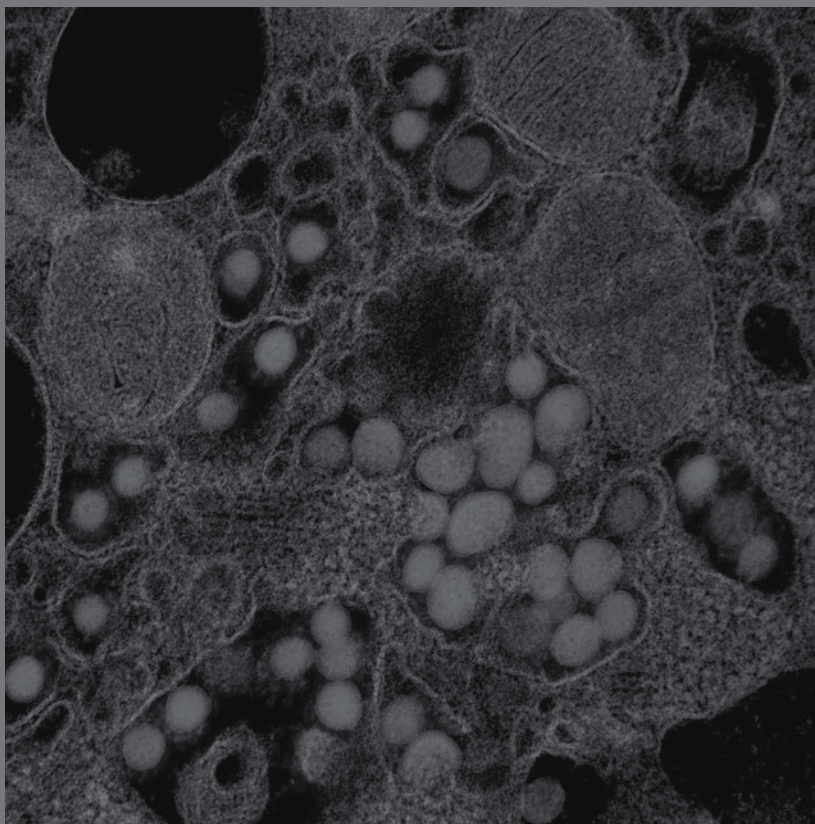


Prospettiva Λογος



Presentazione

Settimio Luciano*

Cosa unisce due riflessioni su argomenti così disparati quali un'analisi antropologica della relazione e i fondamenti della matematica. Può apparire strano ma è il rimando diversificato a Dio: in queste meditazioni si giunge a un sottofondo in cui freme e dimora il divino. In questa interpretazione si va, forse, molto al di là di quanto hanno offerto gli autori, in una rilettura che può apparire poco adeguata. Però si desidera fare questo salto da funambolo da un mondo a un altro per accostarsi e far accostare a quel livello esistenziale che tutti abbraccia come l'orizzonte.

L'analisi della relazionalità contemporanea, svolta nel primo articolo fino a giungere all'orizzonte trinitario, fa emergere lo spezzarsi dei rapporti umani assieme a un grande senso di isolamento (che nulla ha a che fare con la solitudine benefica e arricchente) legato a una centralizzazione dell'uomo e della sua libertà per dominare tutto e tutti. Il Dio cristiano, che è relazionalità e comunione d'amore infinito fra Padre e Figlio e Spiro Santo, lascia non solo far diventare Dio apertura (che è il contrario del "solipsistico" atto puro aristotelico o dell'uno plotiniano) ma stabilisce, nella logica dell'incarnazione, i termini di un confronto che si rifrange sulle relazioni umane "spezzando" la frantumazione disperante che a volte vi si respira, stabilendo un'unità fatta di rispetto del molteplice e di senso profondo di unità nel senso prezioso della singolarità del volto umano.

La "testimonianza" che viene dal centro nevralgico della matematica e cioè dei suoi fondamenti, lascia comprendere non solo l'incapacità di auto fondarsi ma lascia emergere l'esigenza di relazionarsi con una "ulteriorità" da leggere come condizione di possibilità nel cuore della matematica e che la spinge ad andare oltre se stessa. Sotto questo aspetto dal centro della matematica – che ha suscitato una ragione attenta a leggere formule algebriche in ogni angolo della realtà, in vista di un processo di universalizzazione – viene, nella evidenza di non potersi auto fondare, la necessità dell'esteriorità che richiama l'infinito divino: la logica spezzata, che si isola nel prometeo desiderio di fissarsi narcisisticamente chiudendosi, appare beneficamente "rotta" perché è necessario che si apra ad altro... all'"Altro".

* Docente di Filosofia presso ITAM-PIANUM e ISSR Toniolo Pescara.

Riflessioni sull'antropologia della relazionalità

Reflections on the Anthropology of Relationality

Eduardo Marazzi OFMConv*

Dal teocentrismo, non sempre attento al rispetto e alla promozione dell'altro, si è passati a un'antropologia egonomica, solipsista. Questa antropologia, considerando l'io autoreferenziale sostanziato da una ragione onnisciente, è arrivata a una società liquida, caratterizzata dal più inquietante di tutti gli ospiti, ovvero il nichilismo. La tesi che qui si vuole argomentare è che l'essere dell'uomo è costitutivamente relazionale perché è a immagine del Dio di Gesù, essenzialmente relazionale, unità nella Trinità e trino nell'unità. È alla relazione agapica che bisogna educare; a un nucleo costitutivo e nobile, espressione del mistero di Dio, il quale, sia in sé che a extra, si caratterizza per la dimensione relazionale di un segno oblativo.

From theocentrism, not always attentive to the respect and promotion of the other, we moved on to an egonomic, solipsist anthropology. This anthropology, considering the self-referential ego substantiated by an omniscient reason, has arrived at a liquid society, characterized by the most disturbing of all guests, namely nihilism. The thesis that we want to argue here is that the being of man is constitutively relational because he is in the image of the God of Jesus, essentially relational, unity in the trinity and triune in unity. It is to the agapic relationship that it is necessary to educate; to a constitutive and noble nucleus, an expression of the mystery of God, who, both in himself and ad extra, is characterized by the relation dimension of an oblativ sign.

Introduzione

L'Occidente è la terra della ragione calcolatrice, sempre più onnisciente e onnipervasiva. Se è vero che l'anima dei grandi successi dell'Occidente è da attribuire alla sua ragione critica, non è meno vero che il limite di tale ragione è costituito dalla sua logica potestativa, dal suo spirito totalitario¹, concupiscenziale, il quale porta a emarginare, discriminare, isolare gli uni dagli altri o a farci credere che siamo insieme soltanto perché abbiamo fame e da soli non ce la facciamo.

Senza essere tragici, si può dire che si tratta della logica della relazione spezzata. Buona parte della letteratura esistenzialista si è caratterizzata per l'accentuazione dell'incomunicabilità, per analizzare i rapporti antagonisti tra gli uomini derivanti o dalla stessa struttura ontologica dell'uomo o da deformazioni culturali. La relazione spezzata e vissuta come insolubile perché l'interiorità non è creatrice di legami, ha fatto dire a Sartre: «l'inferno sono gli altri»². È questo il tema delle nostre riflessioni – che richiederebbe di ulteriori approfondimenti. Dunque, il compito improrogabile che oggi incombe è di provvedere a ripensare la relazione perché l'io non si ripieghi su se stesso generando un autismo antropologico che è la morte della persona e per evitare che la differenza si trasformi in indifferenza. Coinvolti in un orizzonte culturale scombuscolato e dunque smarriti in un labirinto che non porta da nessuna parte, per non trasformarci in massi erratici o eremiti di massa, è di vitale importanza riscoprire la relazione agapica come categoria essenziale, strutturante.

Una domanda si impone: se la ragione scientifico-tecnologica, oggi ormai egemonica, ci può dare la chiave della sopravvivenza, che o chi ci potrà dare, in un contesto sempre più liquido³, e dunque senza punti di riferimento stabili e certi, la chiave della convivenza⁴? In breve, la relazione, tanto orizzontale quanto verticale è la categoria che occorre sostanziare affinché l'alterità non sia fagocitata dal principio d'identità, anima dell'Occidente. Se è vero che la coscienza, come dice il filosofo Emmanuel Lévinas, è l'agonica avventura della «soggettività che accoglie altri come ospitalità», la sfida da evitare è l'eterno ritorno in sé, e cioè ripetere la logica di Ulisse, il quale va da Itaca a Itaca, terra del suo antico dominio, mosso dalla logica del pugno chiuso sempre disposto a punire e che soltanto per accaparrare si apre. Fuori dell'eterno ritorno in sé c'è l'altro che si incontra, fino all'Altro supremo, colui che dà senza misura né discriminazione, identificato dalla fede cristiana con il mistero trinitario, autentico prototipo del pensare e dell'agire perché fonte di oblatività, la quale avvolge il mondo e noi in esso.

All'immagine dell'uomo classico è subentrata l'immagine dell'uomo tecnologico, dal volto inquietante. L'incertezza è profonda, perché non crediamo al passato e il futuro lo si intravede confuso e contrastante. Più attuale che mai la sottolineatura che Paolo VI faceva nell'*Octogesima adveniens* al n. 45:

Molti cominciano a interrogarsi sul modello stesso di società. Diversi modelli sono proposti, taluni vengono sperimentati, ma nessuno sod-

disfa del tutto e la ricerca resta aperta. La ragione profonda di questa crisi è che se tutti sono d'accordo sulla costruzione di una nuova società posta al servizio degli uomini, ancora bisogna sapere di quale uomo si tratta.

Dal teocentrismo all'antropologia di stampo solipsista

Se nel medioevo tutto fa riferimento a Dio o va letto e interpretato dalla prospettiva di Dio e la Storia si risolve nei suoi disegni, nella modernità tutto si vede dalla prospettiva dell'uomo o tutto fa riferimento a lui, considerandosi unico protagonista della Storia. Il santo, nel medioevo, è la figura centrale, invece la figura centrale della modernità è il rivoluzionario. Il primato non è del cielo, ma della terra; al primo posto non più la trascendenza, bensì l'immanenza; non più il sacrificio delle creature a vantaggio del Creatore, ma la ricerca della felicità in questa vita, congedandosi senza lamenti dall'autorità che esercita il suo potere dall'alto, sia tale autorità Dio, l'imperatore o il re di turno. Un cambio di paradigma, un'inversione di rotta, anzi un passaggio così radicale come «la rivoluzione copernicana, che collocava il sole al posto della terra»⁵. È un passaggio in cui il volto di Dio come interlocutore dell'uomo e l'uomo come partner di Dio perde consistenza fino a risultare superfluo oppure ingombrante per la costruzione del *regnum hominis*. Al centro l'uomo, *Deus creatus*, e il mondo ridotto a materia da utilizzare.

Lungo questo processo, il cui approdo sarà l'ateismo e come epilogo il nichilismo, il volto di Dio è andato rivestendosi di tanti tratti, tra cui, preminente quello potestativo. Il Dio "onnipotente". Con la «morte di Dio» (Nietzsche) o, secondo il filosofo ebreo Martin Buber, «eclisse di Dio»⁶, l'uomo ha rivendicato per sé quel tratto o dimensione, dichiarandosi ostile a ogni dipendenza perché ritenuta alienante. È il cammino dell'emancipazione rifiutando ogni tipo d'autorità che venga dall'esterno. Quest'irrefrenabile processo ha portato a elaborare, in quest'ultimi tempi, un'antropologia di stampo egonomico, solipsista, autoreferenziale, in un palcoscenico sempre più pervaso dal più inquietante di tutti gli ospiti, e cioè il nichilismo⁷. Lo sbocco è stato la solitudine e la "società liquida" in cui il volto dell'uomo rischia di essere pensato e vissuto come monade senza porte né finestre. È il territorio del primato dell'io a detrimento dell'A/altro, considerato ostacolo da sgomberare o nemico d'abbattere.

Se la modernità può considerarsi sotto il segno di Prometeo, la post-modernità⁸, nonostante la "voglia di comunità"⁹ per proteggersi dall'in-

sicurezza, sembra essere sotto il segno di Narciso, colui che guarda se stesso, indifferente alla sorte degli altri. Anzi, è un Narciso che, ossessionato dai suoi ordigni e affascinato dalla sua capacità tecnologica, si considera centro di tutto, intento a ricondurre a sé l'altro a conferma della sua potenza, sospettoso di minacce sempre incombenti. È l'impero del medesimo¹⁰.

È pacifico riconoscere che l'antropologia della modernità si è strutturata mettendo al centro un io autoreferenziale, teso alla difesa di sé o dello sforzo di essere a qualsiasi costo (*conatus essendi*). È la società dell'arcipelago o della moltitudine anonima, del primato dell'io che considera tutto ciò che non entra nel campo dei suoi interessi roba di poco conto, appendice. In questa prospettiva l'altro non è che un elemento dell'insieme, risorsa in funzione dei progetti dell'io, il che significa, detto brevemente, la morte del prossimo. La logica relazionale è spezzata perché considerata accidentale e non essenziale.

Se nella società marxista, collettivista l'altro si perde nel tutto e viene considerato secondo la categoria dello sfruttato e dello sfruttatore, nella società borghese predominano la diffidenza, il sospetto e la sopraffazione dell'uno sull'altro. Uno dei fondamenti della società borghese è l'egocentrismo, un io isolato che dubita di tutto e di tutti. A proposito il filosofo spagnolo Ortega y Gasset scrive:

La filosofia moderna, prodotto del sospetto e della cautela, nasce dal borghese. È lui il nuovo tipo di uomo, che abbandona il carattere bellicoso per farsi prototipo sociale. Appunto perché il borghese è quella specie di uomo che non confida in sé, che non si sente sicuro in se stesso, ha bisogno anzitutto di acquistare sicurezza. Sopra ogni altra cosa, deve evitare i pericoli, difendersi, guardarsi da¹¹.

Predominio dell'io come ragione, come calcolo dinnanzi a tutto ciò che non è l'io.

La modernità mettendo al centro l'io configura un uomo che si ripiega su se stesso, visto che l'altro, una isola tra tante, non offre spazi di fiducia, di accoglienza. Dalla prospettiva di un io chiuso, solipsista, che inizia il suo cammino con il cogito cartesiano, io irrelato¹² non si supera il rapporto con una pluralità senza volto né figura, con la folla anonima e spersonalizzata, con la moltitudine senza nome.

In nome della coscienza critica – la ragione medioevale rigorizzata – il pensiero moderno propone non più la sostanza come essere

(*actus essendi*), ma la sostanza come cosa pensante (*res cogitans*). Con la modernità il cogito si impone come punto di partenza, punto archimedeo a partire dal quale si procede al controllo e poi alla ricostruzione del mondo. Siamo al pensiero attivo che prevale sul pensiero contemplativo-eidético, metafisico. L'orizzonte non è più di segno teologico né ontologico, ma essenzialmente antropologico, proteso all'affermazione dell'uomo inteso non più come partner di Dio ma come «padrone e dominatore della natura»¹³.

Cartesio, espressione indiscussa della modernità, non ha più come interlocutore il Dio biblico poiché, dopo che garantisce il potere veritativo dell'intelletto pensante, egli lascia sullo sfondo Dio, il quale, come dirà Pascal, acuto critico del cogito cartesiano, dà un calcio alla macchina del mondo, prima di ritirarsi nella più remota trascendenza¹⁴. È il terreno della filosofia razionalista, attenta alla ragione universale, tesa a occupare la posizione del fondamento (*grund*) e allergica alla religione storica. È l'età della potenza della ragione critica e del suo carattere emancipatorio; tutto è o deve essere sotto il suo controllo. La voce di Kant è significativa:

Il nostro tempo è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono comunemente sottrarre la religione per la sua santità e la legislazione per la sua maestà: ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella stima non simulata, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame¹⁵.

Si è passato dal teocentrismo all'antropocentrismo sostenuto dal primato della ragione filosofica in connubio con la scienza e l'ideologia.

La modernità nasce all'insegna di tale capovolgimento, e cioè con il dio matematico di Galileo che assicura la razionalità del mondo, oggetto privilegiato del sapere scientifico; con il dio verace di Cartesio che garantisce la stabilità del mondo e il potere veritativo delle nostre facoltà conoscitive; con il dio di Leibniz, obbligato, per intrinseca necessità, a creare ciò che crea, sottomesso al principio di ragione sufficiente e al "migliore dei mondi possibili"; con il dio di Newton. Insomma, è il dio uno, il dio sostanza, non il *Deus relatio* della tradizione cristiana, un dio a-dialogico perché come l'uno di Plotino vive in splendido isolamento; un dio a-relazionale, una sostanza chiusa e asociale. Il mistero trinitario della fede cristiana, sostanziato dalla relazione è un punto

di riferimento ingombrante. Secondo Kant, ultimo rappresentante di spicco dell'illuminismo,

dal dogma della Trinità, preso alla lettera, non si potrebbe assolutamente ricavare nulla per la prassi, anche nel caso in cui si credesse di capire... Che dobbiamo onorare tre o dieci persone della divinità, non si può trarre da questa differenza, alcuna regola diversa per la condotta della vita¹⁶.

L'uno impera da solo, sasso sordo e muto sulla cima della montagna. È il *Deus mortuus et otiosus* dell'ontoteologia.

È di obbligo il riferimento a Heidegger e alla sua critica dell'ontoteologia, e cioè il pensiero della "cosificazione" di Dio, un ente che finisce per essere oggetto dei poteri di appropriazione della ragione. Inserito all'interno della logica causa/effetto, Dio viene spiegato con l'idea di *causa-sui*, e cioè come fondamento di una rete continua e ordinata di causa ed effetto – la grande catena dell'essere –, il che significa svuotarlo della sua santità, del suo mistero. Dunque Dio decade a livello di *causa efficiens*. Ma, dinanzi a un dio *causa sui* è possibile, cantare, danzare, lodare? In *Identità e differenza* scrive Heidegger:

Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può né cadere in ginocchio pieno di riverenza, né può davanti a questo dio produrre musica e danzare. Così il pensiero privo di un dio, il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, del dio causa sui, è forse più vicino al dio divino.

Sciolta dall'implesso relazionale divino/umano, la ragione si avvia a fornire alla filosofia occidentale il modello di una ragione sempre più esigente e critica, destinata a diventare egemone, onnipervasiva. E in linea con tale ragione, l'unica idea del divino che può restare in piedi dinanzi al tribunale della ragione critica, sembra quella di un dio morto, inutile, sordo e cieco alla voce e ai lamenti dei suoi figli. È uno e lontano, non trino né agapico, aperto agli uomini. Dopo la "morte di Dio", rimasto in balia di ideologie che l'hanno portato alle tragedie del Novecento, l'uomo, deluso da tante promesse mai avverate, corre il rischio di chiudersi in se stesso e confezionarsi un dio a misura dei suoi bisogni.

Sintetizzando il percorso si può dire che al pensare metafisico o contemplativo – per intenderci, il pensiero greco-medioevale – fa seguito un pensare potestativo, ma in reale continuità; alla ragione dialogante

la ragione monologante; alla relazione la sostanza; all'alterità l'egoità; alla differenza l'identità. Il cambio è radicale, di segno qualitativo. È l'impero dell'identità che tutto rapporta a sé, cancellando senza rimorsi la differenza. Le tappe del processo? Secondo il positivista A. Comte: dal mito alla religione, dalla religione alla metafisica e dalla metafisica alla razionalità scientifica, oggi ormai tecnologica. È l'età della tecnica su cui Heidegger ha riflettuto a lungo nelle conferenze tenute a Monaco nel 1953.

La modernità, mettendo al centro l'io e la sua sicurezza, si impone come l'età della ragione che è andata dispiegando la sua forza al punto di avvolgere ogni cosa, pure Dio: un oggetto sottomesso ai suoi poteri di appropriazione. È il dio dei filosofi, accettato perché non inquieta nessuno, dunque è il dio del deismo o del razionalismo, il quale, come dice il Guardini, «è relegato in una tale lontananza dal mondo che non può più avere nessuna incidenza sulla natura o sul soggetto o sulla loro autonomia e sull'opera creativa della cultura nel suo dispiegarsi per forza propria»¹⁷. In questo contesto, se Dio è evocato, si presenta come Colui che conferma che il mondo e l'uomo partecipano di tale razionalità: Dio è sommo geometra e non il Dio trinitario. È un dio manipolato, immanentizzato e poi lasciato da parte perché ingombrante o nocivo. Interrotta la relazione con Dio, il mondo e noi in esso è là, senza alcun messaggio da trasmettere, senza le tracce, le orme della trascendenza (Bonaventura) bensì come una macchina da smontare e sfruttare. Dunque, dal "solo io" (cogito) siamo passati all'"io solo", affascinato da un'autonomia sempre più radicale e sciolto da tutti i vincoli, tranne dai vincoli che la tecnica, come una gigantesca ragnatela, impone senza sosta, mortificando creatività, spontaneità, libertà.

La modernità, ingigantita la ragione critica, è l'autonomia del soggetto, e l'autonomia fa tutto uno con la ubbidienza a se stesso, al di là di ogni trascendenza non riconducibile alla logica della ragione, sorda a tutte le voci che non siano la sua. Questa posizione mette fuori gioco la gratuità, il regno del senso, le biografie individuali, insomma tutto ciò che sfugge alla dimensione quantitativa. Questa prospettiva impone l'esclusione che una qualche legge o norma morale provenga da altrove, da una trascendenza esterna all'uomo, come Kant metterà in luce. Caduta la trascendenza, e considerando l'io legislatore assoluto, la modernità si congeda senza rimpianto pure dal senso del peccato, come acutamente nota l'Arendt. Scrive la filosofa tedesca:

dal momento che sono io stesso legislatore, il peccato o il crimine non possono più essere definiti come un atto di disubbidienza alla legge di qualche altro, ma solo come un rifiuto da parte mia di agire e comportarmi in qualità di legislatore del mondo¹⁸.

La modernità è il tempo dell'idolatria della razionalità. Dunque non è Dio a qualificare le scelte dell'uomo poiché l'uomo della modernità vive e opera *etsi Deus non daretur*. L'uomo è solo con se stesso, non ha altro interlocutore che i suoi sogni, che la sua volontà di potenza e il mondo, in balia della tecnologia come criterio ultimo e definitivo, è disincantato (Weber). L'uomo non ha più bisogno di magia, di preghiere rivolte all'Olimpo, né di alcun dio alla guida delle sue azioni.

Circondato da infiniti mezzi, l'uomo ha perso la coscienza dei fini. Preso da una potenza devastante, piega l'ente alla sua volontà, ma paradossalmente è piombato nell'assurdo, non conosce più il perché del suo fare e del suo vivere. Manca la risposta al perché; o meglio, la risposta è il nichilismo. L'uomo, come acutamente notava Nietzsche nei frammenti postumi, «è rotolato dal centro verso la x». Il secolo precedente e i nostri giorni sono sempre più segnati da un senso di precarietà, di incertezza, di rischio. Insomma, siamo in alto mare senza bussola che orienti e dunque non troviamo una direzione per le nostre azioni e un senso alle nostre vite. Deluso da tante promesse mai avverate, senza un principio che ordina il mondo e ne stabilisce il senso, all'uomo non rimane che «l'io e le sue voglie» (Ratzinger). Il camminare tra le macerie degli idoli infranti è anche ciò che dà senso alla domanda ineludibile che nell'aforisma 125 della *Gaia scienza*, Nietzsche pone in bocca all'uomo folle: «Che cosa abbiamo fatto quando abbiamo liberato questa terra dalle catene che la univano al sole? Dove andrà adesso? E dove andremo noi? Lontani da tutti i soli?».

Fermo all'io, fortificato dall'orgoglio, considerandolo l'ultimo rifugio nel mare in tempesta, l'uomo, come il Narciso del mito greco, non s'avvede di costruirsi una prigione che scambia per reggia. Tale antropologia oggi ha mostrato i suoi limiti e pure la tecnologia presenta tratti abbastanza inquietanti. Heidegger, che ha pensato in profondità l'essenza della tecnica, parla di una triplice inquietudine: inquietante non è che il mondo sia oggi una gigantesca ragnatela tecnologica; più inquietante è che noi non siamo preparati ai cambiamenti veloci, accelerati che la tecnica impone; ma più inquietante ancora è che noi non abbiamo un pensiero alternativo al pensiero calcolante¹⁹. Massima espressione della razionalità, la tecnica e il progetto scientifico portano a compimento ciò che già si intravedeva nel mondo greco, e cioè la volontà di potenza. Scienza e tecnica, nate per detronizzare

i miti, si sono trasformate a loro volta nel grande mito – come denunciava la Scuola di Francoforte – creando una “gabbia d’acciaio” e lo smarrimento del senso della vita²⁰. Ingrassato a dismisura l’io si erge come forza e criterio decisivo, tribunale ultimo e senza appello fino al punto di considerare il non-io come risorsa disponibile per i suoi progetti. Dovunque fissi il suo sguardo, l’io non vede altro che resistenze da dominare, sottomettere o eliminare. Tale mentalità antropocentrica ci induce a interpretare il reale secondo l’essere dell’uomo, cioè secondo la nostra soggettività, come sottolinea Andrea Milano, nell’articolo *Il divenire di Dio*, pubblicato su «Asprenas» nel 1973:

In questo caso tutti gli altri modi di essere, come per esempio quello delle cose del mondo, vengono colti attraverso la misura costituita dall’uomo, che diviene il modello della concezione dell’essere... l’essere degli esistenti viene considerato e definito a partire da questa soggettività, la quale è sempre tenuta presente come modello direttivo di ogni specificazione dell’essere.

L’uomo censore e critico della verità, oltre che dominatore – quindi superiore – delle cose.

L’imperativo categorico è usare tutto poiché tutto si può usare e dunque non lasciare nulla di inutilizzato. In questo contesto, crisi, smarrimento, spaesamento, mancanza di senso, sconcerto, sembrano i termini che qualificano il nostro tempo. Ha scritto il Nobel J. Eccles nella sua opera *L’io e il suo cervello*: «L’uomo ai nostri giorni è smarrito, avendo perduto ciò che possiamo chiamare il senso della coscienza umana. Gli occorre un nuovo messaggio, con il quale poter vivere con speranza e con senso».

Il crollo di tutti gli assoluti terrestri è un *kairòs*, un tempo propizio per prendere una decisione: cercare a una maggiore profondità quello che ci unisce e quello che ci divide. Se è evidente che le vecchie identità non reggono più, il compito che si impone è cercare una nuova costituzione della soggettività.

Non un “altro Dio” ma il volto del Dio trinitario

Ebbene, essenziale è cambiare registro. Si tratta di passare dalla logica potestativa e narcisista alla logica oblativa e conviviale: un passaggio all’insegna di un Dio che non umilia né sottomette l’uomo, perché è in sé gratuità, relazione, dono, libertà. È il Dio cristiano, che dà senza chiedere nulla in cambio; è il Dio della volontà amante, il Dio trinitario.

Se, come diceva Heidegger, riflettendo sui gravi problemi del nostro tempo e sulla difficile situazione in cui oggi si trova collocato il pensiero stesso, «ormai solo un Dio ci può salvare»²¹, è arrivata l'ora di esplorare o mettere al centro un altro volto di Dio, (non un altro Dio) perché torni ad appassionare il cuore degli uomini e inviti a pensare altrimenti il rapporto degli uomini con lui e con gli altri, la natura, la Storia.

Dunque, non un “altro Dio”, ma il Dio uno e trino, rivelato da Gesù, colui che accoglie l'altro senza discriminazione. È una accoglienza che trascende ogni regola, il che significa che solo un essere come comunione può costituire il fondamento. Se fuori di sé Dio è relazione incondizionata all'altro, se in Gesù Dio dona tutto se stesso, persino a coloro che lo trafiggono, tale relazione, tale dimensione agapica è possibile perché in sé Dio è relazione, comunione, apertura, dono.

Il luogo o spazio fondamentale entro cui riscoprire il volto di Dio, perché torni a riscaldare il cuore degli uomini e apra nuovi orizzonti per ripensare i rapporti umani è la nozione di persona, storicamente e teoreticamente esemplata e alimentata dalla nozione cristiana di un *Deus relatio*. Se non è sbagliato dire che l'uomo si rivela per ciò che è in base al dio che adora, non sarà inutile rileggere alcuni tratti essenziali che caratterizzano il Dio della fede cristiana e tutti coloro che aderiscono al Gesù di Dio e al Dio di Gesù, il “grande elemosiniere” (san Francesco): Colui che dà potendo non dare, perché non è obbligato a farlo, da nulla e da nessuno. Al centro la gratuità, la relazione agapica. L'amore non ha bisogno di ragioni per reggersi, non ha bisogno di argomentazione poiché chi ama perché ha buone ragioni per farlo, non ama, piuttosto calcola.

Il Dio della rivelazione è fonte di amore immotivato; è il Dio che dopo aver creato, ha redento senza essere costretto a farlo; è il Dio che, spogliandosi della sua grandezza e camminando tra noi con la mano aperta che tutto sa donare, è in mezzo a noi come fratello e amico. È questa la logica a cui ispirare la chiave teorico-comportamentale per bonificare il percorso; è questa la nuova logica a cui ispirare l'indole della trama che siamo chiamati a tessere, creativa, non potestativa, oblativa non punitiva. L'amore, in quanto gratuito si conferma modo di essere ed espressione di libertà che bonifica il terreno perché l'altro sia. È un nuovo modello di dialogicità, di segno oblativo, volto a dare ciò che si è e ciò che si ha e si fa, sulle tracce del “grande elemosiniere”. Si tratta di aprire un altro capitolo, non più sotto l'egida della ragione potestativa bensì sotto la luce della ragione conviviale, recuperando come centrale una ragione dialogante secondo una processualità creativa, propria della logica relazionale di cui la Trinità è impareggiabile paradigma.

Il Dio della fede cristiana è uno nella Trinità e trino nell'unità. Per cogliere la ricchezza e la prospettiva che il Dio trinitario apre nel campo antropologico, pensiamo all'uno plotiniano. Plotino è il filosofo dell'uno. Egli scrive:

Il Primo non si rapporta ad altro (che all'Uno), ma le altre cose si rapportano a lui, e in lui si riposano cessando il loro movimento e verso di lui si muovono. Il movimento è un desiderio, ma il Primo non desidera nulla: difatti che cosa potrebbe desiderare che è in cima a tutto²².

Aggiungiamo: il Dio uno – il Dio dei filosofi direbbe Pascal – non inquieta né parla a nessuno. È l'adattamento totale alla realtà presente, fissa l'uomo nel qui e adesso. Un Dio però che fosse sigillo e conferma della semplice e cruda realtà, non ne sarebbe che un'aggiunta superflua: senza di lui, tutto sarebbe come è.

L'uno di cui la rivelazione ci parla ha un altro volto, perché inserito nella Trinità, entro cui la volontà, cifra dell'amore, mostra la sua funzione, identificata con lo Spirito, forza unitiva del Padre e del Figlio, unione senza fusione né confusione. La differenza non è indifferenza. Siamo dinnanzi alla grande rivoluzione, al cambio di registro che inaugura una nuova chiave interpretativa. Adesso la relazione è nel cuore dell'unità, non dunque derivata o successiva, quasi che si dia prima l'uno e poi i molti. Molteplicità e differenza sono originarie e non sono più esterne e subordinate all'uno, ma le appartengono. Siamo oltre la logica che pensa Dio come l'uno senza l'alterità, considerata derivata e ingombrante, perché inferiore al ritmo del processo dell'emanazione. La prospettiva cristiana vede l'alterità non più derivata. I molti moltiplicano l'essere, confermando la ricchezza della fonte, espressione della sua oblatività²³. È qui che deve fermarsi l'attenzione riflessiva, per approfondire e cogliere il contributo inaudito portato dalla concezione cristiana di Dio, uno e trino e dunque essenzialmente relazionale.

La novità dell'evento giudaico-cristiano

Tra le idee fondamentali che la fede biblico-cristiana ha apportato al mondo occidentale e che hanno una rilevanza significativa per il pensiero filosofico si possono annoverare il monoteismo, la creazione *ex-nihilo*²⁴ e la rivoluzionaria nozione di persona. Quest'ultima si impone in seguito all'affermazione del cristianesimo, soprattutto in conseguenza delle dispute teologiche dei primi secoli connesse alla problematica del mistero trinitario e all'incarnazione del Verbo²⁵. Per il nostro scopo, è importante ribadire che

i problemi della teologia trinitaria non sono certo senza significato per il tema antropologico della personalità e soggettività dell'uomo. Perlomeno un aspetto della moderna discussione teologico-trinitaria sul concetto di persona è passato in ambito antropologico. Si tratta della concezione della persona come entità costituita dal rapporto dell'Io con il Tu²⁶.

Il cristianesimo ha modellato, dal punto di vista teo-cristologico, la comprensione antropologica, contribuendo alla comprensione e formulazione della dottrina della persona intesa in senso di relazionalità, reciprocità, dono. Quest'influsso proviene attraverso

le definizioni trinitarie e cristologiche, non solo nei momenti definitivi come i concili, ma attraverso il lungo crogiuolo delle dispute e delle controversie senza fine, nella chiarificazione di concetti che vengono elaborati e si chiariscono nel tempo. Ciò che apparentemente potrebbe sembrare a taluni sterili dibattiti, spesso polemico, su termini greci quali *ousia*, *physis*, *hypostasis*, *prosopons*, o latini come *natura*, *substantia*, *essentia*, *esse subsistens*, *substantia rationalis*... di fatto servì ad affinare sempre più le concezioni dell'uomo come persona con tutto ciò che ne consegue... L'antropologia si è dunque plasmata sulla dottrina trinitaria e cristologica e quell'insieme di vocaboli apparentemente astratti (*hypostasis*, *ousia*...) assunsero un significato nuovo non solo per la miglior conoscenza di Dio, ma anche per quella dell'uomo²⁷.

La riflessione teologica, lungo il tempo e il suo affaticato e complesso percorso, ha scoperto sempre di più il volto di Dio come persona, essere essenzialmente relazionale. Il Dio di Gesù non è un essere solitario, cioè non vive in desertico isolamento, ma vive nella mutua correlazione dei tre soggetti (Padre, Figlio e Spirito Santo) nella comunione della stessa e identica essenza.

Il concetto stesso della Trinità – ha scritto Mounier – che ha alimentato due secoli di controversie, rivela l'idea sorprendente di un Ente Supremo entro cui più persone dialogano intimamente, e che così è già di per se stesso la negazione della solitudine²⁸.

Sul tema dice il teologo Forte: «L'Uno non è solitudine, separata intangibile, alterità irraggiungibile, ma esodo originario immanente, uscita da sé per darsi all'altro e ricevere l'altro in sé, comunione dell'Amante, dell'Amato e dell'Amore»²⁹. Dio è relazione. È questo un dato

fondamentale della fede cristiana che rivoluziona la dimensione onto-antropologica. I pensatori medioevali risentono di quest'influsso, come testimonia san Tommaso d'Aquino. Coniugando insieme Boezio e Agostino fonde le categorie di persona e relazione dichiarando che Dio è relazione reale e sussistente³⁰. È il caso di sottolineare che

un'interpretazione feconda di san Tommaso trasferendo il concetto di persona all'uomo, non lo chiude soltanto nella concezione della sostanza individua, ma esaltando la prospettiva dell'intellettualità (*"Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationalis"*), ne esalta la sua "ex-sistentia", cioè non solo il suo essere in sé e per sé, ma anche il suo essere dall'altro: l'uomo come persona partecipa dell'essere ma non è l'essere³¹.

Nelle sue riflessioni sull'importanza fondamentale che ha per la comprensione del reale e per la prassi conseguente un Dio che è relazione, l'allora cardinale Ratzinger scrisse:

Con la constatazione che Dio è sì sostanzialmente Uno, ma pure esiste in lui il fenomeno di un'attività dialogica, d'una distinzione e d'un rapporto di colloquio, per il pensiero cristiano la categoria della "relazione" venne così ad assumere un'importanza completamente nuova... Ora appare chiaro che, accanto alla sostanza, si trova anche il dialogo, la *relatio*, intesa come forma ugualmente originale dell'essere. [...] Con quest'idea di cor-relazione esprimendosi nella parola e nell'amore, indipendente dal concetto di sostanza e non catalogabile fra gli accidenti, il pensiero cristiano ha trovato il nucleo centrale del concetto di persona, che dice qualcosa di ben diverso e infinitamente più alto della semplice idea di individuo. Ascoltiamo s. Agostino: "In Dio non si danno accidenti. Ma solo sostanza e relazione" (*Enarrationes in Psalmos* 68, s. 1,5; Cchr 39, p. 905). In questa semplice ammissione – continua Ratzinger – si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità principale ed equipollente del reale³².

Adesso «la realtà ultima e suprema non è quella della sostanza bensì quella della relazione»³³. Persona, in questa ottica, vuole dire "relazione". Perciò lo stesso Ratzinger scrive:

Il Dio della fede è essenzialmente inquadrato nella categoria della relazione... la possibilità più alta di cui l'essere è dotato, non si identifica con la libertà assoluta di un soggetto che basta a se stesso, e che sussi-

ste per conto suo. La suprema modalità dell'essere include, al contrario, la relazione³⁴.

È il paradigma relazionale la via privilegiata al mistero della Trinità e dunque alla comprensione dell'essere personale. Infatti, se non si pone al centro la relazione come polarizzazione dell'uno verso l'altro (riletto, in modo non accidentale, come in grado di dare e ricevere), si resta tagliati fuori e il discorso assume tutt'altro senso e significato. Si finisce per dissolvere l'ente nella sostanza e si impone una prospettiva sostanzialistica, sorgente di tutte le conquiste dell'Occidente, la cui storia ruota infatti intorno alla sostanza.

Se Dio è unità della Trinità e Trinità dell'unità, l'approccio o lettura di tale mistero non è proprietà della metafisica dell'essere, ma piuttosto della metafisica della relazione. Non si tratta della relazione intesa secondo Aristotele e cioè come modo accidentale, bensì in senso sostanziale, e dunque metafisica della relazione sostanziata d'amore. Per sant'Agostino,

il livello più alto dell'essere è caratterizzato dall'amore, alterità, comunione, dunque caratteristiche dell'Assoluto. Ne consegue che queste caratteristiche sono iscritte in ogni creatura, per cui l'esistenza individuale, così come quella collettiva – politica – esattamente come la conoscenza e la fede stessa, sono essenzialmente relazione e dinamismo, e conseguentemente l'esistenza si rivela contingente, storica, segnata intimamente dalla dimensione del tempo³⁵.

«Il puro e forte scandalo del cristianesimo rispetto allo spirito greco – scrive Forte – sta proprio nell'inserzione del molteplice nell'Uno: l'Uno è Trino»³⁶. Adesso, per dirla ancora con Mounier, «al di sopra delle persone non domina la tirannia astratta di un Destino, di un cielo di idee o di un Pensiero Impersonale, indifferente alle sorti individuali, ma un Dio che è anche egli personale»³⁷.

Un contributo francescano alla nozione di persona. San Bonaventura da Bagnoregio³⁸

In questo passaggio dalla sostanza alla relazione, giova ricordare uno dei massimi rappresentanti della scuola francescana, san Bonaventura. Il pensiero francescano già dai suoi primordi considera la relazionalità come dimensione costitutiva della persona. I francescani, da

sempre, sono stati attenti alla piega sostanzialistica e razionalistica che finisce appunto per mettere al centro la sostanza e pensa la relazione come una categoria di poco conto, e hanno proceduto dal che cosa a “come” Dio si rivela, sottolineando il primato della relazionalità.

Prima di affrontare il nostro argomento seguendo il pensiero di san Bonaventura non è superfluo fare un brevissimo accenno alla concezione che di Dio ha la scuola francescana.

La prospettiva francescana, interpreta Dio non come somma razionalità ma come fonte di quell'abbondanza, di cui le creature sono la visibilizzazione spazio-temporale, in merito a cui, più che l'armonia razionale che incarnano, conta la pluralità e la diversità, quale trionfo della creatività. In quest'ottica, l'uomo è colui che vive di questa passione creativa divina, aprendo lo spazio per la vita attiva, a causa appunto della preziosità delle singole creature e del loro compito di lasciare un segno del loro essere nel tempo [...]. La tradizione francescana muove dal presupposto che la suprema bontà si è compiaciuta della diversità, creando i molti, quali capolavori in sé, originali e inediti. Se l'indirizzo comune esigeva l'eliminazione di qualsiasi prolungata attenzione sulle creature, l'indirizzo francescano sollecita a partecipare in qualche misura alla passione creativa divina, a collaborare consapevolmente ai processi in forza dei quali si raggiunge la varietà delle creature, contribuendo alla loro liberazione ai fini della loro autenticazione³⁹.

Insomma primato della bontà e della volontà, cifra dell'amore, non senza o contro l'intelletto e la verità, bensì come la loro anima segreta.

Per i francescani – Bonaventura in primis, sulla scia di san Francesco – più che l'in sé di Dio, conta il per noi, e l'essere, più che ciò che è, è ciò che si offre e offrendosi si dà a conoscere. In merito a Dio, Bonaventura è interessato al suo manifestarsi. La categoria che meglio riepiloga questa epifania, più che quella di “essere”, che allude a ciò che Dio è in sé (*quid*), è la categoria del “bene”⁴⁰, che allude al come (*qualiter*) si offre e cioè come donazione di qualcosa di nuovo e di inatteso secondo la modalità della gratuità. Se l'essere designa Dio nella sua unità, il “bene” qualifica Dio nel suo aspetto comunicativo e dunque personale, in linea con l'affermazione dionisiana secondo cui *bonum diffusivum sui* in tutte le possibili direzioni, tanto *ad intra* quanto *ad extra*, e cioè il mondo, luogo della partecipazione del bene⁴¹.

Più che inseguire Dio in sé, Bonaventura e la scuola francescana, cercano come questa o quella modalità storica sia in grado di nominar-

lo e di manifestarlo, nella fedeltà alla Storia. Dunque Bonaventura non è interessato a *quid sit Deus*, ma al *quomodo sit*, ritenuto sommamente conoscibile, perché riempie di sé il tempo, non più un mero processo cronologico ma eco della sua voce creativa. Il mondo riflette, per colui che non ha l'occhio concupiscente, appannato dalla logica potestativa, l'opera di Dio, uno e trino. Se questo mondo è opera del Dio uno e trino e non dell'essere neutro del mondo greco – frutto di una ragione impersonale e razionale che caratterizza il pensiero occidentale – esso porta le tracce della bontà originaria, fonte dell'essere. Dunque è trinitario lo scenario entro cui prende forma la norma valutativa del pensare e dell'operare.

Se il centro del pensiero filosofico non è l'essere bensì il sapere, il *Doctor seraphicus*, rilevando che Dio non è, ma si dona, espressione suprema della logica della gratuità, fa emergere quella dimensione espansiva che evita l'idolatria del sapere o ragione potestativa e spinge a condividere la vita e dunque a cercare la propria felicità nella felicità dell'altro, perché altrimenti è solo una maschera dissimulata, del proprio egoismo. È un cambio di registro qualitativo, che legge e orienta oblativamente la persona e le sue relazioni.

Accettando e, allo stesso tempo, sviluppando la tradizionale definizione di Boezio che, dato il primato della nozione di *ousia* o *substantia*, rischiava di fare di Dio una supercosa, Bonaventura, sulla scia di Agostino⁴² scrive: «la persona, inoltre, si definisce per la sostanza o per la relazione; se si definisce in base alla relazione, allora persona e relazione saranno concetti identici»⁴³. Al primo posto non vi è l'essere come *ousia* o sostanza, bensì l'essere come relazione e questa, va ribadito, non intesa in senso aristotelico, perché non è un accidente. Padre, Figlio e Spirito non vanno intesi secondo la sostanza, nel senso di ciò che è – il Padre, infatti, dona tutto se stesso al Figlio, ed entrambi si donano nello Spirito – né secondo l'accidente, perché in campo non sono qualità (accidentali), ma persone – questo mutuo donarsi è la sostanza di ogni singola persona. Di questo processo dinamico, essenzialmente relazionale, l'uomo, fatto a immagine e somiglianza del Dio trino, è soggetto e protagonista. La relazione dunque non è – come pensavano i greci – un accidente e dunque inferiore alla sostanza, la relazione è essenziale perché sostanziata di amore creativo. È un'acquisizione di grande rilievo. Si intravede la dialogicità della ragione, non chiusa, ma aperta all'altro da sé, trasportata dalla logica oblativa, da porre in principio, autentico cominciamento⁴⁴. Siamo fuori della logica dominatoria, come anche della logica rivendicativa e conflittuale, siamo nell'orizzonte della dia-

logicità esistenziale, la quale apre la possibilità che la Storia inauguri un capitolo nuovo, non più autoreferenziale o antropocentrico, ma di stampo trinitario, sostanziato dalla logica oblativa, l'unica in grado di sciogliere i vincoli mortificanti generati dallo sguardo concupiscentiale, potestativo.

Nel 1273, poco prima della sua morte, Bonaventura con le *Collationes in Haexaëmeron*, intervenendo in merito al razionalismo aristotelico-avverroista, problematizza la definizione di persona data da Boezio. La persona non più o, almeno, non primariamente «sostanza individua di natura razionale» bensì sostanza di natura relazionale e dunque propriamente esodale. Quello della relazionalità è un richiamo fondamentale, e cioè che

questo fatto di essere relazionato non è qualcosa di casuale, ma un costitutivo formale e configuratore che fa sì che la persona con la sua singolarità, incomunicabilità e suprema dignità, viva essenzialmente aperta o intenzionata all'altra persona⁴⁵.

Esplicitando il suo pensiero Bonaventura afferma: «La persona umana è per l'altro, fatto per stringere relazioni»⁴⁶.

Ratzinger, nell'opera citata precedentemente, sull'orma di Agostino e Bonaventura in merito a Boezio e a quanti si richiamano alla sua definizione della persona, scrive:

Boezio, restando sul piano dello spirito greco, ha definito la persona come *naturae rationalis individua substantia*, come la sostanza individuale di una natura razionale. Come si vede, il concetto di persona si trova completamente sul piano della sostanza e non è in grado di spiegare nulla né riferito alla Trinità, né usato nella cristologia; è un'espressione che resta a livello dello spirito greco, il quale ragiona in termini di sostanza. [Con tale prospettiva relazionale – aggiunge Ratzinger –] la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile – continua Ratzinger – il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi “pensiero oggettivante”, e viene alla ribalta un nuovo piano dell'essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'essere stato eseguito⁴⁷.

Tornando al discorso di Bonaventura, egli sostiene che tutta la creazione è manifestazione di Dio e rappresenta la comunicabilità agapica dell'essere trinitario⁴⁸. E questa comunicazione fa sì che nell'universo sia impressa

l'immagine della Trinità⁴⁹, poiché la creatura stessa è fatta a immagine della Trinità (*Breviloquio*, II, 11). Dunque se l'uomo è stato creato a immagine di Dio «la Trinità si manifesta apertamente in noi»⁵⁰ e in virtù di tale immagine trinitaria della sua essenza, segnata dalla bontà, l'uomo appartiene a due feudi diversi ma mai disgiunti, e cioè quello individuale e quello sociale, a somiglianza dell'essere divino che è comunità trinitaria. L'uomo è sia per sé che per gli altri, come le persone divine sono per se stesse e allo stesso tempo sono l'una per l'altra.

Secondo il paradigma trinitario, che supera la dimensione sostanziale, anche noi, quindi dobbiamo essere insieme solitari e solidali. Non può esistere solidarietà vera e vincolante ove si dimentichi, si neghi o si sbiadisca la singolarità della persona, come dimostra l'immagine trinitaria, modello e paradigma di ogni comunità. «Quest'immagine – dice Bonaventura nell'opera già citata – racchiude l'unità dell'essenza e la diversità delle persone. [...] Di qui la somiglianza umana esprime a sua volta l'unità e la pluralità»⁵¹. In altre parole, l'immagine trinitaria fonda in noi ciò che è particolare e ciò che è comune, la nostra unicità e la nostra solidarietà. Il che significa che ogni persona è un essere che dice io e tu, e dev'essere ontologicamente aperta alla dimensione trinitaria. La persona, allo stesso tempo che è per sé, è “per gli altri” ai quali è riferita e intimamente legata⁵². L'esistere per sé e per gli altri – soli e solidali – sono esigenze ed espressioni ontologiche della persona. L'indipendenza personale è quella libertà consapevole e responsabile che conferisce alla persona di potersi incontrare con sé stessa, libera da tutti gli altri, e di rendersi solidale con gli altri senza perdere nulla della propria identità e peculiarità individuali perché mossa dalla logica esodale che caratterizza la Trinità⁵³. Essere liberi e autonomi è condizione previa e costitutiva dell'essere solidali.

Per il pensatore francescano il tema della libertà è essenziale poiché considerato come alta espressione della Trinità divina⁵⁴. La libertà non è pura possibilità di scelta, bensì *potestas serbandi rectitudinem*. È la tendenza della volontà al bene sommo che costituisce il fondamento della libertà, intesa come dominio dello stesso proprio atto, oltre che degli oggetti tra i quali la scelta si compie.

Senza dilungarmi troppo su questo argomento, è importante rispetto al nostro tema, sottolineare ciò che dice Bonaventura. È eccellente colui che domina la sua azione, e cioè agisce perché vuole e agisce come vuole, ascoltando e rispettando. Il libero arbitrio corrisponde così al Padre, per il fatto che il suo atto è il più potente ed è il primo in origine, dato che muove senza essere mosso, muove da sé senza costrizione. Questo

richiamo al Padre conferma che la libertà è l'autorità che impera, muove la ragione ed esprime la potenza della volontà, sempre oltre ciò che accade⁵⁵. L'assimilazione al Padre conferma che il libero arbitrio è alle sorgenti dell'agire, comunque si svolga, mentre al Figlio corrisponde la ragione e allo Spirito la volontà⁵⁶, la cui comune energia o potere scaturisce da quella fonte⁵⁷.

Questi pensieri bonaventuriani ci indicano che siamo all'indole dinamica della relazione, una relazione paradigmatica di cui l'uomo, creato a immagine di Dio, non può prescindere, una relazione da ritessere e vivere entro quell'onda oblativa e creativa che ne afferma la gratuità. Siamo al di qua del discorso sostanzialistico, siamo nel cuore della trama processuale aperta di sant'Agostino e continuata da Bonaventura, con al centro la libertà creativa, da proteggere, promuovere e alimentare. Il che significa che l'uomo non è burattino di nessuno, bensì un essere libero, agapico e responsabile, capace di accogliere e rifiutare, di affermare e di negare. Detto altrimenti, è un essere relazionale, reciprocante, aperto e bisognoso dell'incontro. Da questa prospettiva si attiva una dialettica, secondo cui il tu si dà grazie all'io e l'io grazie al tu, nel qual caso la relazione non è qualcosa di accidentale, ma è il volto dell'essere, la sua sostanza, sicché, possiamo affermare, non si ha identità senza alterità, senza differenza. Il che significa porre in principio la relazione, o detto altrimenti, l'essere come frutto dell'amore. Porre in principio la relazione è porre in principio la gratuità, porre in principio l'amore che non è se non relazione, senza fusione né confusione. L'amore non toglie la differenza piuttosto la mantiene, l'accoglie e promuove. Altrimenti detto, l'amore celebra e si compiace dell'alterità, unisce ma senza omologare e identificare.

Da questa prospettiva la persona, dice Bonaventura, è per l'altro e pertanto è soggetto relazionale. Si può dire che essa ondeggia nel duplice movimento di proiezione verso se stessa, per potersi integrare e colmare, e di proiezione verso gli altri, con i quali partecipa a un medesimo progetto comunitario e integrato. Il discorso di Bonaventura apre un nuovo capitolo, cambia registro: dalla sostanza alla relazione. La relazione è lo spazio dell'essere. Il che significa che la fedeltà al proprio essere si risolve nella fedeltà alla logica di quell'essere su cui è esemplato, e cioè la Trinità, il cui tratto qualificante è l'oblatività, l'offrirsi senza misura.

La categoria relazione, applicata per via analogica alla persona umana⁵⁸, permette di cogliere in essa una profondità e dinamicità che fanno dell'uomo un «essere orientato, aperto a, volto verso altre realtà distinte da se stesso e che lo delincono e lo condizionano in costante simbiosi»⁵⁹.

L'individuo nel mondo greco e cristiano

La filosofia greca, privilegiando le categorie di essenza, sostanza e natura cioè privilegiando l'intelligibilità dei principi universali, tralasciava tutto ciò che fa riferimento alla singolarità dell'esperienza personale. L'essere dell'ontologia greca è muto, incapace di veicolare un'autentica novità, tutto è incluso e confuso con ciò che è là, perché è un *logos* parlato. L'idea di un essere che prenda l'iniziativa o che si manifesti è estranea, così come è estranea una storia dell'essere intesa come interruzione di qualcosa che maturi nella libertà di un soggetto o nella contingenza della Storia.

Secondo il filosofo francese E. Mounier

l'uomo antico è assorbito dalla città e dalla famiglia, sottoposto ad un destino cieco, senza nome, superiore agli stessi dèi. L'istituto della schiavitù non offende gli spiriti più alti di quei tempi. I filosofi non prendono in considerazione se non il pensiero impersonale, il cui ordine immobile regola la natura come le idee: la comparsa del singolare è come un'incrinatura nella natura e nella coscienza... Il cristianesimo in mezzo a queste incertezze porta d'improvviso una nozione decisiva della persona. Non sempre si comprende oggi lo scandalo che essa costituì per il pensiero e per la sensibilità greca⁶⁰.

Sia che si sbilanci dalla parte dell'uno o che sia catturata dal molteplice, nella logica greca

non si dà compiutamente ragione dell'irripetibile valore di quel frammento, che è il soggetto umano. L'uomo resta un caso dell'universale, una manifestazione dell'Identico, che ripete ciclicamente se stesso, una copia o una partecipazione dell'Idea immutabile ed eterna, oppure, in direzione opposta, una scheggia peribile, come tutte le altre schegge del vasto cosmo, un oggetto fra gli oggetti della natura⁶¹.

Dunque, primato della *Physis* o del "Tutto" dato che la *physis* per i greci non è una parte del tutto, ma il Tutto entro cui ogni cosa è al suo posto perché c'è posto per ogni cosa. Rispetto a ciò ha scritto Severino:

Ogni cosa, per quanto diversa dalle altre, ha in comune con ogni altra il suo essere un'abitatrice del Tutto... Le cose che nascono non provengono da una dimensione che si trovi al di là del Tutto, non solo nel senso che si trovano in esso, ma nel senso, più forte, che l'origine da cui vengono e il termine ultimo a cui, andandosene, pervengono, stanno essi stessi nel Tutto⁶²

che è da sempre e per sempre e dunque nulla si genera di sostanzialmente nuovo. Ciò che nasce e scompare non è la cosa ma è il modo con cui la cosa si presenta. In questo orizzonte l'individuo appare sulla scena per il tempo nel quale è utile alla sopravvivenza della specie, dopodiché risulta annullato nel Tutto. Alla domanda "perché si viene al mondo", il greco risponde che è per dare continuità alla specie, anzi è opera della specie e si è consegnati al destino per espiare con la morte il debito della vita. Dunque, circolarità o eterna ripetizione; l'individuo sparisce dalla scena del mondo. Scrive Platone:

Anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto con il cosmo e un orientamento a esso, anche se non sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il Tutto e per la felice condizione dell'universa armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma tu piuttosto vieni generato per la vita cosmica (*Leggi*, libro x, 903 c.).

A questa tesi di Platone fa eco la sentenza del satiro Sileno, seguace di Dioniso, sentenza citata da Nietzsche (*La nascita della tragedia*). Sileno sposta l'orizzonte dall'individuo alla natura dicendo:

Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto.

La natura guarda gli individui come sua creazione che sacrifica in funzione del Tutto. L'individuo è un velo illusorio, un fumiattolo consumato dall'oceano della vita che divora continuamente le sue forme.

Il perimetro è la natura o *physis*, titolare di tutto ciò che accade. Tutto si risolve nel neutro gioco di forze della *physis* che si impongono sovrane, senza ma e senza se e dunque innocenti e insieme indifferenti alle sorti dell'uomo. La morte? In questo orizzonte non si muore poiché ci si ammala ma ci si ammala poiché bisogna morire e bisogna morire perché l'eternità spetta alla specie, non all'individuo, funzione della specie. L'inquietudine non appartiene ai greci perché la circolarità del tempo come il determinismo universali, imperano su tutto. In questo orizzonte che compito ha l'uomo? Non è altro che intendere la logica del reale e di adeguare la sua condotta.

Istruirsi non per continuare lo stato delle cose (ché non ci è concesso e non sarebbe certo meglio) ma perché, conservando quello che ci circonda

la sua condizione e la sua natura, noi possiamo adattare il nostro spirito agli avvenimenti (Epitteto, *Diatriba*, I, 12, 17).

In conseguenza, il futuro si configura immancabilmente come la costante ed eterna ripetizione del passato, mai come novità assoluta.

Ebbene, l'eterno ritorno, il pensiero circolare dei greci, fondato sul principio di identità, non ha molto in comune con la defatalizzazione dell'essere e della Storia, propria della rivelazione biblica. Per la rivelazione il venire al mondo non è una colpa né qualcosa di dovuto, ma un dono da donare a propria volta, con un epilogo di gloria. Il cristianesimo considera l'uomo come valore assoluto, non come mera manifestazione effimera della natura universale;

la persona, ossia l'entità unica e irreiterabile, diviene subito l'elemento supremo e definitivo. In una simile visione del mondo, la persona non è ormai più un mero individuo, un esemplare fatto in serie nato dalla suddivisione dell'idea proiettata sulla materia, bensì precisamente, una persona⁶³.

Individualità irripetibile, l'uomo è una creatura fatta a "immagine e somiglianza" di Dio, frutto della sua fantasia creatrice, voluta e amata da Dio per se stessa, non mera copia sbiadita di un universale atemporale⁶⁴, condannata a sparire nel nulla o ritornare quasi infinitamente nell'ingranaggio della fantasmagorica ruota punitiva della reincarnazione. Se per il mondo antico l'uomo è sotto il segno della necessità, per il cristianesimo è sotto il segno della libertà, è non perché dovuto, perché necessario, ma poiché voluto dalla libertà creativa di segno oblativo. In breve, due logiche diverse, radicalmente altre, per cogliere il valore dell'uomo.

Giovanni Duns Scoto⁶⁵

È opportuno, in questo paragrafo sulla importanza dell'individuo, accennare, brevissimamente, al francescano Duns Scoto. Egli può essere una voce importante nella nuova evangelizzazione⁶⁶. Scoto è uno dei pensatori francescani più rappresentativi nel campo della difesa della libertà del singolo. Scrive il filosofo francescano Iammarrone:

Per i filosofi greci, la "specie" aveva la superiorità sull'individuo, poiché la scienza che è il vero sapere, avente come oggetto l'universale, è superiore all'individuo di cui non c'è scienza o sapere universale. Naturalmente per Scoto, la situazione è totalmente rovesciata; la specie è un concetto uni-

versale che rappresenta la totalità degli individui che possono partecipare della perfezione del suo contenuto essenziale, ma non esprime affatto la ricchezza di detto contenuto. L'individuo, invece, è una realtà "corposa", consistente in se stessa, che possiede una partecipazione reale della ricchezza della specie e in quanto tale rende possibile la realizzazione e la manifestazione della specie stessa. Scoto dà la massima importanza a questo problema, perché a lui importa salvaguardare principalmente il problema del valore della persona umana, la quale tra gli enti finiti dell'universo visibile, esprime il massimo valore nel campo metafisico ed etico⁶⁷.

Pur senza addentrarci nella densa problematica della difesa dell'individuo, non è sbagliato dire che Scoto, nel panorama medioevale pare il primo filosofo che in forma tematica tenta di sottrarre l'individuo alla logica universalizzante delle categorie, mettendo in luce quell'*entitas* positiva o *ultima realitas entis* che ne perfeziona le componenti singolarizzandole, al punto che ogni creatura è unica⁶⁸. Con questa tesi Scoto prende le distanze dal pensiero di Tommaso d'Aquino, il quale nella *Summa contra gentiles* scrisse che «la bontà della specie supera la bontà dell'individuo, come ciò che è formale supera ciò che è materiale» (II, 45). Si può dire – ma il tema richiede una più ampia trattazione – che Tommaso accentua il tutto e non considera sufficientemente la parte, invece in Scoto la difesa dell'irriducibilità del singolare in quanto tale è senza equivoci: «Ogni entità individuale è radicalmente diversa da qualsiasi altra»⁶⁹. Si tratta della *haecceitas* o differenza *individualis*. Su questo concetto diremo più avanti.

Scoto mette al centro il singolare e non la specie, che è invece la linea dell'Aquinate. Dunque singolarità del singolare.

Gli individui – scrive Scoto – sono voluti da Dio in quanto vuole qualcun altro distinto da sé, non come fine ma come orientato al fine; sicché per comunicare la sua beatitudine e la sua bontà, Dio produce più individui all'interno della stessa specie; e tra gli enti principali, Dio ha voluto innanzitutto l'individuo⁷⁰.

Alla ricerca di ciò che rende l'individuo persona, Scoto è attento alla definizione di Boezio e alla definizione di Riccardo di S. Vittore. La prima: *rationalis naturae individua substantia*, tiene un netto accento essenzialistico; la seconda: *intellectualis naturae incomunicabilis existentia* (*De Trin.* IV, 22) propende più per l'aspetto esistenzialistico. La prima considera la persona come l'ultima concreta realtà individuale; la seconda invece sposta l'attenzione verso la concezione esistenzialistica, perché concentra il concetto di persona nella sua stessa esistenza. Boezio mette l'accento nell'essere

in sé della persona: *substantia individua*; Riccardo invece nell'essere in sé ma dipendente da Dio: *existentia incomunicabilis*. Questa definizione è più ampia e universale rispetto alla definizione di Boezio, si estende anche alla sfera teologica, mentre la definizione di Boezio si riduce alla sfera antropologica.

Scoto si accosta alla definizione di Riccardo perché la definizione di Boezio (sostanza individuale di natura razionale) implicherebbe che l'anima è persona; il che è falso – afferma Scoto⁷¹. È vero che la persona richiede la natura razionale, ma esige pure l'incomunicabilità, o meglio, l'*ultima solitudo*, che consiste nella negazione della dipendenza sia attuale che attitudinale nei riguardi della persona di un'altra natura⁷². Il concetto di persona non si costituisce negativamente come potrebbe apparire dalla nota dell'incomunicabilità, ma positivamente, perché nessuna negazione ha valore se non poggia su qualcosa di positivo dal quale viene negato. Dunque il concetto di persona, oltre che individuale e singolare, è anche incomunicabile. Il che significa che la persona è contemporaneamente essere-in-sé e essere-in relazione. Detto altrimenti: la persona è un essere esistente che esiste con esistenza incomunicabile e aperta ad altre esistenze incomunicabili.

Ritornando al tema della *haecceitas*, la natura individuale viene singolarizzata per essa, intesa come ultima entità positiva che si aggiunge all'essenza specifica per costituire in concreto l'individuo singolare. Dunque l'*haecceitas* fa sì che un "individuo" sia se stesso e non un altro. Tenendo presente l'albero di Porfirio, l'*haecceitas* esprime la massima perfezione dell'essere, perché costituisce l'individuo in quanto individuo, cioè proprio quell'essere e non un altro. L'individuo è singolarizzato per l'*haecceitas* ed è ciò che lo rende esclusivo e irripetibile, è solo ed esclusivamente se stesso. La persona è costituita da quell'ultima *perfectio formae* o *entitas* positiva o *haecceitas*, che la rende, appunto irripetibile. Per questo motivo alcuni studiosi considerano l'*haecceitas* come il «cuore del reale»⁷³. L'*haecceitas* è l'ultimo costitutivo, logico-strutturale, della sostanza incomunicabile individuale e singolare. Descritta attraverso la duplice indipendenza, attuale e attitudinale, la persona è un *imperium in imperio*, è *cum alio* ma *non in alio*, non riconducibile o assimilabile ad alcunché.

La tesi della singolarità e dell'*haecceitas* mette alle corde la tesi dell'indirizzo aristotelico-averroista, secondo cui l'individuo non solo non aggiunge nulla alla specie, ma la diminuisce, contraendo l'orizzonte. L'orientamento aristotelico averroista concepiva l'esistenza nel tempo come spogliamento progressivo della propria individualità, fino all'estinzione di sé nell'assoluto. Scoto invece rifiuta questa tesi relativa al primato della specie sull'individuo – tesi che ha un peso considerabile nel pensiero di

san Tommaso. Scoto, attraverso l'esaltazione della singolarità del singolare e dunque dell'irrepetibilità dell'individuo, inaugura l'eccellenza del singolare. La tesi dell'*haecceitas*, intesa come perfezione che singolarizza tutte le dimensioni delle creature, allude allo spessore ontologico che le rende irrepetibili. Per comprendere la rilevante portata della tesi di Scoto, non si dimentichi che l'indirizzo aristotelico-averroista sosteneva l'unicità del *Nous*⁷⁴ o intelletto pensante, e cioè un unico intelletto per tutti, partecipato a tutti, pubblico, fino al momento della morte. A questa tesi Scoto oppone l'irrepetibilità dell'individuo, ultima solitudine, responsabile delle sue scelte, protagonista delle sue decisioni, consapevole dell'uso della sua libertà e dunque responsabile della sua storia. Al centro non più l'esemplare, il "tipico", come nella filosofia aristotelico-tomista, ma il singolare, l'unico, l'ineffabile. Dunque primato della volontà, cifra della libertà, la quale come la libertà di Dio, non è costretta da nulla e da nessuno, titolare indiscussa delle sue azioni. È la libertà il tratto che ci imparenta con Dio, segno della sua trascendenza. Non è esagerato dire che la volontà qualifica la persona fino al punto di essere il *principium individuationis* dell'uomo, perché ne rivela la nobiltà e ne ribadisce l'incancellabile responsabilità. Scoto mette l'accento sulla *ratio individui* e va ben oltre la *natura communis*, grazie all'*entitas positiva* che, pur facendo tutt'uno con la natura comune, la singolarizza in modo irrepetibile. L'individuo è *unicum*, dono venuto in mezzo a noi per far più festosa l'esistenza, e perciò, si sottrae ai nostri poteri di appropriazione.

Rilevante contributo della scuola francescana al discorso sulla persona, poiché la tesi dell'*haecceitas*, facendo dell'altro un individuo *unicum* e dunque allergico alle categoria con cui l'io tenta di catturare il reale, arricchisce e umanizza la convivenza, rispettando la pluralità e contribuendo ad apprezzare la differenza.

È importante accennare a un possibile equivoco o malinteso. Definendo la persona come *ultima solitudo*, Scoto non fa di essa una monade leibniziana, e cioè senza porte né finestre, perché il pensatore francescano mette al centro anche l'aspetto positivo, che consiste in un dinamismo di trascendenza, in una relazione vincolante, in quanto «l'essenza e la relazione costituiscono la persona»⁷⁵.

Questa brevissima presentazione di alcune tesi di Scoto ci permette di concludere che l'uomo non vive in un solipsismo metafisico, ma egli è apertura e relazione, essere indigente e vincolante, è *viator*, è come tale mai pienamente soddisfatto, e cioè mai pienamente sazio, per cui la persona si presenta come tensione, come desiderio di incontro con l'alterità. In breve, come esodo.

Non sembra esagerato dire che Scoto si muove, *ante litteram*, sul binario della filosofia dialogica, filosofia che, nel Novecento, come “nuovo pensiero”⁷⁶ il cogito solipsista e con la fenomenologia di Husserl pensa la coscienza non come scatola chiusa che in un secondo momento si apre, ma come intenzionalità, come presenza a, come dinamismo di partecipazione.

L’agape trinitario forza plasmatrice

Essere creato da Dio come il suo “tu”, cioè come struttura responsoriale, dialogica, comunicativa, l’uomo è in possesso di un’intimità «per cui può comunicarsi realmente con Dio e rinnovarsi, nonostante il quotidiano disfacimento del suo corpo e della sua psiche» poiché «in qualche modo trascende il mondo creato e gli è costitutivamente superiore»⁷⁷. In quest’ottica, il teologo Ciola scrive:

Dalla Trinità, dove le divine persone sono relazioni d’amore che si autotrascendono, discende una concezione dove la persona umana è esaltata nella sua dimensione individuale-comunitaria. Si viene così a costituire una vera e propria *antropologia della relazionalità* plasmata da una concezione agapico-comunionale dell’essere della Trinità. L’affermare tre persone in Dio nell’unità di una sola natura (se vogliamo soffermarci per il momento alla formulazione latina) sembra aver consentito l’evolversi della nozione di *persona in quanto relazione*. Davvero può essere sostenuto – ribadisce Ciola – che alla base dell’idea di comunione interpersonale e comunità degli uomini vi è la Trinità divina come suprema e ineguagliabile comunione d’amore⁷⁸.

Più avanti insiste Ciola:

L’antropologia della relazionalità si viene a costituire come conseguenza dell’essere di Dio-Trinità. Trova la sua ragion d’essere dalla forza plasmatrice dell’agape trinitario che è l’esaltazione della gratuità nella reciprocità, dell’accoglienza dell’altro e del dono di sé che è capace di rispetto e accettazione⁷⁹.

Tutto ciò vuol dire anche che «l’unità non è il dato unico e definitivo, ma che anche la molteplicità ha pieno e imperituro diritto all’esistenza»⁸⁰. La pluralità, detto altrimenti, è divina; è originaria; la differenza non è da disprezzare o cancellare bensì da accogliere e promuovere. Su siffatta novità veramente sconvolgente o scandalosa, diceva Mounier:

Mentre la molteplicità nel campo dello spirito appariva (per i greci) un male inammissibile, esso (il cristianesimo) ne fa una verità assoluta affermando la creazione ex-nihilo ed il destino eterno delle persone... E, lungi dall'essere un'imperfezione, questa molteplicità, che scaturisce da una pienezza traboccante, porta con sé tale pienezza attraverso lo scambio senza limiti dell'amore⁸¹.

La donazione, dunque, è il sigillo primario posto dal Dio Trinità sull'uomo. La dimensione del dono, anteriore a ogni altro principio, non mortifica bensì piuttosto amplia la razionalità, dilata la razionalità e l'io.

La logica del dono e non della chiusura o dell'arroccamento è la legge dell'essere. L'esodo da sé verso la differenza e non l'immobilità della sostanza è la chiave del pensare e agire. La relazione è lo spazio dell'essere. Se

il primato dell'uno sui molti, del pubblico sul privato, del collettivo sull'individuale pare costituiscano il nucleo qualificante dell'avventura filosofica greca, l'esperienza cristiana invece si muove nella direzione del primato dell'individuo sulla specie, del singolare sull'universale, nel quadro della concezione delle creature come irripetibili e originali capolavori di Dio⁸².

La pluralità è un dono da rispettare e non una punizione o una patologia da disciplinare, da omologare dissolvendola nell'Uno impersonale; non è una caduta o degenerazione dell'Uno. Tutto ciò si può compendiare «rilevando che l'orientamento greco salvaguarda la specie e considera funzionali gli individui, mentre l'orientamento cristiano salvaguarda l'individuo e ritiene funzionale la specie»⁸³; mentre nel mondo greco il cosmo è eterno e l'individuo perituro, nella logica cristiana, l'individuo è eterno e la figura del cosmo passa. La forza plasmatrice non è la legge della *physis*, ma il dono senza misura né discriminazione, la bontà, forma originaria dell'essere. Dunque il primato non spetta alla *physis* indisciplinabile, spazio dell'uomo e del dio, come nella visione greca, ma alla gratuità o dimensione agapica, forza coagulante dei diversi, prolungamento dell'onda divina. Primato della donazione o della bontà, non senza o contro la verità, ma come il suo cuore segreto. La ragione non viene squalificata ma ridimensionata. Sotto accusa non è la ragione, non il suo uso, ma l'abuso, attività che, se lasciata a se stessa, finisce per creare idoli dai piedi di argilla, come testimoniano gli olocausti e i genocidi del Novecento, di cui portiamo ancora pesantemente le conseguenze.

Con la logica esodale verso l'“essere insieme”

Il Dio uno e trino della tradizione cristiana è il luogo della suprema donazione, paradigma della nostra chiave teorico-comportamentale poiché è il luogo in cui l'altro è persona e fine, non nemico o ostacolo da scavalcare, anche se resta altro, inalienabile, custodito dal mistero del dono, anima del Dio rivelato da Gesù. *Relatio* come custodia della distinzione nell'unità e dell'unità nella distinzione. Dono di sé, movimento esodale, sguardo oblativo che custodisce l'altro in quanto altro.

Da un uomo fatto a “immagine e somiglianza” di un Dio persona, essenzialmente relazionale,

deriva una verità d'importanza decisiva per l'uomo... Egli, infatti, non è né un essere in-sé (sostanza) autarchico, né un essere-per-sé (soggetto) individuale, bensì essere da Dio e in vista di Dio, da altri uomini ed in riferimento ad essi: egli vive in modo umano soltanto nelle relazioni di Io-Tu-Noi. L'amore si rivela così come il senso del suo essere⁸⁴.

Essenzialmente relazionale è l'essere dell'uomo e non come pensava Leibniz una monade solipsista, perché relazionale è l'essere di Dio, *trinus in unitate, unus in trinitate*. Certo, è importante ricordare che tra le persone in Dio, in quanto relazioni sussistenti e la persona umana come relazionalità vi è una differenza fondamentale.

Gli esseri umani sono se stessi nell'equilibrio tra la loro autonomia e la capacità relazionale di aprirsi all'altro. Possiamo riconoscere l'alterità dell'altro, non produrla. Siamo divisi tra il nostro dato personale, singolare e irripetibile, e il dato naturale. Solo in Dio non vi è discrepanza tra natura e persona: in Lui la persona “è” la relazione con le altre, in noi non è così... Per noi l'alterità relazionale è *tensione verso*, per Dio è la sua relazione essenziale⁸⁵.

È il caso di ricordare pure che, dal punto di vista biblico-teologico l'uomo, in quanto creatura, è posto nel suo essere da Dio stesso, perciò si può dire che l'uomo – così scrive il teologo spagnolo Ruiz de la Peña – non è un essere che «prima esiste in-sé e poi, in seconda istanza si relaziona con Dio; l'inizio stesso dell'essere dell'uomo non si dà che come rapporto a Dio»⁸⁶. Un po' più avanti lo stesso autore, commentando i racconti della creazione afferma che essi

non si propongono rispondere alla domanda ontologica (la domanda che versa sull'essenza dell'uomo) con una definizione... invece che un discorso

sul *quid* dell'essere in sé, ciò che il testo ci offre è una riflessione sul suo essere-per⁸⁷.

Movimento esodale, incontro con la totalità del reale, in una dinamica mai definitivamente compiuta perché sempre in via. L'uomo biblico è costitutivamente relazionale e prima di autocomprendersi come io, comprende il suo essere come polarizzato, riferito, relazionato con Dio. Si dovrebbe dire che l'uomo coglie se stesso come io in quanto è interlocutore di Dio e, cessando questo dialogo sprofonderebbe nel nulla perché l'uomo è anzitutto un chiamato. Vive dunque nel dialogo, dal e per esso in un incessante esodo verso l'A/altro.

Essenzialmente relazionale, l'uomo, come il biblico Abramo, è simbolo di un nuovo modo di risiedere, non sedentario né possessivo, ma "sradicato". Esemplato dall'amore agapico della Trinità è chiamato a camminare non con il pugno chiuso che soltanto per accaparrare si apre, bensì con la mano aperta che tutto dona o sa condividere. Si tratta, detto altrimenti, di un orizzonte nel quale l'intenzionarsi dell'essere non muove da una sorgente noetica o intellettualistica, e dunque prevedibile e teorizzabile, ma dalla volontà-amore, che carica il fondo dell'essere di una nuova dinamica.

Non è superfluo sottolineare che non si tratta di contrapporre una comprensione sostanzialistica della persona a una comprensione relazionale della persona. I due aspetti non possono essere contrapposti come momenti antagonisti, ma devono, piuttosto, essere letti insieme. L'uomo esiste sostanzialmente in sé e per sé, come un tutto completo, cioè come persona. Egli è anche relazione, essere per gli altri. Non si tratta di una lotta tra personalismo ipostatico e personalismo relazionale; non si deve opporre un'antropologia della natura a un'antropologia della libertà. Altro è affermare che la natura umana non è tutta data, altro affermare – come Sartre – che nulla è dato e che la mia natura me la creo tutta io progettandola. In altre parole, non c'è opposizione tra sostanza e Storia. L'esistenza non precede l'essenza ma, questo dato non vuole dire che il divenire, l'esistere, l'impegno della libertà nel suo farsi, sia indifferente. Secondo Mounier,

la nostra mentalità oggi resiste all'idea di una natura umana permanente, perché va viepiù prendendo coscienza delle possibilità ancora inesplorate della nostra condizione... ma altro è rifiutare la tirannia delle definizioni formali, altro è negare all'uomo, come a volte fa l'esistenzialismo, qualsiasi essenza o struttura. Se ogni uomo è soltanto ciò che egli stesso si fa, non c'è più umanità, né storia, né comunità⁸⁸.

Perciò dobbiamo affermare tanto il momento sostanzialistico quanto il momento relazionale. La relazione non è meramente accidentale, bensì costitutiva. «In verità – scrive Guardini – la persona non è solo *dynamis*, ma anche essere; non solo atto, ma anche forma»⁸⁹. Non c'è pertanto una concezione statica, ma pure dinamica della persona. Il che significa che «più la relazione è qualificata, più l'uomo diventa tale».

Il teologo Ladaria, nel suo prezioso testo di antropologia teologica, osserva che se è vero che l'uomo non è pura relazione sussistente,

il nostro essere nella relazione con gli altri, che è espressione della nostra relazione fondamentale con Dio, non può considerarsi come un'aggiunta esteriore al nostro auto possesso e alla distinzione con tutto ciò che ci circonda; è in qualche modo un dato così primario come queste ultime⁹⁰.

Considerando la persona come costitutivamente relazionale si vuole indicare che «essa non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri»⁹¹. In breve, affermare la relazione non vuol dire dissolvere la persona nell'area gravitazionale dell'altro, ma significa, piuttosto, mettere in evidenza che non c'è prima un rapporto con se stesso e poi, in secondo momento, deciso dalla libertà, con gli altri, poiché nella misura in cui l'uomo entra in rapporto con gli altri, entra in rapporto con se stesso. Percependo un tu nell'orizzonte della mia esistenza, mi percepisco come io. Il tu non è un'appendice di cui mi posso disinteressare perché è parte costitutiva del mio io. Ancora Mounier: «il tu, e quindi il noi, viene prima dell'io o, per lo meno, l'accompagna»⁹².

Conclusione

«L'uomo è stato creato nella parola, ed è conservato nell'essere perché Dio non cessa di rivolgergli la parola. L'uomo passa dal nulla all'esserci come "uditore della parola"»⁹³, perché non è stato creato, come le cose, attraverso un ordine, ma mediante una chiamata e, perciò, soltanto nella comunità dialogica cioè nello spazio aperto dal linguaggio offertogli da Dio l'uomo è tale. Ciò significa che l'uomo è strutturato dallo schema appello/risposta e non dallo schema soggetto/oggetto (chiave cartesiana). La soggettività dell'uomo biblico non viene compresa come cogito sovrano ma è ascolto, o meglio, «l'accettazione dell'ordine prima del suo ascolto» (E. Lévinas). La Bibbia ci racconta la storia di questo dialogo, essa non è preoccupata per definire ontologicamente l'uomo. Il teologo tedesco J. Moltmann in riferimento all'antropologia biblica sottolineava: «l'uomo, propriamente, non ha

nessuna sostanza in sé, ma, piuttosto, è una storia»⁹⁴. In breve, l'uomo, dal punto di vista biblico-teologico coglie se stesso come dono e come costitutivamente relazionale, invitato a realizzare la sua relazionalità nella dinamica della comunitarietà⁹⁵.

L'antropologia egonomica e solipsista, come l'antropologia collettivista, mortificano la persona. Se l'antropologia di stampo individualistico non vede che una parte dell'uomo e l'antropologia di stampo collettivista vede l'uomo solo come parte, si deve sottolineare che tanto una come l'altra sbiadiscono la libertà, la relazione, la comunitarietà, la prossimità... Devono essere riconsiderate alla luce dell'ontologia dell'essere come dono, a sua volta ispirata al Dio trinitario, (*Deus relatio*) supremo benefattore, fonte e alimento della logica oblativa, che non mortifica il soggetto, ma lo esalta, poiché lo vuole come protagonista, oltre che come esecutore. La dimensione agapica, forza centrifuga, non cancella l'eros, forza centripeta, ma l'orienta in modo tale che non rimanga lasciato a se stesso e in questa solitudine diventi forza eros-iva, attento o centrato nelle sue esigenze e soddisfazioni e cieco e sordo a tutte le voci che non interessano i suoi progetti.

La lezione conclusiva è: come il Dio biblico-cristiano si esprime dandosi entro il mistero trinitario e nel tempo, creando e redimendo, senza essere tenuto a farlo, così l'uomo, per non tradire l'indole del proprio essere ricevuto in dono – e non perché meritevole – è chiamato a vivere donandolo a sua volta. Le relazioni tra le persone divine, dinamica relazionale che ci abita perché immagini di Dio, ci spronano a vivere la dimensione agapica sull'esempio divino: Dio non dà qualcosa all'Altro, ma se stesso. Dunque dare non solo ciò che abbiamo e facciamo ma noi stessi. La relazionalità intesa e vissuta come dono è alla base del nostro pensare e agire, senza ma e senza se. È la forza plasmatrice, di stampo divino, della nostra chiave teorica-comportamentale, del nostro atteggiamento, del nostro camminare non più sotto il segno dell'autarchia o dell'autosufficienza potestativa ma all'insegna della gratuità, della logica del dono, oltre ogni struttura e confine.

L'uomo, per dirla con Guardini, non è una realtà chiusa, bloccata o cementata in sé. Egli consiste e esiste come esodo incessante verso ciò che gli viene incontro. Infatti dice il Guardini, «la persona – sempre e solo – sussiste ordinata all'altra persona nella forma del dialogo. Essa è determinata dall'essenza a divenire Io di un Tu. Non esiste per principio la persona che per principio sia solitaria»⁹⁶.

L'uomo non è un'isola. Dunque l'autarchia intesa come autosufficienza, significa la morte della persona. Dall'ottica della relazionalità si conferma essenziale la dialogicità della ragione, non chiusa, ma aperta all'altro da sé, trasportata dalla logica oblativa.

Il Dio uno e trino della fede cristiana, luogo teologico, offre alla dimensione antropologica la possibilità reale di inventare nuovi itinerari di pensieri, alimentati appunto della logica esodale, oblativa, che caratterizza la libertà donativa di Dio. Il cristiano, con l'umanesimo teocentrico, mentre si impegna, come gli atei e i miscredenti nella costruzione di un mondo più umano, testimonia, a differenza di questi, i rischi dell'umanesimo immanentista di appiattimento e di massificazione, lungo l'asse di un'orizzontalità conclusivamente naturalistica. Attento a tutte le ideologie che vogliono chiudere il cerchio, il cristiano denuncia l'angustia delle concezioni temporalistiche, indicando quella trama sapienziale di valori che nasce dalla partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria.

Dunque, apertura, accoglienza ed esodo verso l'altro, e non come espressione del desiderio di conoscere per amare, ma come espressione della saggezza che nasce dall'amore, poiché non è la conoscenza il fondamento dell'amore, ma l'amore il fondamento della conoscenza. E se la conoscenza si arena, l'amore non si ferma, il rapporto non si spacca, la relazione resiste alle tensioni e non si spezza. La relazione, sostanziata dalla dimensione oblativa, non è un incidente di percorso, non è un capitolo della vita, ma è l'onda carsica dell'esistenza, declinabile in tanti modi lungo i sentieri che percorriamo, nelle molte espressioni del vivere quotidiano. È una versione dell'in-sé dell'io che, per non tradire la sua propria essenza, non può che vivere nella legge del dono.

¹ Cfr. M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. L. Vinci sull'ed. riveduta del 1947, Einaudi, Torino 1974.

² J.P. SARTRE, *A porte chiuse*, Bompiani, Milano 1948. In quest'opera – commedia o dramma – il tormento esistenziale non nasce più dal rapporto tra l'uomo e Dio, ma nel chiuso ambito delle relazioni umane, dal groviglio delle nostre passioni e delle altrui che si circoscrivono reciprocamente e reciprocamente si ostacolano. Siamo in un mondo chiuso, una porta chiusa, l'altro, oggetto da possedere, dominare. L'inferno, per Sartre, è la nostra vita nella sua disperata umanità.

³ Cfr. Z. BAUTMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁴ Il potere sconfinato raggiunto della razionalità scientifico-tecnologica, la manipolazione di ambiti che prima si ritenevano in mano alla divinità o alla provvidenza, dà l'illusione o come dice Eschilo «la cieca speranza» di poter vivere con ed esclusivamente di questa ragione strumentale, sganciati dalla trascendenza. La «grande colpa» di Prometeo, come dice Galimberti, non consiste tanto nell'aver rubato il fuoco agli dei, ma nell'aver ipotizzato l'autosufficienza di queste tecniche per la conduzione della vita umana. Cfr. U. GALIMBERTI, *Psyche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 51-84.

⁵ T. TODOROV, *Lo spirito dell'illuminismo*, trad. it. E. Lana, Garzanti, Milano 2007, p. 83.

⁶ Cfr. M. BUBER, *Leclisse di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

⁷ Sul tema del nichilismo la bibliografia è sconfinata. Nietzsche e Heidegger sono le voci più autorevoli su questo inquietante ospite. Cfr. F.W. NIETZSCHE, aforisma 125: *Uomo folle*, in ID., *La gaia scienza*, Newton Compton, Roma 2018, 134; ID., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2008; M. HEIDEGGER, *Metafisica e nichilismo*, il Melangolo, Genova 2006; ID., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2006. Ottimo anche il testo di F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

⁸ La lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 91 precisa: «Questo termine, utilizzato non di rado in contesti tra loro molto distanti, designa l'emergere di un insieme di fattori nuovi, che quanto a estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli». È ancora utile per capire alcune carat-

teristiche che segnano il passaggio dalla modernità all'epoca della postmodernità, il testo di R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954. Con rispetto al rapporto nichilismo e ermeneutica cfr. G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano 1985. Per il rapporto della postmodernità col cristianesimo cfr. J.M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. Il desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988.

⁹ Cfr. Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2004.

¹⁰ Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990.

¹¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant, Hegel, Dilthey*, El Arquero, Madrid 1972, p. 24.

¹² Cartesio arriva alla certezza della sua esistenza prescindendo da tutto e da tutti, incluso da Dio e dal proprio corpo.

¹³ R. DESCARTES, *Discorso del metodo*, RCS, Milano 2010, p. 69.

¹⁴ Scrive Pascal nei frammenti 194-195, secondo l'ordine dato da J. Chevalier ai suoi pensieri: «Non posso perdonare a Cartesio: egli avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi di fargli dare un colpo, per mettere il mondo in movimento; dopo di che non sa più che farsene». Per Pascal, Cartesio è «inutile e incerto», si veda B. PASCAL, *L'uomo senza Dio*, in ID., *Pensieri*, Bompiani, Milano 2003, p. 119.

¹⁵ I. KANT, *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 2007, p. 52.

¹⁶ Cfr. ID., *La religione entro i limiti della pura ragione*, Laterza, Roma-Bari 2007. Per Kant la religione deve essere universale e non può fondarsi sulla rivelazione storica; la fede fondata sulla sola ragione sarà l'unica vera. È il tema della ragione come arbitro supremo e senza appello, voce che non può essere contraddetta da nulla e da nessuno. Padre, Figlio e Spirito Santo non sono che attributi di un dio che in sé è una monade. Non sono tre persone ma una persona triplice. Cfr. A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, in A. PAVAN, A. MILANO, *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, p. 20.

¹⁷ R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 34.

¹⁸ H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di Jerome Kohn, trad. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 58.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Labbandono*, Il melangolo, Genova 1983, p. 36.

²⁰ Cf. M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. A. Giolitti, Einaudi, Torino 1971. Nello stesso testo, Weber dice che l'uomo circondato dai mezzi, «un uomo incivilito, il quale partecipa all'arricchimento della civiltà in idee, conoscenze, problemi, può divenire "stanco della vita" ma non sazio... la morte è per lui un accadimento assurdo. Ed essendo la morte priva di senso, lo è anche la vita civile come tale, in quanto appunto con la sua assurda "progressività" fa della morte un assurdo».

²¹ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, Parma, Guanda, Parma 1976, p. 136. Secondo Heidegger siamo nell'età della tecnica, del primato del pensiero calcolante e non abbiamo una vera alternativa a tale pensiero. Egli ha riflettuto a lungo sul primato della tecnica, sul cuore della tecnica, sulle radici della tecnica concludendo che la tecnica appartiene al cuore della metafisica, così come è stata elaborata dai greci. La metafisica è il tentativo di arrivare al fondamento e da questa prospettiva controllare l'ente. Si tratta del completo assoggettamento, conoscitivo e operativo, dell'ente da parte dell'uomo. L'uomo è stato pensato come soggetto-padrone, come ragione potestativa. Cfr. M. HEIDEGGER, *La fine della metafisica e il compito del pensiero*, in ID., *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 163-181.

²² PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1992, III, 9, 9.

²³ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

²⁴ Il filosofo ebreo Jonas definisce l'idea di creazione come «il tema fondamentale e più manifestamente ebraico imposto alla filosofia occidentale dalla fede cristiana... la dottrina biblica – della creazione – contrappose la contingenza alla necessità, il particolare all'universale, la volontà all'intelletto. Essa assicurò al contingente un posto nella filosofia, opponendosi alla tendenza originaria di quest'ultima», H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. G. Bettini, il Mulino, Bologna 1991, pp. 72 e 74. Più cauto, invece, G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 45.

²⁵²⁴ Cfr. P. NEPI, *Persona, personalità, personalismo*, in AA.VV., *Lessico della persona umana*, Stu-

dium, Roma 1986, pp. 177-182. Per la storia del concetto di persona in teologia cfr. A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984. Per la storia del concetto di persona in filosofia cfr. E. BERTI, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in AA.VV., *Persona e personalismi. Aspetti filosofici e teologici*, Lanza-Gregoriana, Padova 1992, pp. 48 e ss. Cfr. A. PAVAN, A. MILANO, *Persona e personalismi*, cit.

²⁶²⁵ W. PANNENBERG, *La teologia e la nuova domanda sulla soggettività*, in AA.VV., *Persona e personalismi*, cit., pp. 340 e ss. Cfr. N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Boria, Roma 2002, pp. 171-178.

²⁷²⁶ Ivi, p. 163. Cfr. A. MILANO, *Persona in teologia*, cit., pp. 21-27. La relazione persona-socialità ha ritrovato il suo fondamento antropologico nell'ontologia trinitaria come è mostrato nel saggio di I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 435-450.

²⁸²⁷ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 18.

²⁹²⁸ B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 71.

³⁰²⁹ Cfr. T. D'AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 30, a. 1.

³¹³⁰ N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, p. 170. Cfr. SAN TOMMASO, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3.

³²³¹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 138-141.

³³³⁰ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1985², p. 214.

³⁴³¹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 107-108.

³⁵³² M. PARODI, *Agostino e l'ontologia debole*, in AA.VV., *La storia dell'ontologia*, Albo Versorio, Milano 2005, p. 60.

³⁶³³ B. FORTE, *op. cit.*, p. 71.

³⁷³⁴ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 16.

³⁸³⁵ Le opere citate – opere teologiche e opuscoli teologici – sono state pubblicate nei 9 volumi dell'*Opera Omnia* di Quarrachi. Le opere teologiche: Commenti ai quattro libri delle sentenze di Pietro Lombardo. Gli opuscoli teologici: Ri-conduzione delle arti alla teologia; la conoscenza di Cristo: Il mistero della Trinità: Itinerario della mente in Dio; Breviloquio; La perfezione evangelica; Collazioni sull'Hexaëmeron; Questioni Quodlibetali.

³⁹³⁶ R. PENTANGELO, *Dal primato della verità al primato della bontà*, in «Miscellanea Francescana», 98, 1998, pp. 12-13.

⁴⁰³⁷ Essere è il nome privilegiato di Dio, nome proprio di Dio come risulta dalla rivelazione fatta a Mosè, là dove alla domanda di Mosè circa il suo nome, Dio rispose: Io sono colui che sono: Dunque è il nome dell'unità di Dio, quale è dato cogliere nell'Antico Testamento. Il bene è nome proprio della Trinità. Più che alle disquisizioni filosofiche, Bonaventura si rifà a Cristo che ha detto: «Nessuno è buono all'infuori di Dio». Cfr. SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, Messaggero, Padova 1985, v, p. 2.

⁴¹³⁸ Cfr. O. TODISCO, voce "Bonum", in E. CAROLI (a cura di), *Dizionario francescano. Filosofia, teologia, spiritualità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2008, pp. 221-225.

⁴² Nelle pagine del *De Trinitate* si legge: «Ecco perché sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione, relazione che non è un accidente, perché non è mutevole», SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, v, 5.6. Il che significa che il concetto di sostanza è fuori misura, perché il Padre e il Figlio non sono definibili ognuno in rapporto a se stesso, nel qual caso avrebbe senso e peso la categoria di sostanza; essi sono definiti l'uno in relazione all'altro, non però nel senso categoriale aristotelico, perché tale relazione non è di segno accidentale.

⁴³⁴⁰ S. BONAVENTURA, *De Trinitate*, q. 2, a. 2, n. 9.

⁴⁴ Si rifletta sul "cominciamento" come ruolo decisivo. PLATONE, *Repubblica* II, p. 37, dove Socrate dice: «Non sai tu che in tutte le cose il grande problema è il cominciamento?».

⁴⁵ III Sent., d. 5, a. 2, q. 2, ad Ium.

⁴⁶ I Sent., d. 9, a. u. q. 2 sol.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 140-141.

⁴⁸ Cfr. L. MATHIEU, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1994.

⁴⁹ In proposito Del Zotto afferma che l'universo è, per Bonaventura, «comunicazione di un bene, che scaturisce e si diffonde dal Bene sommo e ineffabile della vita trinitaria... Questo dinamismo comunicativo ed espressivo dell'amore e della bontà trinitaria si estende alla creazione, che è in rapporto di esemplarità, di riconoscenza, di finalità, di adorazione. La gioia dell'esistenza si diffonde e riflette incessantemente

l'immagine della Trinità come in uno specchio, riconducendo ogni cosa alla sorgente della luce», C. DEL ZOTTO, *La teologia dell'immagine in san Bonaventura*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1977, p. 146.

⁵⁰ II Sent., d. 16, dub. 1.

⁵¹ *Ivi*, d. 2. Dub. 5. Cfr. pure I Sent., d. 25, a. 1, arg. 6.

⁵² I Sent., d. 9, a. un., q. 2, sol. 3.

⁵³ Per uno studio approfondito sulla concezione della Trinità in Bonaventura, cfr., L. IAMMARONE, *La Trinidad en san Buenaventura*, in AA.VV., *Manual de Teologia francescana*, BAC, Madrid 2003, pp. 75-119; ID., *La struttura della vita trinitaria come amore in san Bonaventura*, «Miscellanea Francescana», 89, 1989, pp. 315-334; Cfr. E. PRENGA, *La teologia trinitaria del Doctor seraphicus*, in ID., *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 209-257.

⁵⁴ Cfr. a sostegno II Sent. d. 25, p. 1, q. 2.

⁵⁵ II Sent., d. 25, p.1, q. 2 resp.; IV Sent., d. 14, p.1, a.2, q.1 resp.

⁵⁶ *Ivi*, d. 25, p. 1, q.2, arg. 1.2.3.

⁵⁷ *Ivi*, d. 25, p.1, q. 5.

⁵⁸ È bene ricordare che la relazione «persona-dono-comunione sono predicabili analogamente di Dio e degli esseri umani, ma per la legge dell'analogia, in una differenza sovra-essenziale dove la luce dell'amore trinitario infinitamente eccedente quella relazionalità che costituisce le persone umane», N. CIOLA, *op. cit.*, p. 204.

⁵⁹ A. MERINO, *Umanesimo francescano. Francescanesimo e mondo attuale*, Cittadella Editrice, Assisi 1983, p. 91.

⁶⁰ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., pp. 14-15. I testimoni si possono moltiplicare. Bastano le parole del teologo brasiliano L. Boff: «La riflessione teologica sulla realtà della persona costituisce uno dei più grandi avvenimenti culturali di Occidenti. Proprio all'interno del discorso di fede sulla Santissima Trinità e sul mistero dell'incarnazione si elaborò questa categoria (persona), oggi certamente la più importante della cultura planetaria», L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, p. II).

⁶¹ B. FORTE, *op. cit.*, p. 69.

⁶² E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 31-31. Domandandosi per il tratto qualificante dell'Uno in cui tutte le cose sono raccolte e da cui tutte provengono Severi-

no risponde: «Il modo in cui i primi pensatori parlano della *physis* induce a ritere che per essi non sole le cose non si generano dal niente e non ritornano nel niente, ma il divenire stesso delle cose – il processo del loro generarsi e corrompersi – è messo in movimento non dal niente, ma da una forza – il “divino” – che appunto “governa” tutte le cose... così come l’acqua del mare non è solo ciò da cui provengono e in cui ritornano le onde, ma è anche il vento, ossia ha in sé anche la forza del vento che forma le onde», *ibidem*.

⁶³ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 119.

⁶⁴ Cfr. H. HEIMSOETH, *I grandi temi della metafisica occidentale*, Mursia, Milano 1973, pp. 195-217. È il caso di sottolineare che “per la Scuola francescana il mondo non è frutto dell’imitazione di idee, ma della bontà creativa divina, nell’assunto che il bene sia l’anima segreta del vero e che la volontà trascenda l’intelletto”, o. TODISCO, *Lo Spirito di Assisi per un’Europa in dialogo con i popoli. Critica francescana della voluptas dominandi*, in «Miscellanea Francescana», 102, 2002, p. 567.

⁶⁵ L’*Opera Omnia* di Scoto non è ancora pubblicata per intero. I titoli che ci interessano pubblicati da «Civitas», Typis Pol. Vat., 1950-1993. Dall’*Ordinatio*, opera della maturità, sono tratte le nostre citazioni.

⁶⁶ Cfr. G. LAURIOLA, *Giovanni Duns Scoto e la nuova evangelizzazione*, AGA, Alberobello 2004. Per una visione d’insieme dell’uomo e di Dio nella visione di Scoto si legga B. BONASEA, *L’uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991.

⁶⁷ L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto. Metafisica e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, in «Miscellanea Francescana», 1999, p. 223. Cfr. o. TODISCO, *Duns Scoto, filosofo della libertà*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996.

⁶⁸ Ord. II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, n. 188.

⁶⁹ Ord. III, d. 3, q. 6, n. 18.

⁷⁰ Ord. II, d. 3, p. 1, q. 7, n. 251.

⁷¹ Ord. III, d. 1, q. u., n. 15.

⁷² Ord. III, d. 1, q. 1, n. 17.

⁷³ C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l’individuel au moyen age*, Presses universitaires de France, Paris 1964, p. 150.

⁷⁴ Si dovrebbe fare una precisazione: la tesi averroista è coerente. Scrive Gilson: «Ignorando l’immortalità, essi affermano l’unità dell’in-

telletto, e nel loro sistema l’individuazione può avvenire per mezzo della materia, perché l’individuo come tale è per loro destituito di valore. Le anime umane, come gli umani, non sono in vista di sé stesse, le une e gli altri esistono solo in vista della specie; è perché l’uomo in sé non può realizzarsi tutto d’un colpo e in una sola essenza che gli individui, imitazioni parziali dell’Uomo, si danno il cambio nell’esistenza per impedirgli di sparire», É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 264-265.

⁷⁵ Quodl., q. 3, n. 4.

⁷⁶ Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di Gianfranco Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985; M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. A.M. Pastore, San Paolo, Milano 1993.

⁷⁷ P. LAIN ENTRALGO, *Teoria y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 23.

⁷⁸ N. CIOLA, *op. cit.*, p. 200.

⁷⁹ *Ivi*, p. 201.

⁸⁰ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 119.

⁸¹ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 16.

⁸² O. TODISCO, *Averroè nel dibattito medioevale. Verità o bontà*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 34.

⁸³ *Ivi*, p. 35.

⁸⁴ W. KASPER, *op. cit.*, p. 387. Acutamente osserva Galantino facendo pure riferimento a Rosmini che con l’espressione “in sé” e “per sé” il pensiero filosofico presenta l’uomo classico come «soggetto: è visto cioè come realtà sostanziale “in sé” e “per sé”. Espressioni con le quali si intende che l’uomo trova in sé la sua ragione d’essere (inseità) ed è principio dei suoi alti (perseità). Altro termine al quale ricorre la filosofia classica per designare l’uomo è quello di “individuo”: l’uomo cioè è un essere unito inscindibilmente in sé e distinto da tutto ciò che non è se stesso. Il soggetto individuale, in quanto dotato di ragione e quindi capace di conoscere e di comunicare, è chiamato “persona”. È sintomatico che, in questo contesto, l’*encreteia*, venga ritenuta la virtù fondamentale, venga cioè ritenuta la virtù che esprime il massimo della realizzazione dell’essere umano. Sappiamo comunque che l’*encreteia* riduce l’uomo a un modello razionale, ponendolo al riparo dalla drammaticità della storia e da quella legata al concreto esercizio della libertà. Il fatto che questo modello antropologico porti con sé un’istanza realmente esistente nell’uomo,

quella della stabilità e della perfezione, non lo mette al riparo da tutto ciò che comporta l'averlo ridotto, come scrive Rosmini, "a un soggetto meramente intelligente [...] senza azione, senza eccitamento violento, senza movimenti di sorte, assorto in un'immobile contemplazione che lo tiene fuor di sé e dalla quale non può passare a trovar se stesso», N. GALANTINO, *Dire "uomo" oggi. Nuove vie dell'antropologia filosofica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 80.

⁸⁵ N. CIOLA, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁶ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropologia teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, p. 48.

⁸⁷ *Ivi*, p. 50.

⁸⁸ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 60.

⁸⁹ R. GUARDINI, *Mondo e persona*, cit., p. 166.

⁹⁰ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 159-160.

⁹¹ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 47.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ F. EBNER, *Parola e amore. Dal diario 1916/1917. Aforismi*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1983, p. 58.

⁹⁴ J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, Sigüeme, Salamanca 1987, p. 267.

⁹⁵ Cfr. J. DE FRAINE, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuo e del collettivo*, trad. it. G. Bernabei, Città Nuova, Roma 1968.

⁹⁶ R. GUARDINI, *Mondo e Persona*, cit., p. 12. Per un confronto illuminante tra la concezione "sostanzialistica" occidentale e la concezione "interrelazionale" propriamente orientale cfr. R. PANNIKAR, *Mito fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000.



Manifattura di Castelli d'Abruzzo, *Paesaggio lacustre con edificio e barche* - sec. XVIII - 1790 -1799 - maiolica dipinta a smalto - Ø cm 28 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas.