



ONTOLOGIA DELLA PERSONA

Dr. Joan Martínez Porcell
ORCID 0000-0002-8492-3034
Grup de recerca "Filosofia i cultura"
Facultat de Filosofia de Catalunya
Univ. Ramon Llull

DESCRIPCIÓN BREVE

San Tommaso d'Aquino pone gli atti della conoscenza e dell'amore personali nella considerazione della persona in quanto realtà fondata sull'essere. Ogni persona si percepisce come un essere rinchiuso in se stesso, immanente e incomunicabile, portatore del proprio essere, solo nelle sue decisioni; un essere che assume la propria esistenza come un'eccezione originale al nulla. D'altro canto, la nostra intelligenza ci esige il possesso dell'essere, di qualsiasi essere, il nostro essere intimo, quello esterno a noi, perfino quello di Dio. La nostra volontà ci rende padroni del nostro agire e ci offre un mondo enorme di possibilità nelle quali il nostro essere si dà agli altri. Ancora una volta, tuttavia, più la persona si apre ed esce da se stessa più diviene maggiore la coscienza della sua incomunicabilità. La persona va considerata metafisicamente come un ente individuale, concreto, completo e composto

ABSTRACT

Thomas Aquinas bases the acts of cognition and love on the metaphysics of being. Any person is a concrete being, a compound, complete and incommunicable being of rational nature. It is precisely the notion of person as subsistens distinctum which allows him to apply the same definition of person to both human and divine persons. This notion of subsistens distinctum, which originates in Ricardo de San Victor, becomes even clearer when applied to the humane nature of Christ or to Trinitary ontology

L'ontologia della persona come subsistens distinctum secondo san Tommaso d'Aquino. Angelicum. Vol 87. Pg 383-403. Roma (2010) ISSN 1123-5772



L'ontologia della persona come *subsistens distinctum* secondo san Tommaso d'Aquino

Dott. Joan B. Martinez Porcell

1. Metafisica della persona in San Tommaso.

San Tommaso d'Aquino pone gli atti della conoscenza e dell'amore personali nella considerazione della persona in quanto realtà fondata sull'essere. Ogni persona si percepisce come un essere rinchiuso in se stesso, immanente e incomunicabile, portatore del proprio essere, solo nelle sue decisioni; un essere che assume la propria esistenza come un'eccezione originale al nulla. D'altro canto, la nostra intelligenza ci esige il possesso dell'essere, di qualsiasi essere, il nostro essere intimo, quello esterno a noi, perfino quello di Dio. La nostra volontà ci rende padroni del nostro agire e ci offre un mondo enorme di possibilità nelle quali il nostro essere si dà agli altri. Ancora una volta, tuttavia, più la persona si apre ed esce da se stessa più diviene maggiore la coscienza della sua incomunicabilità. La persona va considerata metafisicamente come un ente individuale, concreto, completo e composto.

La persona possiede un nome proprio, giacché comprende fondamentalmente il sussistere in se stessa. Persona non è nome universale né astratto, ma si rivolge direttamente all'essere sussistente, cercato in se stesso. Nel quadro delle diverse opinioni rispetto all'elemento costitutivo formale della persona, san Tommaso afferma frequentemente che il suo essere va oltre la comprensione della sua natura specifica¹, cioè, che l'essere non può entrare nella definizione della nostra natura in un modo essenziale. Ciò implicherebbe negare la nostra condizione creata. Quando afferma che la definizione di una persona non equivale alla persona stessa, ci dirige verso la nozione del *subsistens distinctum incomunicabile*,² che è la definizione di persona secondo Riccardo da San Vittore, secondo la quale la persona è posta all'interno della metafisica dell'atto di essere.

La metafisica cristiana è sfociata nel livello sostanziale aristotelico, giacché la sostanza è unicamente potenza ricettiva della perfezione di essere. La tentazione costante della filosofia è stata eliminare l'esistenza attuale della stessa nozione dell'essere e trattarla come se fosse un sostantivo. Ma la perfezione dell'essere non è essenziale e supera l'ordine formale. L'essere non è una qualità né una perfezione in più e neppure la prima nell'ordine essenziale, ma è atto e l'atto di tutti gli atti.

Il mistero della solitudine e della presenza che scopriamo in ogni persona viene illuminato quando la metafisica riflette sull'atto di essere nell'ordine della sussistenza. Ogni persona è unica e concreta e presuppone l'unione e la composizione di molti elementi strutturali distinti, in un solo atto d'essere. Può sembrare che affermare la persona come *subsistens distinctum* implichi la negazione della comunicazione, ma, nonostante le apparenze, accade esattamente il contrario. Grazie all'eminente livello ontologico in cui la persona

¹ *S. Th.* I. q. 13, a. 9

² *De Pot.*, q. 9, a. 4

partecipa dell'essere, sono possibili la percezione della propria esistenza, la conoscenza e l'amore come comunicazione di vita personale. L'essere non solo comunica, ma rende possibile la comunicazione e la relazione interpersonale.

Per il fatto di aver posto la persona nell'orizzonte dell'essere, la filosofia cristiana ha potuto utilizzare le intuizioni teologiche riguardanti la conoscenza e l'essere di Dio e degli angeli, ed elaborare una metafisica dello spirito, che gli ha permesso di portare le operazioni e le facoltà intellettuali e volitive dell'uomo ben oltre rispetto a quanto aveva fatto il trattamento formalista greco. Questa metafisica dello spirito non solo ha dato un fondamento all'antropologia nell'ontologia, ma le ha fornito interessanti e feconde intuizioni rispetto all'origine della conoscenza e della libertà.

La persona, in quanto possiede l'essere, non è una realtà sussistente isolata, ma il principio di ogni comunicazione. Giacché essere e intendere sono atto e giacché l'atto è auto-comunicativo, possiamo dire che la sussistenza e l'incomunicabilità della persona sono il fondamento di ogni relazione interpersonale. Qui è nata una delle intuizioni che chiarivano l'intellezione umana, quella che fa riferimento all'intellezione in quanto dichiarazione dell'essere. Conseguenza del fatto che essere e comprendere sono atto, la filosofia cristiana tenderà a dare priorità noetica alla considerazione del comprendere in quanto atto e non tanto nella sua attività formativa. In parole povere, l'antropologia cristiana, nel trattamento del comprendere, si discosta definitivamente dall'essenzialismo e dal nominalismo.

E' vero che dipendiamo dal fatto intenzionale, per quanto concerne la specificazione dell'atto di conoscenza, ma non in quanto al suo esercizio, in altre parole, non in quanto all'esistenza dello stesso atto. Dipendiamo dall'astrazione e dai concetti per comprendere che un tavolo è precisamente un tavolo, ma non ne abbiamo bisogno per fare in modo che l'intendimento comprenda. L'intendimento intende per se stesso; se ha bisogno del concetto è per intendere il mondo non per intendere se stesso. Che l'intellezione sia precisamente una manifestazione o dichiarazione dell'essere, ci aiuta a superare la tendenza a pensare che la metafisica dell'essere racchiuda la persona in se stessa.

L'attività intellettuale è locutiva, cioè, forma ciò in cui si manifesta. L'intendimento comprende formando concetti, comprende mediante il formare, svolge un'attività intellettuale e un'attività formale; ma comprendere non è formare. Pensare non è un atto distinto aggiunto all'essere nell'atto dell'intendimento, ma appartiene allo stesso atto in quanto auto-presenza e possesso di se stesso. Nell'intellezione ci sono, nello stesso tempo, un'auto-presenza cosciente, costituita dalla sussistenza in se stessa della persona, e un'emanazione manifestativa o locutiva della parola mentale. Il passaggio dal primo atto (la sussistenza cosciente) al secondo (la parola mentale) non è il passaggio dalla potenza all'atto come se fosse un'inferenza o come se si trattasse di un atto operativo aggiunto alla sussistenza cosciente. Il verbo mentale non emana dall'intendimento come se passasse dalla capacità all'attualità, ma sorge da esso come l'atto sorge dall'atto o come la luminosità nasce dalla luce³. La parola è espressione emanativa e comunicativa mediante la quale l'atto sorge

³ C.G, IV, c. 14

dall'atto. «L'intelligenza proviene dalla memoria come l'atto dall'abitudine. Ed è in questo senso che avviene il confronto, non come tra una potenza e l'altra»⁴. L'intelligenza della persona nasce come memoria di se stessa nell'auto-possessione cosciente del suo essere.

L'affermazione del comprendere come emanazione dell'atto d'essere gettava nuova luce sull'origine dell'atto intellettuale e delle facoltà intellettuali, ma non fu questa l'unica intuizione che si evinceva dal trattamento della persona dalla metafisica dell'essere dello spirito. Anche l'unità sostanziale, la corporeità, la spiritualità delle altre facoltà umane, la memoria di se stessi, la coscienza e la libertà sono rimaste definitivamente radicate nell'essere.

2. Lo statuto individuale dell'ente

Di solito, si usa la parola «persona» come equivalente a quella di «uomo». Tale uso è corretto nel senso che la persona umana sia l'uomo stesso, ma con il termine «persona» si indica qualcosa di più che con «uomo». Sono state date tre versioni distinte dell'origine del termine «persona». Secondo alcuni, deriverebbe dal greco «prosopon» che significa faccia, volto, e farebbe riferimento alle maschere che usavano gli attori durante le rappresentazioni teatrali. Secondo altri, verrebbe dal verbo latino «personare», che significa risuonare e indicherebbe le maschere degli attori, giacché al declamarvi, la loro voce acquistava una maggior risonanza. Infine, l'origine di questa parola è stata cercata, di recente, nel termine etrusco «phersu», che significherebbe anch'esso le maschere teatrali.

Nonostante le etimologie, il fatto che ogni uomo è una persona non fu scoperto nell'antichità, per tanto non si propose la necessità di chiarire l'essenza della persona né il fondamento della sua dignità. Questa affermazione nasce con il cristianesimo, perché i principali misteri della fede, come si vedrà, il cristologico e il trinitario, si centrano su ciò che è la persona. Il tema della persona fu suscitato dalle verità rivelate.

«Persona» non è un concetto universale di natura, ma tende direttamente a ciò che sussiste, benché in un modo indeterminato. San Tommaso afferma che «solo la creatura intellettuale è cercata per se stessa»⁵. Gli individui, per quanto siano singoli, interessano per la loro natura. Al contrario, nella persona ciò che vale è l'ente sostanziale, che sussiste in natura razionale. Per il fatto che sono fini in se stesse e, per tanto, uniche e irripetibili, le persone sono degne di essere nominate con il loro nome. Nome che indica precisamente il loro carattere personale.

La lista dei termini che si possono impiegare per porre il singolo statuto di un essere è lunghissima: «particolare», «individuo», «singolare», «res naturae», «suppositum», «ipostasi», «persona».

⁴ S. Th, I, q. 79, a. 7, ad3

⁵ C. G, III, c.112

Ogni nome particolare indica un ente concreto e fa riferimento a una natura comune. «Quest'uomo», per esempio, è il nome di un ente concreto che possiede «umanità». Allora, tale designazione può essere eseguita in due maniere: una è facendo riferimento direttamente alla realtà, senza elaborazione logica posteriore. In questo modo otteniamo: «res naturae» (o realtà di natura, come si è tradotto), «ipostasi», e «persona», (nel caso delle sostanze di natura razionale). L'altra avviene in seconda imposizione, in pratica, mostrando una relazione determinata che possiede l'ente concreto, e in questo modo otteniamo: «suppositum», che è il particolare in quanto sussiste nella natura, «individuo», che è il in quanto indiviso in se stesso e «singolare», in quanto è distinto da altri. Di tutti questi nomi, solo «ipostasi», «suppositum» e «res naturae» sono applicabili all'ente completo e sussistente.

Nonostante la loro complessa apparenza, queste distinzioni logiche hanno la loro importanza. A poco a poco ci abitueremo a questa terminologia. Per ora ci basti vedere la causa di questa distinzione. E la causa è ovvia: se «individuo» significasse solo in seconda imposizione, allora non denoterebbe direttamente la cosa singola, l'ente concreto, ma esclusivamente l'intenzione di singolarità. Ma quando «individuo» significa un ente in prima intenzione, allora si riferisce direttamente alla cosa o realtà stessa, alla quale succede l'intenzione individua. «Persona» significa in quest'ultimo modo, in quanto si riferisce direttamente alla sostanza intellettuale individua, qualunque sia e in qualunque modo s'individua⁶.

Per tanto, «persona» è nome che non nega nulla, ma stabilisce una certa posizione nell'essere, neppure è un nome che riveli intenzioni, giacché «persona» non esprime solo la relazione di qualcosa di sussistente rispetto alla natura comune, come vediamo accadere con il termine «suppositum», ma esprime una realtà cui succede tale intenzione⁷.

Fondamentalmente, «individuo» significa l'essere sostanziale, distinto da qualsiasi altro, mentre l'essere degli accidenti dipende dalla sostanza. Anche se il particolare e l'universale sono dati in tutti i generi, il termine individuo si applica soprattutto alla sostanza. E riceve il nome di «ipostasi» o «sostanza prima». Le sostanze in grado di operare da sé, ricevono il nome di «persone»⁸.

L'individuale è ciò che non potrebbe essere proprio di vari. Negli esseri corruttibili, la natura ottiene la conservazione delle specie mediante la moltiplicazione degli individui, in questo senso, in ogni individuo lo specifico ha maggior categoria. Nelle forme semplici, l'essenza è sussistente, e ogni individuo forma una specie. Perciò San Tommaso afferma che «qualsiasi forma, per materiale e infima che sia, se diviene astratta secondo l'essere o secondo l'intendimento, non è altro che una in una specie. Se s'intende la bianchezza senza alcun soggetto sussistente, sarebbe impossibile pensare diverse bianchezze»⁹ Negli enti materiali, invece, la materia «signata quantitate» è il principio d'individuazione e il primo soggetto «substans». «Le forme che sono recettibili

⁶ *In I Sent*, d.23, q.1, a.3

⁷ *In I Sent*, d.25, q.1, a.3

⁸ *S. Th.*, I, q.29, a.1

⁹ *De Spir. Creat*, q.un, a.8

nella materia, sono individuate dalla materia, che non può essere nell'altro, giacché è il primo soggetto che substa: la forma, di se stessa, se nulla lo impedisce, può essere ricevuta da vari»¹⁰

Non bisognerebbe insistere troppo sul carattere di seconda imposizione della parola «suppositum», giacché appare spesso come sinonimo di «ipostasi». Comunque, negli enti composti di materia e forma è necessario che la natura differisca dal «suppositum». Questi termini sono utilizzati raramente come aggettivi. Nella maggior parte dei casi, «singolare» è l'individuo in quanto oggetto di conoscenza possibile; «particolare» è, soprattutto, un attributo, un modo d'essere dell'individuo, ed entrambi si oppongono a comune e universale.

In ogni sostanza particolare si possono considerare tre aspetti: la sua natura, il modo proprio di esistere dell'individuo in tale natura, e il principio che causa tale modo di esistere. La natura e il modo di esistere possono essere comuni; ma il principio che origina tale modo di esistere, che chiamiamo principio d'individuazione, non è comune, ma è proprio d'ogni individuo. Fino ad ora abbiamo visto come il nome che significa la natura e il suo modo di esistere, come «ipostasi» o «persona», sia definibile, ma il nome che nel suo significato comprende un determinato principio d'individuazione, come Pietro o Giovanni, non è definibile ma ineffabile¹¹.

Arriveremmo alla stessa conclusione se considerassimo il senso dell'ente come unità. Riguardo a ciò, bisogna distinguere due sensi nell'unità. In un senso, l'unità è un trascendentale convertibile nell'ente e, nell'altro, l'unità è il principio del numero¹². Il numero non è altro che la moltitudine misurata dall'unità che, in questo, designa una quantità continua presa come unità di misura e che può essere ripetuta seguendo un certo ordine. In tal modo, l'unità è un accidente dell'essere, poiché ciò che aggiunge all'essere non è l'indivisibilità, ma la misura.

Tuttavia, questo non è l'unico senso dell'unità: in quanto trascendentale convertibile nell'ente, non è una disposizione aggiunta all'essenza della cosa, come se fosse un accidente¹³, ma aggiunge all'essere l'indivisibilità. In questo modo, se vogliamo che qualsiasi distinzione operata dall'interno dell'ente non metta in pericolo la sua unità, dovremo porre gli elementi distinti in una relazione di potenza e atto. Solo così la struttura dell'ente concreto cesserà di sussistere, con l'unità, la perfezione stessa dell'essere.

3. Individuo incomunicabile

Tutto l'universo, del quale l'uomo fa parte, è composto da sostanze individuali diverse fra loro. L'essere di ogni cosa è proprio e, nello stesso tempo è distinto dall'essere di qualsiasi altra cosa. La perfezione di questo insieme è data, soprattutto, dalle cose che sussistono in sé, e che indichiamo di solito con i nomi

¹⁰ *S.Th.*, I, q.3, a.2, ad3

¹¹ *In I Sent.*, d.25, q.1, a.1, ad8

¹² *De Pot.*, q.9, a.7

¹³ *In X Metaph.*, lect 2.

concreti¹⁴.

Dunque, ciò che è sussistente è unico; se esistesse la bianchezza sussistente, ce ne sarebbe solo una. La molteplice esistenza di enti nella natura ci porta ad affermare in ogni ente concreto una struttura la cui analisi ci rivela l'essere stesso come il suo atto più profondo e intimo. L'esistenza concreta non è, quindi, la posizione pura di un essere, ma l'essere della natura che comporta elementi costitutivi. Il nome concreto è proprio di ciò che è strutturato e si trova unito sotto lo stesso atto di essere¹⁵.

Quindi, il termine concreto si applica a un ente sussistente e concluso, ma in composizione. Ogni ente concreto suppone l'aggregazione di molti elementi, in modo che, quando lo conosciamo, separiamo qualcosa che, in realtà, è unito. Questo punto è cruciale, giacché tale separazione la produce l'astrazione del nostro intendimento quando cerca di conoscere il concreto. Infatti, l'unico modo in cui possiamo conoscere è in astratto. San Tommaso distingue due operazioni dello spirito: l'astrazione, che costituisce l'intelligenza degli indivisibili, e la composizione e divisione che ci permette di giudicare il falso dal vero¹⁶.

Ciò che conosciamo, in primo luogo, con l'astrazione è l'essenza di una cosa. Dunque, l'essenza non è unicamente la forma, giacché l'ente è composto di materia e forma; così, quando attribuiamo l'essenza al singolo ente non vogliamo solo definire la forma come parte integrale del tutto, ma riferirci al tutto. Ciò che accade, allora, è che la materia che includiamo nell'essenza è una materia comune e indeterminata, conosciuta per astrazione e non precisa, diversa da quella che possiede la materia sensibile di tale corpo concreto.

Se, invece, vogliamo prendere l'essenza con precisione, non parleremo di «uomo», ma di «umanità», anche se in tal caso non conosciamo il singolo come un tutto, ma come una parte (la sua parte formale), e possiamo così affermare che «Pietro è uomo», ma non possiamo dire nello stesso modo che «Pietro è umanità». Da una parte, la condizione per cui l'essenza può essere attribuita all'ente concreto, senza designare solo una parte del soggetto, è che lo esprima in una maniera indefinita; così, l'universale esprime una realtà indeterminata, un essere in potenza, imperfetto e incompleto, giacché «l'essenza di Socrate non è Socrate»¹⁷

Dall'altra parte, tuttavia, poiché l'astrazione non è separazione, l'essenza non esclude quello che, d'altro canto, non è in grado di trattenere esplicitamente, così, se l'universale ha il proprio fondamento nel reale, è perché esprime la natura della forma, facendo astrazione dalla materia. L'astrazione separa un elemento del tutto, ma il reale è il singolo, giacché l'astratto non è in grado di sussistere.

In definitiva, l'universalità non è un modo d'essere reale, ma un effetto dell'astrazione intellettuale; in questo senso, conoscere per astrazione si oppone a conoscere per intuizione, giacché l'astrazione non termina, come lo fa

¹⁴ *In Lib. De Causis, lect. 22, a.5*

¹⁵ *De Ver, q.21, a.5*

¹⁶ *S. Th, I, q.85, a.1, ad1*

¹⁷ *In I Sent, d.23, q.1, a.1*

l'intuizione, nell'oggetto così come si presenta fisicamente ai nostri sensi, ma nello stato di solitudine che vive nella mente. Il modo di conoscere mediante astrazione è proprio dell'intendimento umano, a differenza da quello divino e da quello angelico. La nostra conoscenza termina nella natura in sé, nel suo contenuto formale e assoluto; conosce l'uomo e la sua umanità, ma non conosce Socrate.

L'incomunicabilità è propria dell'ente individuale e singolo, in modo tale che ciò per cui un ente è «hoc aliquid» non è assolutamente comunicabile; Socrate può essere comunicabile limitatamente a ciò che lo rende uomo, ma non per ciò che lo rende Socrate. In altri termini, ciò che costituisce l'essere individuo non può essere comune a vari. Per qualsiasi individuo, i principi individuanti sono solo suoi; questa carne e queste ossa sono solo mie, mi identificano come essere individuale e incomunicabile. Per questo, la ragione d'individuazione è la ragione d'incomunicabilità¹⁸.

Possiamo applicare a Dio il termine «individuo», non perché abbia in sé il principio d'individuazione, che è la materia, ma in rapporto alla sua incomunicabilità. E' vero che troviamo la ragione d'incomunicabilità tanto nell'individuo quanto nel «suppositum» e nella persona, ma non indistintamente: *in primis*, il termine si applica all'individuo sostanziale; l'ipostasi è qualcosa di completo, distinto e incomunicabile nella natura della sostanza.

Dunque, «persona» significa la sostanza individua di natura razionale; in quanto individua, è incomunicabile e distinta da altre, tanto in Dio quanto negli uomini e negli angeli e nel significato formale del termine può essere applicata tanto alla persona divina quanto a quella umana. Come lo stesso San Tommaso dice: «il nome di persona, considerato in senso comune, non significa altro che la sostanza di natura razionale. E poiché la sostanza individua di natura razionale contiene la sostanza individua (cioè, incomunicabile e distinta da altre, tanto in Dio, quanto negli uomini e negli angeli), conviene che persona divina significhi il sussistente separato nella natura divina, come persona umana significa il sussistente separato nella natura umana; e questo è il significato formale tanto della persona divina quanto della persona umana»¹⁹

Abbiamo già visto che il termine «individuo sostanziale» si applica a un ente in quanto «substa» una natura comune, o in quanto «substa» accidenti e proprietà; Nel primo caso si parla di «res naturae» o «suppositum» e, nel secondo, di «ipostasi», «persona», «singolare», o «individuo». La forma significata mediante il nome di «persona» non è una natura, perché allora sarebbe la stessa cosa dire «uomo» che «persona», e così non è, in quanto «persona» significa incomunicabilità, o individualità sussistente in tale natura.

Il concetto di «persona», benché la persona in sé sia incomunicabile, non significa una ragione speciale di distinzione, cioè, quella per cui Socrate è Socrate, ma una generale, quella che appartiene alla ragione comune di singolarità, come se si trattasse di un individuo indeterminato o indefinito; è ciò che accade quando si parla di «qualche» uomo, senza specificare di chi si tratta, così si fa riferimento a qualcuno in un modo comune, in quanto non si afferma una concreta ragione

¹⁸ *In I Sent*, d.25, q.1, a.1, ad6

¹⁹ *De Pot*, q.9, a.4

d'individuazione²⁰.

Ciò nonostante, questo individuo indeterminato non significa la natura (come la significa il genere o la specie, quando si pronuncia il termine «umanità»), ma significa la natura comune con un determinato modo di esistere, che spetta ai singoli, in quanto sono sussistenti e diversi da altri.

La persona è incomunicabile perché esclude una triplice comunicazione: in primo luogo, quella per cui l'universale comunica con il singolo o l'individuale. Così posso affermare che Giovanni è uomo, come lo è Pietro o Antonio, ma non posso affermare che Pietro e Antonio sono Giovanni, tra l'altro anche perché solo Giovanni è Giovanni; in secondo luogo, la persona esclude la comunicazione che possiedono le parti sostanziali rispetto al tutto sostanziale. Così posso dire che una mano è parte di un corpo, ma non posso dire che la persona sia parte di nessun'altra cosa; per questa ragione, benché la mano sia un individuo non è persona. In terzo luogo, la persona esclude la comunicazione mediante la quale una sostanza individuale completa è assunta da una persona superiore; questo è ciò che accade con la natura umana di Cristo. Dunque, appare chiaro che nessun universale è persona; che la persona è un tutto e non una parte, e che è qualcosa di completo con la dignità che le è propria.

Da quanto sostenuto fin qui, potrebbe sorgere un'apparente contraddizione. La perfezione dell'uomo si verifica nell'individuo o nella specie? Nella generazione di nuovi uomini, sembra che la specie sia l'intenzione principale della natura. Infatti, la specie cerca di perpetuarsi attraverso gli individui; ma l'«Autore della natura» vuole da ogni individuo spirituale una relazione speciale. In questo modo ogni essere intelligente desidera naturalmente essere per sempre; e lo desidera non solo per perpetuare la sua specie, ma anche il suo essere individuale.

La persona è, quindi, oggetto sufficiente dell'intenzione del Creatore; e in questo sta l'aspetto più proprio della sua dignità. La perfezione umana si realizza in ogni persona concreta; è questo essere singolo, nella sua singolarità, che bisogna ammirare attentamente. La persona umana rappresenta un caso a parte, distinto dagli esseri che sono unicamente individui multipli di una specie, che prendono il valore primo della specie a cui appartengono.

Ogni persona è «imago Dei»²¹ e partecipa della perfezione del Creatore, per molti aspetti: della sua infinitezza, nella misura in cui il suo spirito raggiunge una certa mancanza di limiti operativa, basata sulla sua non totale inserzione nella materia; e in questo senso, l'immaterialità è la radice della sua infinitezza. Partecipa anche della sua immutabilità, in virtù della quale la sua anima si trova sul confine tra l'eternità e il tempo. Infine, l'immagine di Dio riflette anche l'«Ipsum Esse» nella misura in cui la perfezione di ogni persona risiede, soprattutto, nell'indipendenza e nell'incomunicabilità del suo essere. Giacché l'essere è la perfezione di ogni creatura, la perfezione della persona consiste nel possedere l'essere come suo, una volta ricevuto dal Creatore.

²⁰ *In I Sent*, d.25, q.1, a.3, ad4

²¹ *S. Th*, I, q.93, a.1

Dunque, tanto la moltiplicazione degli individui, quanto la composizione interna di ogni ente, sono conseguenza della partecipazione dell'essere. L'essere può fare quindi riferimento tanto all'atto di essere, quanto all'atto della forma. Pertanto, da questo momento in poi, due sono gli estremi da evitare: concepire l'essenza come pura potenza, o concepire l'essere come atto aggiunto e accidentale. Tra essenza ed essere, non si forma un «tertium quid», ma l'effetto formale dell'essere è che l'essenza esista in conformità con la propria natura, in modo tale che l'atto di essere non conferisce formalità all'essenza, ma l'essere in senso pieno.

Come abbiamo visto, ogni nome che significhi qualcosa di singolo è incomunicabile. Dunque, il nostro intendimento riceve la natura di qualsiasi specie mediante astrazione dal singolo; per tanto, l'essere, in un suppositum, o in vari, è «*praeter intellectus naturae speciei*»²². Nell'ultimo termine, è la composizione di essenza a spiegare la composizione di natura e «suppositum», giacché, nelle creature, la determinazione della materia aggiunge l'ipostasi alla natura, che non sono veramente la stessa cosa²³.

San Tommaso avverte che è importante distinguere in che modo una cosa conviene alla sua natura: assolutamente e, in questo caso, sarà uguale in tutti i casi singoli di quella natura; o se si trova in un caso in un determinato modo e in un altro caso in altro modo. La distinzione ha una certa importanza, giacché permette di applicare a Dio la sussistenza incomunicabile, ma non il modo di esistere in maniera incomunicabile, e salvare così la distinzione delle persone²⁴.

4. La sostanza individua completa come «suppositum»

Gli atti propri di essenza, sussistenza e sostanza sono rispettivamente: essere, sussistere e «substare». Essere è qualcosa di comune, che non denota in sé uno specifico modo d'essere; Giovanni «è» uomo, «è» bianco e «è» filosofo. Sussistere, invece, denota un determinato modo d'essere, cioè, l'ente che è per se stesso e non per un altro, come il caso dell'accidente; in tal modo, il modo d'essere per il quale Giovanni è uomo non è la stessa cosa che il modo d'essere mediante il quale è bianco o filosofo. E «substare» è lo stesso che «stare sotto qualcosa», nel senso in cui qualcuno deve essere bianco o filosofo.

Dunque, essere è comune a tutti i generi, ma sussistere e substare sono due sensi complementari propri del predicamento della sostanza, in quanto la sostanza è l'ente completo che è per se stesso e in se stesso.

Tuttavia, come abbiamo visto sopra, l'essere dell'essenza può essere preso in astratto, cioè, in quanto parte formale del tutto, e così è come parliamo dell'«umanità»; oppure può essere preso in concreto, come un tutto, e in questo modo parliamo di «uomo». La cosa decisiva è che l'ente, come un tutto concreto, non è unicamente l'essenza, ma ha come costitutivi intrinseci l'essenza e

²² *S. Th*, I, q.13, a.9

²³ *In I Sent*, d.34, q.1, a.1

²⁴ *S. Th*, I, q.30, a.4, ad2

l'essere.

La sussistenza dipende dalla sostanza individua o *suppositum*, come un tutto che possiede la natura con il modo d'essere per se stesso. Alle sostanze prime spetta sussistere in quanto possiedono lo stesso atto d'essere. Per tale ragione, le sostanze seconde, come i generi e le specie, sussistono solo negli individui, ai quali appartiene l'essere. Anche se la determinazione d'essere avviene mediante la natura, nell'ordine dell'attualità e della perfezione, la sussistenza si dice prima dell'individuo e del «*suppositum*».

L'ente in quanto ente non si dice dell'essenza, ma dell'essere. L'ente è colui che possiede l'essere come un tutto, in modo tale che il proprio atto d'essere è distinto da quello di altri e incomunicabile, e poiché l'essere si dice di modi distinti, l'essere perfetto assolutamente indipendente, che denominiamo sussistere, è il *proprium* della sostanza individua completa, che esclude qualsiasi comunicabilità, e che è un tutto indipendente.

L'atto di sussistere è il modo d'essere che appartiene alla sostanza individua²⁵, e benché l'essere sia la cosa più predicabile e comunicabile, questo modo speciale d'essere, che è il sussistere, esiga la completa incomunicabilità. Sussistere è proprio dell'individuo sostanziale, ed è l'atto d'essere perfettissimo, che spetta solo agli individui del genere sostanziale.

Il principio radicale dell'essere sostanziale è la forma sostanziale; ma bisogna osservare che non è causa efficiente ma formale, e determina l'essere in questo o quel genere d'ente. Così, anche se la forma è atto, non si può identificare l'atto formale con l'atto di essere, giacché la forma si trova anche in potenza rispetto all'essere. L'essere non è della forma, ma del composto sostanziale o «*suppositum*».

L'essere sussistente si dà sempre in concreto, nel *suppositum* come un tutto. Fino ad ora abbiamo considerato l'individuo come il «*hoc aliquid*» che implica unità e indivisione in sé e distinzione rispetto ad altri, ma in questo senso non comprendeva la sussistenza perfetta; qui abbiamo preso invece l'individuo nel genere della sostanza, che comprende il sussistere e l'essere incomunicabile in virtù della forma sostanziale e per questo è *suppositum*. In quest'ultimo senso, «*individuo*» non aggiunge nulla di nuovo a «*suppositum*», giacché quest'ultimo non è altro che l'individuo sussistente²⁶.

Il fatto che l'essere non condivide la stessa *ratio* del *suppositum*, non significa che l'essere non appartiene al *suppositum* come un tutto, ma solo che non appartiene alla sua definizione, giacché l'essere non entra nella definizione di qualcosa di creato. Se proviamo a definire il *suppositum* o caso singolo, riusciamo solo a cogliere la natura comune o essenza, non lo stesso singolo sussistente, giacché la definizione del *suppositum* non è convertibile nel *suppositum* stesso. Tuttavia, da ciò non si può inferire che l'essere non appartiene al *suppositum*²⁷.

Quando cause che producono effetti diversi comunicano in un effetto,

²⁵ *De Pot*, q.9, a.1

²⁶ *De Pot*, q.9, a.1, ad3

²⁷ *In I Sent*, d.23, q.1, a.1

bisognerà dire che quell'effetto comune è prodotto da una causa superiore che lo produce in quanto suo effetto. Se il fuoco che accendo dà calore, e lo dà anche il cappotto che indosso, o il sole che brilla a mezzogiorno, non potrò affermare che tale fuoco sia l'unica causa propria del calore, giacché in tal caso l'unico calore sarebbe quello prodotto da questo fuoco. Deve esistere una causa comune in virtù della quale il fuoco, il cappotto e il sole sono in grado di generare calore; questa causa deve anche avere il calore come effetto proprio. Ogni effetto comune deve essere ridotto a una causa anteriore e prima, che possiede tale effetto come proprio. Dunque, tutte le cause, benché abbiano effetti propri e distintivi, coincidono nel comunicare l'essere. Se ci fosse, quindi, una causa in cui l'essere sia l'effetto proprio e se si tiene conto del fatto che ogni causa produce il proprio effetto per somiglianza con la sua natura, la sostanza di questa causa deve essere il suo stesso essere²⁸.

Una metafisica corretta della persona umana sarebbe assolutamente impossibile, senza una buona metafisica dell'essere. Tutto ciò che è partecipa dell'essere divino, che è la Causa di ogni ente, in modo tale che ogni ente partecipa dell'essere in una determinata misura finita e limitata.

Invece, il Primo principio dell'essere ha l'essere nel modo più nobile possibile; quello per il quale tutto se stesso è il suo essere²⁹. L'articolazione tra essere semplice ed enti composti darà la chiave per comprendere tutta la metafisica di San Tommaso; inoltre, il trattamento della semplicità dell'essere divino sarà cruciale affinché possiamo interpretare in che modo Dio è persona.

Nessun ente composto è il proprio essere, giacché lo deve ai principi che lo compongono; invece, il Primo Principio dell'essere non ha il suo condizionato né dipendente da un altro. Giacché Dio è l'Essere per essenza, non può essere predicato in un genere, neppure in quello della sostanza, poiché, se così fosse, il suo essere sarebbe determinato rispetto a quel genere. L'uomo, invece, che possiede una natura diversa dal proprio essere, e che sta in un determinato genere, ha composizione di materia e forma, atto e potenza, natura e suppositum, essenza ed essere.

Dio, che è il proprio essere, non è determinato rispetto a un genere, perché nulla è in un genere secondo il suo essere, ma secondo la sua quiddità. Inoltre, tutto ciò che è in un genere ha composizione di materia e forma o di atto e potenza, ma abbiamo già detto che questo non può essere dato in Dio, che è Atto puro.

In ogni caso colui che ha l'essere perfettissimo e semplice è la misura di tutte le sostanze, ma lo è solo in quanto principio, cioè, possedendo in sé tutta la perfezione del genere, in modo simile a quello in cui l'unità sta nel numero. Dio non si lega, quindi, a un tipo determinato di essere; nello stesso tempo, possiamo predicare di Dio tutto ciò che sono le creature, come facciamo di tutte le cause rispetto ai loro effetti. Questi due principi permettono una via d'accesso alla conoscenza di Dio, poiché, se si elimina ogni imperfezione che contiene il modo d'essere dell'ente creato, possiamo predicare di Dio, e in alto grado, ogni

²⁸ *De Pot*, q.7, a.2

²⁹ *In I Sent*, d.8, q.4, a.1

perfezione della creatura, giacché Lui ha le perfezioni di tutti i generi nella semplicità del suo essere.

La varietà dei nomi che attribuiamo a Dio ha la sua causa nella debolezza del nostro intendimento, che non vede l'essenza di Dio in se stessa, ma la vede attraverso molte somiglianze insufficienti, come in uno specchio³⁰. Non bisogna dimenticare che gli enti sono creati in una specie di somiglianza imperfetta, nel senso che si allontanano dalla ragion d'essere così come la possiede Dio.

Nella semplicità dell'essere divino, essenza ed essere coincidono, in modo tale che in Dio non c'è un'essenza universale che possa essere individuata mediante l'ipostasi, ma un solo essere semplice che è comune e proprio, non universale e particolare. Invece, nella persona umana il suo essere incomunicabile è ricevuto in composizione; ma, in entrambi i casi, la persona è il distinto, il proprio che è solo in uno e non comune ad altri.

Questa composizione avviene al margine della ragione stessa di persona, il che equivalga a dire che la composizione interessa la persona in quanto ente creato, non in quanto persona. Dio è persona senza composizione, poiché il suo essere è semplice; invece, la persona umana richiede l'unione di molti elementi, giacché riceve il suo essere completo in composizione, cioè, riceve la propria essere come una sostanza completa, chiusa e terminata secondo la sua forma.

La semplicità dell'essere divino ci appare chiaramente quando osserviamo che la sua sostanza è atto puro, che non implica un suppositum precedente da cui provenire per agire; invece, tutta la perfezione delle creature esiste secondo le loro forme.

L'essere della persona è «terminato» per la sua forma, concluso e rifinito nella sua limitata capacità d'essere. Dopo aver analizzato la semplicità dell'essere di Dio, San Tommaso ha gettato le basi della distanza infinita che esiste tra l'essere trascendente e gli enti composti e creati. Questo sarà importante per analizzare l'analogia del concetto di persona in quanto applicato a Dio o all'essere creato.

Semplicità e composizione sono, dunque, le chiavi, giacché tutto ciò che proviene da Dio, in diversità d'essenza, si allontana dalla semplicità con cui Dio è il proprio essere. E tra gli enti composti, saranno più perfetti quelli che, come la persona, hanno l'essere completamente in sé. In ogni caso, il modo in cui la persona possiede l'essere, e in genere ogni spirito, ci spinge a addentrarci nella metafisica dello spirito³¹.

³⁰ *De Pot.* q.7, a.6

³¹ *In I Sent.*, d.8, q.5, a.1

5. Il «subsistens distinctum» del Verbo incarnato

San Tommaso cerca sempre di allontanarsi tanto dalla fusione di nature, quanto dalla dualità di persone. L'unione tra il Verbo e la natura umana di Cristo non è avvenuta nella natura né è stata un'unione accidentale, ma si è realizzata nell'ipostasi³². Quando una cosa è costituita dall'unione di altre precedenti, lo è o per composizione esterna, come accade alle figure che formano cose in se stesse perfette, o per fusione interna di elementi, come accade nei legami chimici.

Nessuna di queste forme può essere applicata al caso dell'unione del Verbo con la natura umana. Nel primo caso, perché se detta unione fosse per composizione, allora l'Incarnazione sarebbe qualcosa di meramente accidentale e, nel secondo caso, perché è impossibile realizzare una fusione tra elementi che stanno a una distanza così infinita, come quella esistente tra la Natura divina e quella umana.

Non servirebbe a nulla neppure usare un tipo d'unione somigliante a quella che esiste tra sostanze imperfette, come nel caso dell'unione tra anima e corpo nell'uomo, giacché la natura divina, nella sua semplicità, non può essere forma di nulla³³.

Il mistero di quest'unione diviene per noi ancor più incomprensibile, per il fatto di essere un'eccezione rispetto a quanto accade in ogni uomo, in cui l'unione di anima e corpo produce una doppia unità: di natura e di persona. Un'unità di natura, in quanto l'anima si unisce al corpo perfezionandolo formalmente e costituendo con lui una natura concreta e individuale; un'unità di persona, in quanto, mediante tale unione, si costituisce anche un «unus aliquid», cioè, un «subsistens distinctum» nel corpo e nell'anima.

Tuttavia, ferma restando l'incomprensibilità e l'eccezione di questa Unione, bisogna ricordare che non tutti gli individui nel genere della sostanza, benché siano di natura razionale, hanno ragione di persona, ma solo colui che è per se stesso. Dunque, seppure la natura umana di Cristo sia un certo individuo nel genere della sostanza, non esiste per se stessa, ma in un altro più perfetto, cioè, nella Persona del Verbo. Per questa ragione, non possiede personalità propria³⁴.

Come abbiamo già visto, il suppositum, che è il tutto sussistente, ha la natura come sua parte formale perfetta, e la natura non si predica del suppositum. E ciò che affermiamo riguardo al suppositum lo diciamo anche della persona, giacché la persona si limita ad aggiungere all'ipostasi una natura razionale. Sarebbe la stessa cosa attribuire un'ipostasi umana propria di Cristo che attribuirle una persona propria. «... per il fatto che il Verbo ha unita a sé la natura umana, e per il fatto che questa non appartiene alla sua natura divina, ne consegue che l'unione si è realizzata nella persona del Verbo, non nella sua natura.»

In definitiva, è l'ipostasi quella che è in grado di realizzare operazioni, e di tutto ciò che appartiene alla natura in concreto. E' «quest'uomo» quello che ride

³² S. Th, III, q.2, a.6

³³ S. Th, III, q.2, a.1

³⁴ S. Th, III, q.2, a.2, ad3

o che pensa; il che sia *suppositum*, «si suppone» rispetto quelle cose che appartengono all'uomo, come se fosse il recipiente di tutto ciò che di lui si dice. Così, in Cristo non ci sono due ipostasi o due *suppositi*, e l'unione che esiste tra le sue due nature è ipostatica³⁵.

San Tommaso preferisce parlare d'assunzione che di unione di nature, perché mentre l'unione implica una relazione identica tra i suoi termini, l'assunzione implica un'azione, per la quale uno dei termini assume, ed è una passione, mediante la quale l'altro termine è assunto.

L'assunzione, contrariamente all'unione, determina il termine «a quo» e il termine «ad quem» della relazione. E ciò è importante, giacché non è la natura divina ad essere assunta da quella umana, ma la natura umana quella che è unita alla Persona divina, in quanto la Persona divina sussiste nella natura umana. In poche parole, la persona che assume, si può anche unire, ma non viceversa. L'atto d'assunzione proviene dalla natura divina, comune alle tre Persone, tuttavia, il termine dell'assunzione non è la natura, ma la persona. In qualche misura, possiamo dire che le tre Persone hanno fatto sì che una natura umana si unisse alla persona del Verbo.

Dunque, da una parte, la persona non si presuppone, ma è il termine dell'atto d'Assunzione. Il Verbo non assume mai una persona umana; né si può dire che il Verbo assume «un uomo», ma, d'altro canto, in un certo senso, ciò che si assume bisogna presupporlo rispetto all'atto di assunzione, giacché non si può dimenticare che «uomo» significa in concreto, in quanto supposto, poiché non c'è «uomo» che non sia «un uomo».

Il fatto di constatare che tutti gli uomini si costituiscono in persone mediante l'unione di corpo e anima e, nello stesso tempo, che Cristo non è persona umana, può indurci a pensare che Cristo non sia uomo con una vera natura umana «in rerum natura», concreta, e completa, con un corpo e un'anima reali.

Ciò che accade è che in tutti gli uomini, anima e corpo si uniscono affinché esistano per se stessi; invece, in Cristo si uniscono per sussistere in un altro più perfetto. La natura composta da essi è assunta da una Persona o Ipoteasi preesistente. Chi pensa che, per questo, l'unione di anima e corpo in Cristo sia meno efficace che negli altri uomini, dimentica qualcosa di molto importante: che la sussistenza non è un attributo della natura. Anzi, l'assunzione da parte del Verbo non solo non riduce la dignità della natura assunta, ma l'aumenta, nello stesso modo in cui, nel caso dell'uomo, l'anima sensitiva non diminuisce per nulla il suo essere per il fatto di essere assunta da un'altra forma ultima più perfetta, che è l'anima razionale.

E' solo in questo senso che bisogna intendere le espressioni che usa l'Aquinate quando confronta la natura umana di Cristo con un «vestito». Ciò non significa assolutamente che l'unione delle due nature in Cristo sia accidentale, ma solo che il Verbo diviene visibile, si rivela, attraverso la natura umana che in Lui sussiste. Rispetto a ciò, San Tommaso ripete fino alla sazietà che la Persona del Verbo è *suppositum* di natura umana e che l'unione delle due nature non è

³⁵ *S. Th*, III, q.2, a.3

accidentale ma ipostatica. Affermare che Cristo è Dio e uomo non implica, quindi, diversità di suppositi, ma di nature³⁶. Ciò nonostante, è vero che il Verbo sussiste in due nature, e pertanto, benché ci sia un solo Sussistente, ci sono due ragioni di sussistenza. Non solo bisogna prestare attenzione a ciò che si afferma riguardo a Cristo, ma anche in che senso, o secondo quale natura si dice. Vediamo fino a che punto possono vedersi compromessi l'unità e l'essere in Cristo.

A causa dell'incomunicabilità dell'assumibile, San Tommaso considera che una sostanza concreta, anche di natura razionale, per essere persona non deve essere assunta da altri, cosicché persona non significa individualità, ma sussistenza propria; sussistenza che ha le sue radici nell'essere come costitutivo formale della persona. Di conseguenza, in Cristo la natura umana sussiste non per un atto di essere umano, ma per l'essere del Verbo.

Il problema proviene dal fatto che l'Aquinate difende un unico essere in quattro dei suoi trattati, mentre in *De Unione Verbi Incarnati* sembra difendere la dottrina contraria. Pelster dimostrò l'autenticità di questo testo, che sarebbe stato scritto alla fine della vita di San Tommaso e rappresenterebbe il suo pensiero definitivo. Non c'è unanimità quando si tratta di fissare il pensiero di San Tommaso. Per alcuni è stato il mantenimento di un solo essere, quello del Verbo. Così pensano: Diepen, Nicolas, Kolster, Malmberg, Hastings, Maritain³⁷. Nel *De Unione*, San Tommaso sostiene che oltre all'essere eterno della Persona divina, c'è in Cristo un essere proprio della natura umana, benché non sia principale ma secondario. Invece, Patfoort ha affermato che il passaggio della *Summa Theologica* è posteriore al *De Unione*, e pertanto, rappresenta l'ultimo pensiero di San Tommaso, cioè, che in Cristo c'è un unico essere, quello del Verbo.

In ogni caso, sembra che la questione storica sia, fino a un certo punto, condizionata da ragioni dottrinali. Così, mentre alcuni relativizzano il contributo di Patfoort, altri pensano che abbia realizzato un lavoro d'insieme. Per quanto riguarda la cronologia, Patfoort colloca il *De Unione* più vicino al *Compendium Theologiae* che alla *III Pars*, rispetto alla quale è sicuramente precedente. In sostanza, l'Aquinate ha conservato la sua linea di pensiero, ma ha formulato nel *De Unione* una precisazione che non compare in altri scritti³⁸.

Lo stato della questione, dice Patfoort, è in il conflitto tra due principi fondamentali della filosofia di San Tommaso: il principio secondo il quale ogni forma ha un essere corrispondente e il principio secondo il quale l'essere e l'uno sono convertibili. In base al principio secondo il quale l'ente e l'uno sono convertibili, non possiamo ammettere due esseri sostanziali in Cristo, perché così ne distruggeremmo l'unità. Un'altra questione sarebbe se si trattasse di un essere accidentale, ma non è questo il caso, a meno che vogliamo vedere ridotta l'Incarnazione a una mera unione accidentale di nature. Questa è

³⁶ *S. Th.*, III, q.2, a.3, ad1

³⁷ Fraile, G., "El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo", in: *Ciencia Tomista*, (1944), 210

³⁸ Pelster, P., "La Questio disputata di St. Thomas De Unione Verbi Incarnati", in: *Arch. Phil.*, 3 (1925); Patfoort, A., *L'unité de l'être dans le Christ d'après St. Thomas*, Paris, Desclée, 1964; Galot, J., *La persona di Cristo*. Assisi, Cittadella stampa, 1972; Sayes, J.A., *Jesucristo, Ser y Persona*, Burgos, Aldecoa, 1984

L'argomentazione di San Tommaso nella *Summa*.

Invece, in base al principio secondo il quale ogni forma ha un essere, bisogna attribuire un essere «simpliciter» alla Persona divina, e un essere secondario alla natura umana di Cristo. San Tommaso difese quest'ultima opinione solo nel *De Unione*.

Per alcuni, il rifiuto di attribuire un essere umano alla natura umana di Cristo e il sostenere che la sua esistenza umana è sostituita dall'essere del Verbo significa negare la realtà della natura umana e addentrarsi in un certo monofisismo, che ci porterebbe ad affermare in Cristo, in quanto uomo, un essere infinito. Un monofisismo esistenziale che salverebbe la dualità di nature per quanto riguarda l'essenza, ma non per quanto riguarda l'esistenza. Questo rimprovero di monofisismo, formulato dagli scotisti, rispetto alla posizione tomista, è stato ripreso in considerazione³⁹.

Tuttavia non è così, giacché nel *De Unione*, San Tommaso ammette un essere secondario, precisamente per ragione della vera esistenza delle due nature. Ben lontani da un'eventuale «estasi ontologica», c'è, come abbiamo visto, l'assunzione di una natura umana reale da parte della Persona del Figlio. Il Verbo non ha tolto alla natura umana ciò che la fa esistere in quanto umana; l'ha fatta sua con l'essere umano più profondo, in modo tale che nulla di ciò che è umano è stato sottratto né soppresso nell'Incarnazione.

Patfoort intuisce anche questa soluzione al problema quando afferma che l'essere, nella sua semplicità, abbraccia tutti i componenti dell'ente, e lo fa nel punto più intimo di ognuno di essi; in modo che, benché l'umanità di Cristo non abbia un essere proprio, ma l'essere del Verbo, la sua essenza è reale. La comunicazione dell'essere divino alla natura umana di Cristo è unica e misteriosa, giacché l'essere divino non perde la sua trascendenza, creata. L'essere divino si unisce alla natura umana senza generare una composizione metafisica con essa. Agisce questa natura senza essere ricevuto né limitato da essa.

Dicevamo sopra che la linea di pensiero dell'Aquinate è coerente nei testi in disputa, anche se in *De Unione* ci sono alcune precisazioni che non troviamo nella *III Pars*. Nella *Summa*, San Tommaso afferma che ogni forma o natura che non appartiene all'essere personale ha l'essere «secundum quid» e non «simpliciter»⁴⁰ poiché è la forma sostanziale quella che dà l'essere «simpliciter», mentre la forma accidentale lo dà solo «secundum quid». Per tale ragione, benché l'essere della persona sia solamente uno, non ci sarebbe nessun inconveniente a moltiplicarlo, ammesso che sia «secundum quid», cioè, accidentalmente, perché è impossibile che una cosa abbia un doppio essere sostanziale.

Questa potrebbe essere la difesa della *Summa*: l'unità dell'essere sostanziale. Ma non bisogna dimenticare che anche in essa San Tommaso afferma che ogni essere è per qualche forma; e che l'essere è atto, tanto del suppositum quanto della forma e dell'essenza. Ciò si deve alla massima attualità dell'essere, che è il «maxime intra rem», perfino più della forma: l'attualità di tutte le cose,

³⁹ Ols, D., *Le cristologie contemporanee e la loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di s. Tommaso*, Roma, 1990

⁴⁰ S. Th, III, q.17, a.2

che è considerata come il ricevuto e non come il recipiente. Per ciò San Tommaso affermava che l'attualità dell'essere era maggiore di quella del vivere o del comprendere.

Ciò che accade è che il modo in cui l'essere appartiene all'ipostasi è distinto dal modo in cui appartiene alla natura. E questo è il contributo speciale del *De Unione*. In Cristo, l'essere Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo si dice secondo la natura, non secondo il suppositum. In ogni momento, in sintonia con le affermazioni della *III Pars*, San Tommaso difende l'idea che in Cristo, benché esistano due nature, ci sia un solo essere.

Se gli aggiunge l'aggettivo «simpliciter», e ammette una dualità «secundum quid» è perché, in qualche modo, l'essere appartiene tanto alla persona sussistente quanto alla natura in cui sussiste. Sostanza non si dice solo dell'ente che sussiste in sé e per sé, ma anche del suppositum e della natura, benché in modalità distinte. San Tommaso, tuttavia, sapeva che parlare di «secundum quid» potrebbe far pensare a un'attribuzione meramente accidentale della natura umana, che vuole rifiutare a qualunque costo, e per questo preferisce parlare di essere principale e secondario.

Una volta rifiutata un'unione accidentale tanto nel *De Unione* quanto nella *III Pars*, San Tommaso cerca di unire nella persona cose che non possono essere unite nella natura. Solo che nel *De Unione* ha a che vedere più con l'essere come attualità della forma, come atto fondante di ogni natura esistente. In questo tentativo, persino la terminologia stessa accusa i colpi di un'unione singolare che sta al di sopra di tutti i modi d'unione conosciuti.

6. L'analogia della persona

La fede cristiana afferma che ci sono tre Persone in unità d'essenza. Pertanto, ci deve essere qualcosa che le distingue, qualcosa che deve anche essere interno all'essere stesso di Dio. Non basta una distinzione che riguardi le persone nella loro relazione con le creature, come neppure è sufficiente la propria essenza che, essendo assoluta, è comune alle tre Persone. D'altro canto, una distinzione meramente di ragione non è sufficiente per spiegare la pluralità reale di Persone in Dio. San Tommaso si è addentrato nel difficile terreno della relazione.

E' la relazione ciò che bisogna comprendere fino in fondo. Aristotele la definì come «quorum esse est ad aliud se habere»⁴¹ o come viene definita di solito, «ordo vel respectus unius ad aliud». Esistono relazioni reali, cioè, che fondano il proprio essere su qualcosa di reale, come per esempio due case della stessa grandezza. La quantità, in quanto accidente della sostanza, è l'elemento reale su cui si basa la relazione di uguaglianza in questo caso.

Possiamo dire che la relazione predicamentale presenta un doppio aspetto: l'«esse ad» e l'«esse in». In quanto relazione, esprime solo il riferimento di una

⁴¹ Aristotele., *Categorie*, c.5

cosa rispetto a un'altra, parla di una realtà che esiste nelle cose, ossia che sono solo opera dello spirito, come, per esempio, tra la nozione universale e le sue nozioni inferiori.

Tale «esse ad» è la nota formale della relazione; è l'unico tra tutti i predicamenti che può trovarsi nella sola ragione. Dunque, quando la relazione è reale ha nel soggetto un motivo della sua realtà, un «esse in», o per la sua inerenza accidentale, come accade in tutte le relazioni reali delle creature, oppure per identità con la sostanza, come accade nelle relazioni divine.

In tutti gli accidenti si possono considerare due aspetti: quello che compete loro in quanto accidenti e quello che è proprio di ognuno di essi. Per quanto riguarda gli accidenti a tutti appartiene essere in un soggetto, e così l'essere dell'accidente è un essere d'inerenza; invece, la ragione propria di ognuno di essi si ottiene in comparazione con il soggetto, così la quantità è misura della sostanza; la qualità, la disposizione della sostanza, ecc.

Tutti gli accidenti, nella loro ragione propria, significano qualcosa d'inerte a qualcosa. Solo la relazione è essere «ad aliud», pertanto la sua ragione propria non si ottiene mediante comparazione con il soggetto «in» ciò che è, ma mediante comparazione con qualcosa che sta al di fuori⁴². La relazione, considerata in quanto accidente, ha un essere accidentale nel soggetto d'inerenza; ma considerata in quanto relazione, significa solo un ordine contingente rispetto alla cosa relativa⁴³.

Alcune volte, come si è visto, questa disposizione esiste nella natura stessa delle cose; quindi la relazione è reale. Altre volte, invece, l'essere «ad aliud» è solo nella comprensione della ragione che conferisce un termine a un altro, e allora diciamo che la relazione è di ragione. Ma quando qualcosa proviene dalla natura stessa, entrambi, il precedente e ciò da cui questo procede, stanno nello stesso ordine, in modo tale che la relazione deve essere reale. San Tommaso sa che le processioni trinitarie sono in identità di natura, e che pertanto, le relazioni che nascono dalle processioni divine sono reali.

Dunque, l'«esse ad» in cui consiste la ragione propria della relazione, e che in se stesso non implica un essere d'inerenza, in Dio, nel quale non ci possono essere accidenti, è assolutamente identico all'essenza divina. L'«esse ad», quindi, non si definisce mediante comparazione con l'essenza, ma per comparazione al suo opposto. La relazione è reale quanto lo è l'essenza con cui s'identifica, ma aggiunge una ragione che non possiede l'essenza, cioè, l'ordine o «respectus» al suo opposto. In qualunque caso, non c'è in Dio un essere d'essenza e uno distinto di relazione⁴⁴.

Persona è la sostanza individua di natura razionale. In quanto individua è incomunicabile e distinta dalle altre, tanto in Dio quanto nell'uomo. Persona divina è il «subsistens distinctum» nella natura divina, come persona umana è il «subsistens distinctum» nella natura umana. Questo è il significato formale tanto della persona divina quanto di quella umana. Ciò nonostante, non è la stessa cosa

⁴² *De Pot*, q.8, a.2

⁴³ *S. Th*, I, q.28, a.2

⁴⁴ *S. Th*, I, q.28, a.2

cercare il significato di persona in generale che il significato di persona divina. I principi individuanti dell'uomo, (questo corpo e quest'anima), non appartengono al significato di persona, ma a quello di persona umana⁴⁵.

Nello stesso modo, bisogna cercare il «distinctum incomunicabile» di natura divina nella relazione, perché tutto l'assoluto è comune e indistinto in Dio, in modo che la relazione s'identifica realmente con l'essenza e l'ipostasi divina. In Dio, la relazione significa a modo di sostanza, quindi è la stessa cosa dire Dio che deità e dire paternità che Padre; la relazione coincide con quanto riferito dalla relazione. In definitiva, la relazione è il «subsistens distinctum» nella natura divina. Quindi, San Tommaso riesce a separare la ragione propria dall'accidente di relazione, («esse ad aliud») e, togliendo l'essere accidentale d'inerenza che ha nelle cose create, riesce ad applicarlo a Dio in un modo sostanziale. L'importante è che il concetto di persona, in Dio, non è la relazione in quanto relazione, ma in quanto significa a modo d'ipostasi; in maniera tale che la relazione cade solo «in obliquo» nella ragione di persona⁴⁶.

Sono molti coloro che pensano che la filosofia cristiana debba dedurre la sua metafisica dall'interno dell'Essere trinitario, e ciò andrebbe fatto come conseguenza necessaria della propria identità cristiana⁴⁷. Bisogna ricordare in questa sede che la nostra nozione di persona come «subsistens distinctum incommunicabile» non è stata dedotta dei «a priori» teologici, ma dalle creature. Ad ogni modo, è stata utile analogicamente nello studio dei misteri dell'Incarnazione e della Trinità. D'altro canto, che l'analogia dell'essere condizioni la metafisica della persona non dovrebbe stupirci, se pensiamo che l'essere sia il costitutivo formale della persona, e che, in qualche maniera, l'ontologia della persona è un campo in cui si riassume e si attualizza tutta la metafisica dell'essere.

⁴⁵ *De Pot*, q.9, a.4; *S.Th*, I, q.29, a.4

⁴⁶ È possibile che Galot, quando pone in Cristo «un essere relazionale divino», intenda la sussistenza della persona come se fosse un capitolo dell'ontologia della natura. Cfr.: Galot, J., *La persona de Cristo*, Bilbao, Mensajero, 1971, 34

⁴⁷ «l'analogia dell'essere diviene analogia della Trinità». Cfr.: Hemmerle, K., *Tesi di Ontologia trinitaria*, Roma, Città Nuova, 1976, 54

ÍNDICE

L'ontologia della persona come <i>subsistens distinctum</i> secondo san Tommaso d'Aquino	1
1. Metafisica della persona in San Tommaso.....	1
2. Lo statuto individuale dell'ente	3
3. Individuo incomunicabile	5
4. La sostanza individua completa come «suppositum».....	9
5. Il «subsistens distinctum» del Verbo incarnato	13
6. L'analogia della persona	17