. *Persona* è simbolo di Dio.

Copyright © 2011 Damiano Bondi

Damiano Bondi. «Persone divine, persona umana. Appunti e spunti per un personalismo trinitario». Elaborare l'esperienza di Dio [in linea], Atti del Convegno «La Trinità», Roma 26-28 maggio 2009, disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/teologia/>>, [**67 B].

Note

1. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, J. G. Cotta'sche Buchhanlung Nachfolger, Stuttgart 1996, trad. it. *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Laterza 2007², p. 66. [Testo](#)
2. P. Ricœur, *Meurt la personnalisme, revient la personne*, in «Esprit», 1/1983, pp. 113-119, trad. it. *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, in Id., *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 21-36. La citazione è da p. 22 dell'edizione italiana. [Testo](#)
3. Ivi, p. 28. [Testo](#)
4. D. de Rougemont, *L'Aventure Occidentale de l'Homme, L'Age de l'Homme*, Lausanne 2002 (Albin Michel, Paris 1957¹), p. 57. [Testo](#)
5. P. Ricœur, *Meurt la personnalisme, revient la personne*, op. cit., p. 24. [Testo](#)
6. A. Milano, *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996 (1984¹). [Testo](#)
7. Cfr. Ivi, pp. 64-65; M. Nédoncelle, *Prósopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, in «RSR», n. 22 (1948), pp. 277-299. [Testo](#)
8. Su questa base, a partire dal *De origine vocabulorum* di Gavio Basso, scritto intorno al I secolo a.C., si è ipotizzata un'origine etimologica di *persona* da *personare*, ovvero «suonare attraverso», «far risuonare», caratteristica attribuita alle maschere del teatro antico. [Testo](#)
9. «*Duabus quasi nos a natura indutos esse personis*» (Cicerone, *De officiis*, I, 107, cit. in A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 65). [Testo](#)
10. Gaio, tuttavia, in *Instit. Comment.* I, 52-53, riconosce lo *status* di *persona* anche agli schiavi, portatori di alcuni limitati diritti elementari (cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 66). [Testo](#)
11. Aristotele, *Hist. an.* I,8: 491 b 9, citato da A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 53. [Testo](#)
12. Bisogna tuttavia ricordare che Maurice Nédoncelle, autore dell'importantissimo studio *Prósopon et persona dans l'antiquité classique* (op. cit.), fu proprio uno degli esponenti del movimento personalista. [Testo](#)

13. J. Ratzinger, *Il significato di persona nella teologia*, in Id., *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, München-Freiburg 1973, trad. it. *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 2005, p. 175. [Testo](#)
14. *Ibidem*. [Testo](#)
15. Citato in Ivi, p. 176. [Testo](#)
16. *Contra Noetum*, 7 e 14; ed. Nautin, pp. 247, 257. Citato in A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 58. [Testo](#)
17. Cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 71. La maggior parte delle opere teologiche dei primi secoli cristiani, del resto, nascono proprio dall'esigenza di combattere specifiche eresie storiche, come dimostrano le particelle *Contra* o *Adversus* presenti in molti dei loro titoli (a partire dall'*Adversus Haereses* di Origene, in tal senso estremamente paradigmatico). In questo senso, possiamo dire, con P. Coda, che «le eresie hanno avuto paradossalmente una funzione importante per l'approfondimento del mistero di Dio, perché è stato per chiarire e difendere la verità della rivelazione di Dio in Cristo che la Chiesa ha, per lo più, formulato i dogmi» (P. Coda, *Dio uno e trino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 156). Sulla stessa linea, D. de Rougemont ha dichiarato che «il dogma della Chiesa si è creato a colpi d'anatema», nel senso che esso ha acquisito spessore e «auto-coscienza» -- in un senso, se vogliamo, hegeliano -- attraverso le condanne successive alle diverse eresie, spesso di segno opposto l'una rispetto all'altra, che gli si sono presentate nel corso della storia (cfr. D. de Rougemont, *L'Aventure Occidentale de l'Homme*, op. cit., p. 263). L'ortodossia, così, si è configurata come una dottrina eminentemente dialettica e paradossale, ovvero come quella posizione «centrale» capace di pensare insieme l'unità e la molteplicità, l'uguaglianza e la differenza, la sostanza e la relazione. Il dogma trinitario, ad esempio, si è costruito come «giusto mezzo» dialettico tra le due eresie estremiste del sabellianesimo e dell'arianesimo, e quello cristologico, analogamente, tra il nestorianesimo e il monofisismo. Boezio stesso ero ben conscio di tutto ciò, quando ha affermato la necessità per l'ortodossia di percorrere «la strada intermedia tra le due eresie, proprio come le virtù tengono il mezzo». (*Contra Eut.*, VII, 70-71, citato in A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 347). [Testo](#)
18. A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 67. Cfr. René Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1997², pp. 228-232. Dobbiamo tuttavia considerare che Tertulliano usa il termine *persona* in quasi tutte sue opere, con il significato di maschera o individuo umano concreto. [Testo](#)
19. Tertulliano, *Ad. Praxean*, 11, 4, citato in R. Spaemann, *Personen*, op. cit., p. 28. [Testo](#)
20. Cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 66. [Testo](#)
21. R. Spaemann, *Personen*, op. cit., p. 28. [Testo](#)
22. La formula definitiva dell'Occidente sarà *una essentia -- tres personae*. (Cfr. J. Ratzinger, *Il significato di persona nella teologia*, op. cit., p. 174). Non sfugga il carattere propriamente innovativo e paradossale di questa concezione della Trinità rispetto alle categorie della filosofia greca: se Aristotele nel settimo libro della *Metafisica* afferma che «non è *ousia* nulla che sia *koinon*», il dogma trinitario afferma invece che in Dio vi è un'*ousia* che è anche *koinonía* tripersonale. (Aristotele, *Met.*, VII 13, 1038 b 10 s., citato in E. Peroli, *L'altro se stesso*, in «Hermeneutica. Dire persona, oggi» (2006), Morcelliana, Brescia 2006, p. 19). Perciò A. Milano parla del «dogma della Trinità» come dell'«antinomico per eccellenza», e De Rougemont, sulla stessa linea, scrive che «la Trinità trasferisce in Dio stesso il paradosso dell'uno e del diverso». (A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 144; D. de Rougemont, *L'Un et le Divers*, La Baconnière, Neuchâtel 1970, trad.it. *L'uno e il diverso*, Edizioni Lavoro, Roma 1995, p. 32). [Testo](#)
23. Boezio, *Contra Eut.*, III, 6. [Testo](#)
24. A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 329. [Testo](#)
25. B. Forte, *La persona come essere di domanda e di trascendenza: Levinas, Rahner, Mounier*, in A. Pavan (a cura di), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 66-67. [Testo](#)

26. J. Ratzinger, *Il significato di persona nella teologia*, op. cit., p. 183. [Testo](#)
27. In tal senso, possiamo ravvisare in alcuni motivi centrali del pensiero di Massimo il Confessore un preludio alla concezione della persona di Riccardo di san Vittore. Andrea Milano si spinge fino a dichiarare che «se il termine *persona* nell'età moderna potrà designare l'autocoscienza e la libertà dell'uomo, questo lo si deve in misura non irrilevante all'impresa teologica di Massimo il Confessore» (A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 262). Quest'ultimo, infatti, recupera tutta la tensione dinamica tra l'*ousía* e l'*hypóstasis* e la trasferisce, in una visione eminentemente soteriologica del rapporto uomo-Dio, dalla trinità immanente a quella economica fino al cuore stesso dell'uomo, arrivando a dichiarare: «se l'uomo è immagine della natura divina e se questa è libera (*autexoúsios*), pure libera è l'immagine» (*Disp. cum Phirro*: PG 91, 324 D, citato in A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 198). Dunque la libertà dell'uomo, in Massimo, si configura come strettamente legata al suo ek-sistere in relazione a Dio. [Testo](#)
28. P. Coda, *Dio uno e trino*, op. cit., p. 196. [Testo](#)
29. La categoria dell'«esistenza» permette inoltre di risolvere un importante problema circa l'applicazione del concetto di *persona* nei due diversi ambiti cristologico e trinitario. Se infatti il dogma afferma da una parte che in Dio vi è una stessa sostanza in tre persone, dall'altra dichiara che in Cristo vi sono due diverse nature in una stessa persona. «Come si può infatti pensare che più *personae* siano una *sola substantia*, quella di Dio, [...] e che due *substantiae* costituiscano una *sola persona*, quella di Cristo?»; tale problema, qui efficacemente riassunto da A. Milano (*Persona in teologia*, op. cit., p. 262), era peraltro ben presente ai teologi dei primi secoli dell'era cristiana. Gregorio di Nazianzo, ad esempio, si accorse che per Cristo valeva «l'inverso di ciò che avviene nella Trinità» (*Ep.* 101: PG 37, 180 AB, citato in A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 128). Nel linguaggio teologico greco, inoltre, la questione emerse in maniera ancora più esplicita: infatti, se «Basilio aveva parlato di una *ousía* e tre *hypostáseis* in Dio», il Concilio di Calcedonia, dal canto suo, «dichiarava in Cristo due *ousíai* e una *hypóstasis*» (ivi, p. 174). Ora, in ambito greco tale questione si avvierà ad una soluzione attraverso la categoria dell'*enypóstaton* mirabilmente elaborata (anche se non inventata) da Leonzio di Bisanzio. In Leonzio, l'*hypóstasis* si configura come ciò *in cui* l'*ousía* esiste: per cui, nel caso della Trinità il Padre, il Figlio e lo Spirito sono «en-ipostatizzazioni» dell'unica *ousía* divina; nel caso di Cristo, parallelamente, le due *ousíai* umana e divine esistono entrambe *nell'unica hypóstasis* divina del Logos (cfr. ivi, p. 179). Con il concetto latino di *existentia* della *persona* avviene qualcosa di analogo, anche se in esso si accentua la dimensione dell'origine (il «da», l'*ex* dell'*existentia*) rispetto a quella del termine ultimo del processo dinamico (l'«in», l'*en* dell'*enypóstaton*): in Dio le persone distinte esistono in quanto si originano dall'unica essenza, in Cristo le nature diverse hanno entrambe la loro origine nell'unica persona del Logos. [Testo](#)
30. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, 29, 4, citato in P. Coda, *Dio uno e trino*, op. cit., p. 198. [Testo](#)
31. Ivi, p. 199. [Testo](#)
32. B. Forte, *La persona come essere di domanda e di trascendenza*, in A. Pavan (a cura di), *Dire persona*, op. cit., pp. 67-68. [Testo](#)
33. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, citato in Ivi, p. 67. [Testo](#)
34. A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, p. 56, citato in B. Forte, *La persona come essere di domanda e di trascendenza*, in A. Pavan (a cura di), *Dire persona*, op. cit., p. 67 [Testo](#)
35. A. Milano, *Il paradosso persona*, in «Hermeneutica. Dire persona, oggi» (2006), op. cit., p. 96. [Testo](#)
36. J. Ratzinger, *Il significato di persona nella teologia*, pp. 183-184. [Testo](#)
37. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In I Sententiarum*, d. 25, citato in I. Sanna, *La questione antropologica*, in «Hermeneutica. Dire persona, oggi» (2006), op. cit., p. 135n. [Testo](#)
38. Agostino, *Ep.* 169, 6: PL 33, 745, citato in A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 282. [Testo](#)
39. Cfr. Agostino, *De Trin.* X, 11, 17-18; XI, 2, 2-5. [Testo](#)

40. «*Dictum est «tres personae» non ut illud diceretur, sed ne taceretur*» (Agostino, *De Trin.*, V, 9, 10, citato in A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., p. 279). [Testo](#)
41. Denis de Rougemont vedeva nel concetto di *vocazione* il tramite attraverso cui la dimensione «verticale» del rapporto individuale con il Dio trascendente si riverbera nei rapporti sociali interpersonali: «è Dio stesso che, attraverso la vocazione che manda all'uomo, distingue quest'uomo da tutti gli altri e lo rimette in relazioni concrete coi suoi simili. [...] Ciò che libera l'uomo lo rende anche responsabile di fronte agli altri. E viceversa, ciò che unisce la comunità la obbliga anche a rispettare le vocazioni individuali» (D. de Rougemont, *Federalismo ed ecumenismo*, in S. Locatelli, G. Huen de Florentiis, *Denis de Rougemont. La vita e il pensiero*, Ferro Edizioni, Milano 1965, p. 52). [Testo](#)
42. P. Coda, *Dio uno e trino*, op. cit., p. 227. [Testo](#)
43. Cfr. B. Fondane, *La Conscience malheureuse*, Denoël et Steele, Paris 1936. [Testo](#)
44. Dobbiamo però riconoscere che Hegel stesso, in alcuni passi, sembra riconoscere alla *persona* umana un carattere di irriducibilità rispetto a qualsiasi sistema panlogistico; in questo senso egli scrive, nell'Introduzione alla *Filosofia della storia*, che anche se «tolleriamo di considerare gli individui in generale sotto la categoria dei mezzi, c'è tuttavia un lato in loro che ci facciamo scrupolo di afferrare solo in questa prospettiva, sia pure rivolta all'interesse più elevato, poiché ci pare che si tratti di qualcosa nient'affatto subordinato, bensì eterno, divino in se stesso. [...] Questo centro interiore, [...] questa sfera, nella quale risiedono la responsabilità e il valore dell'individuo, rimane intatta ed è interamente sottratta all'alto rumore della storia mondiale e ai suoi cambiamenti, non solo quelli esteriori e transeunti, ma anche quelli che la necessità assoluta del concetto di libertà porta con sé» (G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, ed. Glockner (Jubiläumsausgabe), vol. 11, pp. 64, 68, trad. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2004², pp. 30, 34; citato in R. Spaemann, *Personen*, op. cit., p. 128). [Testo](#)
45. J. Ratzinger, *Il significato di persona nella teologia*, op. cit., p. 189. [Testo](#)
46. *Ibidem*. [Testo](#)
47. In questo senso, giova rilevare che il giovane De Rougemont, insieme a Henry Corbin, Roland de Pury e altri, nel manifesto fondativo della rivista protestante *Hic et Nunc* (1932), aveva sottoscritto la famosa massima anti-cartesiana del filosofo tedesco Franz von Baader: «*cogitor ergo sum*». («*Hic et Nunc*», n.1, novembre 1932, p. 2). [Testo](#)
48. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943, trad. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 629. [Testo](#)
49. In tal senso Mounier scrive che la responsabilità così come intesa da Sartre «schiva il dramma» del confronto con l'alterità. «Quella di Sartre è una teoria della responsabilità assoluta in cui non sono responsabile di niente», giacché il *pour soi* sartriano non è chiamato a rendere conto di niente a nessuno. (Cfr. E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris 1947, trad. it. *Gli esistenzialismi*, Ecumenica, Bari 1981, pp. 139-142). E, lungo la stessa linea di pensiero, De Rougemont rileva che «Sartre non prende la parola «responsabile» nel senso autentico e letterale di «capace di rispondere» (dei suoi atti e pensieri davanti a Dio o davanti agli uomini), ma nel senso di «capace di decidere» di ciò che si è e di ciò che si sarà; non nel senso d'incaricato di una missione, ma in quello d'avventuriero che assume i propri rischi e pericoli e li sceglie sovraneamente; non nel senso di creatura, ma in quello di demiurgo; non come un uomo, ma come un dio» (D. de Rougemont, *The Christian Opportunity*, Holt, Rinehart and Wiston, New York 1963, trad. it., *L'opportunità cristiana*, ed. Paoline, Alba 1966, p. 18). [Testo](#)
50. Proprio questo sembra essere il criterio unico per determinare la «bontà» di un'azione, se si abbraccia una simile concezione dell'esistenza: un'azione è tanto più buona quanto più essa allevia il dolore del vivere. L'utilitarismo esistenzialistico non è altro che lo sbocco necessario di una concezione pessimista della vita. [Testo](#)
51. D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, Editions «Je Sers», Paris 1934, pp. 17, 80-81. [Testo](#)
52. E. Lévinas, citato in B. Forte, *La persona come essere di domanda e di trascendenza: Levinas, Rahner, Mounier*, cit., pp. 55-56. [Testo](#)

- 53.K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, trad. it. *Persona e atto*, Bompiani, Milano 2005², pp. 47, 83. [Testo](#)
- 54.Ivi, p. 53. [Testo](#)
- 55.Non a caso, è dopo aver peccato che l'uomo si scopre nudo. [Testo](#)
- 56.In questo senso, la morale non può essere completamente autonoma, altrimenti cesserebbe di assolvere la propria funzione principale, quella di aprire un orizzonte teleologico entro cui si inscrivono le azioni personali: come scrive R. Spaemann, «l'affermazione secondo cui tutto è permesso se Dio non esiste [...] è vera, anche se il contenuto della morale è accessibile indipendentemente da ogni convinzione religiosa. Ciò che resta incomprensibile senza tale convinzione è *perché* [cioè per quale motivo, per quale causa finale] noi dovremmo fare quanto abbiamo riconosciuto come la cosa migliore tra tutte, se importanti interessi personali si oppongono ad essa, e che cosa significhi il fatto che noi *abbiamo il dovere* di fare qualcosa. Nessuna gerarchia di valori può costringere le persone a sottomettersi ad essa». (R. Spaemann, *Personen*, op. cit., p. 93). Prafrasando Kant, potremmo riassumere: il dovere non per il dovere, ma per la persona. [Testo](#)
- 57.Pascal, *Pensées*, Lafuma 131, Brunschvicg 434. [Testo](#)
- 58.R. Spaemann, *Personen*, op. cit., pp. 9-10. [Testo](#)
- 59.Giovanni Damasceno, *Dialectica*, cp. 43, PG 94, 614, citato in A. Pieretti, *Persona: ascolto e reciprocità*, in «Hermeneutica. Dire persona, oggi» (2006), op. cit., p. 53. [Testo](#)
- 60.R. Spaemann, *Personen*, op. cit., pp. 61-62. [Testo](#)
- 61.A. Milano, *Il paradosso persona*, in «Hermeneutica. Dire persona, oggi» (2006), op. cit., p. 105. [Testo](#)
- 62.M. Cacciari, P. Coda, *Io sono il signore Dio tuo*, Mulino, Bologna 2010, p. 91. [Testo](#)
- 63.P. Coda, *La semplicità dell'essere di Dio*, in P. Coda, M. Donà (a cura di), *Dio-Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007, p. 75. [Testo](#)
- 64.R. Spaemann, *Personen*, op. cit., p. 78. [Testo](#)
- 65.A. Milano, *Persona in teologia*, p. 352. [Testo](#)
- 66.Giacché, come scrive R. Spaemann, «se non esiste più alcun aldilà del simbolo, il simbolo non simbolizza nulla, dunque non è simbolo» (R. Spaemann, *Personen*, op. cit., p. 42) [Testo](#)
- 67.L. Pareyson, citato in L. Lotito, *Il mito e la filosofia*, Mondadori, Milano 2003, p. 114. [Testo](#)
- 68.J. Ratzinger, *Il significato di persona nella teologia*, op. cit., p. 186. [Testo](#)
- 69.S. Fausti, *Una comunità legge il vangelo di Luca*, I. vol., Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, p. 347, citato in P. Coda, *Dio uno e trino*, op. cit., p. 93. [Testo](#)
- 70.Analogamente, la fede in Dio Padre, Figlio e Spirito Santo costituisce il *symbolum* della Chiesa. [Testo](#)
- 71.Cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, op. cit., pp. 224-242; [Testo](#)
- 72.Cfr. ivi, p. 256. [Testo](#)
- 73.Cfr. ivi, pp. 277-279. [Testo](#)
- 74.J. Ratzinger, *Il significato di persona nella teologia*, op. cit., p. 189 in nota. Ratzinger cita *Summa Theologiae*, III q 3 a 3 ad I. [Testo](#)
- 75.K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947, pp. 386-387, citato in A. Scola, G. Marengo, J. P. López, *La persona umana: antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, p. 190. [Testo](#)

76. *Ibidem*. Cfr. K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in MS 3, pp. 492-495. [Testo](#)
77. Cfr. R. Spaemann, *Personen*, op. cit., p. 239. [Testo](#)
78. M. Serretti, *Il nome della persona*, in «Hermeneutica. Dire persona, oggi» (2006), op. cit., p. 180. [Testo](#)
79. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., p. 85. [Testo](#)
80. Vale forse la pena, in questa sede, di rilevare che quando Barth afferma che «Dio è Dio e l'uomo è l'uomo» sembra dimenticare, per un attimo, che Cristo è «vero uomo e vero Dio». (Cfr. K. Barth, *La teologia protestante del XIX secolo*, Intr. e cura di I. Mancini, Milano 1980, II, pp. 121-127). [Testo](#)
81. R. Spaemann, *Personen*, op. cit., p. 239. [Testo](#)
82. D. de Rougemont, *Definition de la Personne*, in «Esprit», n. 27, dicembre 1934, p. 376.