

anthropologica

Annuario di studi filosofici 2012

Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale



EDITRICE
LA SCUOLA

Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale

ANTHROPOLOGICA
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI

diretto da
Andrea Aguti (*andrea.aguti@uniurb.it*) e Luca Grion (*luca.grion@uniud.it*)

COMITATO DI DIREZIONE
Andrea Aguti, Luca Alici; Francesco Longo; Fabio Macioce; Fabio Mazzocchio;
Giovanni Grandi; Luca Grion, Alberto Peratoner; Leopoldo Sandonà;
Gian Paolo Terravecchia; Pierpaolo Triani.

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Lucia Bezzo (*l.bezzo@maritain.eu*)
e Francesca Zaccaron (*f.zaccaron@centrostudimaritain.org*)

COMITATO SCIENTIFICO
Rafael Alvira (*Università di Navarra*); François Arnaud (*Università di Tolosa -
Le Mirail*); Enrico Berti (*Università di Padova*); Calogero Caltagirone (*Università
di Roma-LUMSA*); Giacomo Canobbio (*Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale*);
Carla Canullo (*Università di Macerata*); Antonio Da Re (*Università di Padova*);
Gabriele De Anna (*Università di Udine*); Mario De Caro (*Università di Roma Tre*);
Giuseppina De Simone (*Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*);
Fiorenzo Facchini (*Università di Bologna*); Andrea Favaro (*Università di Padova*);
Maurizio Girolami (*Facoltà Teologica del Triveneto*); Piergiorgio Grassi (*Università
di Urbino*); Gorazd Kocijančič (*Università di Lubiana*); Markus Krienke (*Facoltà
Teologica di Lugano*); Andrea Lavazza (*Centro Universitario Internazionale
di Arezzo*); Francesco Miano (*Università di Roma-Tor Vergata*); Marco Olivetti
(*Università di Foggia*); Paolo Pagani (*Università di Venezia*); Donatella Pagliacci
(*Università di Macerata*); Gianluigi Pasquale (*Pontificia Università Lateranense*);
Roger Pouivet (*Università di Nancy 2*); Roberto Presilla (*Pontificia Università
Gregoriana*); Vittorio Possenti (*Università di Venezia*); Edmund Runggaldier
(*Università di Innsbruck*); Giuseppe Tognon (*Università di Roma-LUMSA*);
Matteo Truffelli (*Università di Parma*); Carmelo Vigna (*Università di Venezia*);
Susy Zanardo (*Università Europea di Roma*)

DIRETTORE RESPONSABILE
Andrea Dessardo

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

Chi dice io?
Riflessioni sull'identità personale

a cura di
Luca Grion

EDITRICE
LA SCUOLA

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Veneto e dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste



REGIONE DEL VENETO



Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

Sito internet: www.lascuola.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

© Copyright by Editrice La Scuola, 2012

Stampa Officine Grafiche «La Scuola», Brescia

ISBN 978 - 88 - 350 - 3314 - 1

SOMMARIO

Luca Grion

Il concetto di persona alla prova della contemporaneità 8

1. Alle origini del concetto di identità personale, 11 - 2. La messa in discussione della persona, 14 - 3. La rivoluzione neuroscientifica e l'addio alla persona, 17 - 4. Vivere in un mondo causalmente chiuso, 22 - 5. Conclusioni, 26 - Abstract, 28

Gabriele De Anna

San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di "persona" 29

1. Il senso normativo di "persona": l'importanza della traiettoria storica, 29 - 2. Le radici antiche e patristiche del senso normativo di "persona": brevi cenni, 33 - 3. La persona come sostanza in san Tommaso: comprendere Dio a partire dall'uomo, 36 - 4. La persona come relazione in san Tommaso: comprendere l'uomo a partire da Dio, 42 - 5. Conclusioni, 46 - Abstract, 48

Antonio Petagine

Aristotelismo e identità umana.

Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino 49

1. Innanzitutto un'identità corporea: l'uomo nel paradigma aristotelico, 49 - 2. Necessaria, ma non sufficiente: la definizione aristotelica di anima e la doppia considerazione di Avicenna, 54 - 3. Il concetto di anima come forma sostanziale sussistente, 55 - 4. L'uomo e la sua soggettività "di confine", 58 - 5. L'eredità dell'aristotelismo tommasiano: un dibattito ancora aperto, 61 - Abstract, 65

Chiara Giuntini

L'identità delle persone: un dibattito moderno 67

1. Persona e identità, 67 - 2. Ancora Cartesio? Sostanze pensanti e soggetti individuali, 70 - 3. L'identità come relazione: cose, organismi, persone, 71 - 4. Persona e responsabilità: un concetto "forense", 74 - 5. Hume e i paradossi dell'identità, 76 - 6. L'identità come impressione e come relazione, 78 - 7. Un'ipotesi alternativa sulle persone, 79 - Abstract, 83

Sommario

Paolo Pagani

Perdere l'anima e poi ritrovarla.

Nota su alcune immagini moderne dell'essere umano

85

1. La *res cogitans*, 85 - 2. Passaggio, 86 - 3. Un oscuro sostegno, 87 - 4. La tentata evacuazione del problema, 88 - 5. Una tessitura possibile, 92 - 6. Kant erede di Hume, 93 - 7. Rosmini erede di Leibniz, 97 - 8. Nota conclusiva, 101 - Abstract, 102

Andrea C. Bottani

Identità personale senza entità personale.

Le varietà del riduzionismo in teoria della persona

103

1. Due tipi di domande, 103 - 2. Persone e oggetti *fiat*, 104 - 3. Vantaggi e difficoltà della riduzione in ontologia, 105 - 4. Il filo della memoria, 106 - 5. Fasci di stati mentali, 109 - 6. Mastici per stati mentali, 112 - 7. Animali umani, 115 - 8. Riduzionismi, 116 - 9. Antiriduzionismi, 118 - 10. Un terreno accidentato, 122 - Abstract, 124

Andrea Lavazza

Deflazionismo e ritorno.

L'io che scompare, l'io necessario

125

1. Dalla psicologia ingenua alla psicologia scientifica, 125 - 2. Mente e cervello, 127 - 3. Dall'io classico all'io frammentato, 129 - 4. La scomparsa dell'io?, 132 - 5. Che cosa comporta essere umani, 133 - 6. Salvare le intuizioni e le apparenze, 135 - 7. Uno sguardo ontologico (e assiologico), 139 - 8. Conclusioni, 142 - Abstract, 144

Antonio Allegra

Antinaturalismo e personalismo.

Sulle conseguenze ontologiche del dualismo

145

1. Delimitazioni, 145 - 2. Alla scuola di Cartesio (e Leibniz), 147 - 3. Dualismi non-cartesiani e ilemorfici, 152 - 4. Convergenze, 157 - 5. Conclusioni, 159 - Abstract, 161

Franco Fabbro - Andrea Marini

Il problema dell'identità personale alla luce delle neuroscienze cognitive

163

1. Introduzione, 163 - 2. Studi di neuropsicologia clinica, 166 - 3. Condizioni cliniche e fisiologiche particolari, 169 - 4. Studi mediante le tecniche di *neuroimaging* funzionale, 173 - 5. Conclusioni, 174 - Abstract, 177

Alessandro Giuliani

Scienza pasticciona e scienziati creduloni: alcuni capitomboli delle neuroscienze

179

1. Introduzione: la scienza quando si è appena alzata dal letto, 179 - 2. La scienza non si

Sommario

occupa mai delle “cose in sé” ma di misure derivate dalle cose, 180 - 3. Individui e popolazioni, 182 - 4. Risonanza magnetica funzionale: vedere per credere!, 185 - 5. Psicologia evuzionista: se è così vuol dire che è meglio e se è meglio vuol dire che deve essere così, 192 - 6. Conclusioni luddiste (qualche volta ti ci portano), 196 - Abstract, 200

Giacomo Samek Lodovici

Persona e identità nell'utilitarismo (coerente) 201

1. I lineamenti fondamentali dell'utilitarismo benthamiano, 201 - 2. Bentham e la persona: identità e differenza con gli animali, 203 - 3. Il problema della giustizia e dell'uguaglianza, 204 - 4. La negazione della libertà, 205 - 5. La negazione dei diritti, 207 - 6. La persona secondo Peter Singer, 208 - 7. L'origine del consequenzialismo, 212 - 8. La fondazione del principio di utilità, 213 - 9. Unicità della persona, 219 - Abstract, 221

Fabio Macioce

Le neuroscienze. Il diritto penale tra vecchi modelli teorici e innovazione tecnologica 223

1. Introduzione, 223 - 2. Le neuroscienze e la valutazione dell'imputabilità, 224 - 3. Le neuroscienze e la valutazione sulla veridicità: la *lie-detection*, 227 - 4. la *memory detection*, 230 - 5. Le neuroscienze e il riduzionismo antropologico, 231 - 6. Le neuroscienze e la definizione della responsabilità personale, 234 - 7. Critica: problemi metodologici e applicativi, 239 - 8. Problemi teoretici, 240 - 9. Conclusioni, 242 - Abstract, 244

Alessandro Antonietti

Chi è il soggetto della mente? 245

1. Tre prospettive, 245 - 2. Il caso della decisione, 249 - 3. Dov'è il soggetto?, 253 - Abstract, 258

John J. Haldane

Interrogarsi sulla morte e sperare nel futuro 259

1. Introduzione, 259 - 2. La morte come divisione logica, 260 - 3. Assistere alla morte non è sperimentarla, 261 - 4. Morte e riduzionismo, 261 - 5. Mente e materia, 263 - 6. Parti e interi; cervelli e corpi, 265 - 7. Residualità e vita oltre la morte, 267 - Abstract, 271

Gli Autori 273

Indice dei nomi 277

Gabriele De Anna

San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di “persona”

1. Il senso normativo di “persona”: l'importanza della traiettoria storica

Il termine persona ha almeno tre accezioni comuni nell'uso corrente: una giuridica, per cui è persona qualsiasi entità possa agire giuridicamente, anche un'azienda; una teologica, per cui sono persone i tre componenti della Trinità; una morale-normativa, per cui è persona un ente dotato di coscienza e soggettività, che, per questo motivo, ha una connotazione morale che esige rispetto. In quest'ultima accezione, il termine si applica, di fatto, esclusivamente agli esseri umani, anche se si discute molto se tutti gli uomini siano persone e se non si possa considerare persone anche altri esseri, per esempio gli animali o le macchine capaci di attività cognitive superiori (computer). Naturalmente, come avremo modo di vedere, esistono legami storici e semantici tra i tre significati.

I primi due significati sono chiariti dal loro uso tecnico all'interno di discipline specifiche (la teoria giuridica e la teologia), e, in questo modo, la loro problematicità rimane circoscritta nella cerchia degli esperti. Il terzo significato, invece, costituisce oggetto di discussione e dibattito in un contesto assai vasto, che va oltre l'orizzonte di discipline scientifiche specifiche e investe anche la dimensione pubblica. In questa accezione, “persona” è un termine intrinsecamente normativo (o valoriale, o valutativo), ossia tale per cui quando si dice che un ente è una persona, si riconosce ad esso un valore che vincola i modi in cui ci si può rapportare ad esso. Nell'uso comune, pubblico, del termine non è però chiaro quando si possa dire che un essere è persona, né che tipo di vincoli ciò ponga. Non è chiaro nel senso che c'è un ampio disaccordo, tanto che nel nome della “persona” si sostengono tesi contraddittorie: alcuni affermano che l'aborto procurato è moralmente illecito perché il feto umano è persona fin dal concepimento, mentre altri proclamano che esso è lecito perché il feto umano non è persona; alcuni affermano che un essere umano in stato vegetativo non può essere ucciso perché è persona, altri proclamano che può essere soppresso perché non è persona. Sembra, insomma, che appellandosi al concetto di persona non si riesca a fornire di fatto alcun argomento a favore delle conclusioni che si vogliono affermare. Per questo, alcuni hanno perfino proposto

di rinunciare al termine, nella sua terza accezione, almeno all'interno dei dibattiti etici, politici e filosofici¹.

Abbandonando il termine *persona*, però, non risolviamo i problemi che lo circondano: quando e perché un individuo umano ha valore? E il suo valore come vincola il nostro comportamento verso di lui e il comportamento che lui stesso ha verso di sé? Per rispondere a queste domande, piuttosto che abbandonare il termine *persona* può essere utile studiare la sua complessa semantica, perché spiegando come mai esso si presti, nel linguaggio corrente, ad usi così contrastanti, si può comprendere quali siano i diversi modi di pensare l'individuo umano che soggiacciono al disaccordo pubblico. Eventualmente, la chiarificazione semantica potrebbe permetterci anche di precisare senza ambiguità il significato del termine, rendendolo così utilizzabile anche nei dibattiti correnti. È con questi intenti che altrove ho proposto un'analisi storico-critica del concetto di *persona*²: a mio modo di vedere, solo seguendo la vicenda storica del termine si può comprendere la condizione semantica precaria e contraddittoria in cui esso versa al giorno d'oggi; l'ambiguità attuale sarebbe frutto di una parabola nel corso della quale il significato del termine si è prima venuto precisando nei suoi risvolti metafisici e morali/normativi, e poi si è lentamente dissolto, nel senso che si è sfilacciato sulla spinta di influenze filosofiche e metafisiche diverse ed eterogenee, fino a giungere alla situazione attuale. La parabola avrebbe le sue radici nella filosofia classica greca e nella tradizione giudaico-cristiana, si svilupperebbe nell'ambito delle dispute trinitarie e cristologiche, raggiungerebbe il vertice nelle formulazioni classiche consone alle tesi metafisiche di Boezio e di san Tommaso, e fletterebbe lentamente e progressivamente a causa del dissolvimento della metafisica classica operata dal pensiero moderno. Secondo questa analisi, il significato valutativo del termine si comprenderebbe alla luce del significato classico che esso assume in Boezio, che definisce la *persona* come *naturae rationabilis individua substantia*³. Il significato classico subirebbe poi un'evoluzione con san Tommaso, per il quale "persona" indica una natura razionale individuale in quanto avente la forma più perfetta di esistenza che si realizza nella natura, all'interno di una cosmologia della trascendenza e della creazione nella quale la natura rimanda ad un principio creatore e ordinatore trascendente.

In questo saggio vorrei approfondire il momento apicale della parabola storica del concetto di *persona*, che era rimasto implicito nell'analisi che avevo proposto nel 2007, ossia vorrei considerare da vicino l'apporto dato da san Tommaso alla definizione di Boezio. Questo permetterà di comprendere meglio il senso classico del termine e di mettere a fuoco alcune proprietà dell'uomo che il termine illumina. La definizione di Boezio, infatti, solleva vari problemi, due dei quali sono particolarmente interessanti perché, per risolverli, san Tommaso è costretto ad operare alcuni

¹ Si veda, per esempio, la proposta di Giovanni Boniolo in *Dalla "persona" all'"individuo": una soluzione filosofica a partire dal fondamento biologico*, in G. Boniolo – G. De Anna – U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano 2007, pp. 13-59.

² G. De Anna, "Persona": *analisi storico-critica di una babele filosofica*, in G. Boniolo – G. De Anna – U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, cit., pp. 61-137.

³ S. Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium* III, 4-5, tr. it. in Severino Boezio, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979, pp. 317-353, cfr. p. 326.

slittamenti semantici di “persona”. Il primo problema interessante è che Boezio propone la sua definizione nel contesto della disputa cristologica, e questo sembra renderla inadeguata, perché, per vari motivi, come vedremo, tale definizione non sembra potersi applicare nel contesto trinitario, né a Dio, né alle tre “Persone” che lo compongono. Il secondo problema sollevato dalla definizione di Boezio rilevante per il nostro tema è che Boezio afferma sia che la persona è sostanza, nella definizione classica appena menzionata, sia che essa è relazione, in riferimento alla Trinità⁴: se è l’una non può essere l’altra, visto che qui si tratta di “è” di identità, non di predicazione. Una sostanza può essere in relazione, non una relazione.

Ci occuperemo di questi due problemi rispettivamente nel terzo e nel quarto paragrafo. Prima, però, nel prossimo paragrafo, richiamerò all’attenzione alcune tappe, note e ben studiate dalla critica, dell’evoluzione del concetto di persona e dell’elaborazione del significato del termine persona che hanno preceduto e preparato l’opera di Boezio: solo alla luce di quei fatti si possono comprendere gli argomenti con cui san Tommaso, recuperando gli usi passati del termine, completa consapevolmente la sua parabola storica precisandone il profilo normativo. Nel terzo paragrafo, discutendo le soluzioni proposte da san Tommaso per i problemi aperti dalla definizione di Boezio, vedremo che san Tommaso si sforza di estendere categorie che noi elaboriamo nel contesto della realtà naturale, come quella di sostanza, per pensare la realtà soprannaturale, con modalità che comportano l’estensione analogica dei nostri concetti; ma le conclusioni teologiche a cui giunge riflettendo sulla rivelazione con i concetti estesi in quel modo, gli permettono di gettare nuova luce sul piano naturale per comprenderne meglio la realtà umana. Tale processo di ritorno è esemplificato anche dall’utilizzo della categoria di relazione in riferimento alla personalità, come vedremo nel quarto paragrafo.

Nel paragrafo finale trarrò alcune conclusioni circa il ruolo della metafisica tomistica nella determinazione del significato normativo di “persona”. Può essere utile anticipare fin d’ora tali conclusioni, nella speranza che, così, risulteranno più perspicui gli argomenti che presenterò e che mi sembrano sostenerle. Primo, l’analogia ricopre nella determinazione del senso normativo di “persona” un ruolo fondamentale: Dio è sostanza perché può essere pensato in analogia con l’uomo e l’uomo è relazione perché può essere pensato in analogia con Dio. La persona umana è pensata come degna di rispetto e come dotata di un valore che eccede rispetto a quello di tutte le altre cose, perché il suo valore non dipende solo dal fatto che essa è, ma anche dal fatto che essa è in un modo analogo all’essere di Dio, fine ultimo dell’intero universo. Secondo, l’aspetto normativo del concetto di *persona* risulta evidente alla ragione nella sua pienezza quando essa cerca di comprendere, con fatica e con difficoltà, una realtà che essa non ha fatto, che non controlla e comprende solo parzialmente; insomma una realtà che la trascende; in questo processo la fede ha un ruolo di stimolo e di causa occasionale, ma non la determina, né le detta contenuti precostituiti rispetto al processo razionale

⁴ Cfr. S. Boezio, *De trinitate*, per esempio cap. 6, tr. it. in Severino Boezio, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979, p. 357-377.

stesso; la fede, intesa come elemento dell'esperienza di vita cristiana, può anche apportare un contributo cognitivo alla comprensione della persona; ma questo è un aspetto ulteriore, che non riuscirò a trattare nelle pagine che seguono. Terzo e ultimo, l'aspetto normativo del termine persona dipende in ultima analisi dal fatto che esso si riferisce a un oggetto di un certo tipo (un uomo) descrivendolo come quanto di più simile a Dio ci sia nella natura e presentandolo, in questo modo, come degno di rispetto. Insomma, il senso normativo del termine persona dipende dal contesto metafisico all'interno del quale esso è stato elaborato. Ma se togliamo il termine dal contesto d'uso in cui ha assunto il suo significato, collocandolo sullo sfondo di una diversa prospettiva metafisica, il suo senso normativo si può impoverire o può perfino perdere di consistenza. In certi contesti metafisici, un che di concreto e determinato, che imita l'Uno Assoluto e Indeterminato senza differenziarsi sostanzialmente da Esso, può non essere degno di rispetto, ma addirittura giustificare l'annullamento, il superamento, la soppressione. Non andrò lontano per esemplificare un esito di questo tipo (che potrebbe essere trovato in certe correnti del platonismo, in certe versioni dell'idealismo, in alcune tesi dell'utilitarismo, o della filosofia analitica, in posizioni ametafisiche o anti-metafisiche), e mi limiterò a citare le famose parole di Leopardi nello *Zibaldone*, forse non rigorose, ma certamente belle ed efficaci:

«Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, né diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente; il complesso dei tanti mondi che esistono; l'universo; non è che un neo, un bruscolo in metafisica. L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. Ma questa imperfezione è una piccolissima cosa, un vero neo, perché tutti i mondi che esistono, per quanti e quanto grandi che essi siano, non essendo però certamente infiniti né di numero né di grandezza, sono per conseguenza infinitamente piccoli a paragone di ciò che l'universo potrebbe essere se fosse infinito; e il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone della infinità vera, per dir così, del non esistente, del nulla. (Bologna, 22 aprile 1826)».

Ritengo che per comprendere adeguatamente il significato di un termine, o meglio le varie sfaccettature dei suoi sensi, sia necessario considerare i suoi rapporti con i contesti metafisici che ha attraversato nel corso della sua storia. Per il senso normativo di "persona" sono cruciali i suoi passaggi nella teologia trinitaria e nella metafisica tomistica. Rispondendo ad alcune delle obiezioni che si possono sollevare a Boezio, san Tommaso traccia un quadro metafisico complesso e vitale, che va riscoperto, al di sotto dell'apparentemente arida terminologia scolastica con il quale è espresso. Interrogarsi sul destino presente del termine persona comporta anche porsi il problema della validità filosofica del quadro metafisico tomista, che ha contribuito in modo importante a determinare il suo senso normativo.

Concludo questa introduzione con due brevi precisazioni precauzionali, per evitare fraintendimenti che potrebbero sviare il lettore. Primo, non intendo qui fondare le tesi metafisiche di san Tommaso che discuto; condivido quelle tesi, ma non

posso esporre qui le mie ragioni; qui voglio solo mostrare che tali tesi sono state determinanti per l’assunzione del senso valoriale del termine persona. In questo modo spero di approfondire un segmento storico della ricostruzione storico-critica del concetto di “persona” che avevo proposto nel libro *Individuo e persona*. Secondo, la mia tesi di fondo è che, si utilizzi o no il termine persona, il problema principale rimane aperto: quando e perché *vale* un essere umano? Esso non può essere risolto solo attraverso un’analisi concettuale di qualche termine, nemmeno del termine persona; il problema è metafisico e va affrontato su quel livello.

2. *Le radici antiche e patristiche del senso normativo di “persona”: brevi cenni*

Il significato normativo di “persona” è il risultato di una lunga storia, della quale è opportuno qui ricordare le tappe iniziali che hanno posto le condizioni per gli slittamenti semantici che il termine ha subito nel pensiero di Boezio e di san Tommaso⁵.

Il termine latino *persona*, che significa principalmente maschera, ma anche personaggio teatrale o letterario, e persona giuridica, traduce alcuni significati secondari della voce greca *prosopon*: questo significa faccia, volto, viso; ma anche cospetto, vista, presenza; e solo secondariamente maschera teatrale, e poi personaggio letterario o teatrale; ma *prosopon*, già in epoca pre-cristiana, significa anche individuo umano. Il termine greco è composto da *pros*, nel senso di “dinnanzi a”, “verso”, “in direzione di”, e *ops*, occhio, viso, aspetto, cospetto, e significa letteralmente ciò che si dà a vedere in avanti, verso il davanti: *prosopon* è quindi letteralmente faccia, volto, viso, in quanto il volto è ciò che si vede dell’uomo; e per estensione significa l’aspetto, e poi ancora la maschera, in quanto l’aspetto e la maschera sono il mero apparire di ciò che sta di fronte; e significa, quindi, ruolo o personaggio, perché la maschera agisce e appare sul palco come personaggio; ultima estensione è il significato di uomo individuale, in quanto l’uomo individuale agisce sul palco della vita come un personaggio su quello del teatro.

Tutti i sensi di *prosopon* hanno testimonianze d’uso molto, o per lo meno abbastanza, antiche, risalenti, nell’accezione che pare più recente, a quella di “individuo umano”, comunque almeno al I secolo avanti Cristo. Il greco biblico e teologico, tuttavia, utilizza inizialmente solo le accezioni principali, quelle di volto e di apparenza. Nella traduzione della Bibbia dei Settanta, per esempio, *prosopon* ricorre 850 volte, ma sempre nel senso di volto, o al limite di apparenza; non è mai utilizzato per la maschera, il personaggio o l’individuo umano. Anche il nuovo testamento manifesta un analogo utilizzo del termine. E questa tradizione non si interrompe neanche tra i primi padri greci, che usano *prosopon* solo per indicare il volto di Dio. È solo con san Basilio (e siamo quindi nel IV sec.) che il

⁵ La storia del termine persona nell’antichità classica e nella patristica è stata oggetto critico di un’ampia letteratura. Nei miei brevi cenni faccio riferimento a un lavoro che espone sistematicamente e valuta criticamente i principali contributi prodotti dagli studiosi antecedenti: A. Milano, *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984.

termine è utilizzato, nel linguaggio teologico, in un'altra delle sue accezioni, ossia per indicare la maschera teatrale⁶.

Parallelamente, si svolgono le dispute trinitarie, nelle quali *prosopon* è proposta per indicare le persone della Trinità, in prima istanza, pare, da parte di Ippolito (170-235) in *Contra Noetum*. Ma il prevalere, nel linguaggio dei padri, del significato prioritario di *prosopon*, ossia volto e aspetto, li ha indotti a preferirgli *hypostasis* per riferirsi ai membri della Trinità: si temeva, infatti, che *prosopon*, inteso nel suo senso prioritario, avrebbe indotto a ritenere i tre *prosopa* come apparenze, volti, manifestazioni di Dio, privi di una reale consistenza ontologica. Così, soprattutto nel contesto delle dispute contro le eresie che negavano la reale distinzione tra i componenti della Trinità, i padri greci, per riferirsi alle tre persone divine, hanno preferito utilizzare *hypostasis* e abbandonare *prosopon*, che pareva ambiguo.

Le vicende del termine latino *persona* sono parallele e analoghe, ma non identiche a quelle del corrispondente greco *prosopon*. L'etimologia di *persona* è incerta. Già dai primi secoli dell'era cristiana ricorre una spiegazione etimologica ripresa e fatta propria da Boezio⁷, secondo la quale *persona* deriverebbe da *personare*, cioè risuonare, echeggiare, far risuonare; secondo questa spiegazione, la maschera indossata dall'attore fa risuonare la sua voce e per questo fu chiamata *persona*, con una sostantivazione del verbo. Gli studiosi, però, generalmente concordano nel ritenere che questa spiegazione non abbia fondamento⁸. Viene esclusa dagli studiosi anche la soluzione, proposta da alcuni, secondo la quale il latino *persona* deriverebbe dal greco *prosopon*. La congettura che pare più accreditata sarebbe quella secondo la quale il termine deriverebbe dal nome della divinità etrusca Phersu, per la celebrazione della quale i riti prevedevano che si indossasse una maschera rappresentante la stessa divinità⁹. Il nome proprio della divinità sarebbe quindi stato utilizzato per indicarne la maschera e da qui sarebbe nata la voce *persona* in riferimento alla maschera, per subire poi un passaggio dalla sfera del rito a quella del teatro.

Accanto all'uso rituale e teatrale, per cui il termine *persona* è traducibile con l'italiano "maschera", è molto antico anche l'uso giuridico di *persona*, abbondantemente attestato, per esempio, in Cicerone, che deriva dal significato di *persona* come personaggio, personalità, carattere, parte (teatrale). Così uno può *petitoris personam capere*, cioè assumere la parte di querelante, o uno può *civitatis personam gerere*, ossia rappresentare la città, o presentarsi *sua ipse persona*, cioè direttamente, in prima persona.

Come *prosopon*, anche il latino *persona* viene utilizzato nel contesto delle dispute trinitarie per indicare le tre persone della Trinità. Tertulliano (155-230)

⁶ Cfr. *Ibi*, p. 60.

⁷ S. Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, III, 10-14, tr. it. in S. Boezio, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, cit., p. 327.

⁸ A. Milano, *Persona in teologia*, cit., pp. 68 e ss.

⁹ Solleva tuttavia dubbi fondati su questa congettura Franco Chiereghin, *Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale*, in V. Melchiorre (a cura di), *Il concetto di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 65-86: cfr. in particolare p. 66. Non entro in questo dibattito, poiché non mi interessa qui affrontare la questione etimologica, ma solo mostrare le principali questioni che essa solleva.

fu il primo ad utilizzare *persona* in questo modo. Ippolito e Tertulliano sono praticamente coevi e tutti e due vissero a Roma, anche se il primo scriveva in greco e il secondo in latino. Per questo è possibile che l'impiego per un medesimo uso teologico dei due termini, il cui significato è notevolmente, anche se non completamente, coincidente, non sia una casualità, ma ci sia stata un'influenza tra i due autori. Tuttavia non è possibile stabilire né se tale influenza ci sia stata, né, eventualmente, in che direzione sia andata. Ad ogni modo, il termine latino ebbe maggior successo di quello greco, in ambito trinitario. Questo può stupire, perché *persona* è solo la maschera o il personaggio teatrale o giuridico, mentre non è (ancora) individuo umano *simpliciter*, come invece avviene per *prosopon*. D'altra parte va considerato che *prosopon* è soprattutto volto, ed apparenza; e questa accezione, tra l'altro principale, deve essere risultata pericolosamente ambigua nell'epoca in cui la Chiesa si ritrovava a combattere le eresie che negavano la trinità di Dio, riducendo le persone a mere manifestazioni della sua azione. *Persona*, invece, riferendosi alla maschera, connota sì un essere come dotato di una realtà *sui generis* (ossia sul piano della finzione teatrale o letteraria), ma non suggerisce che esso sia mera apparenza. Anche se questa non è una *spiegazione* del diverso successo teologico dei due termini (tale spiegazione richiederebbe un'analisi storica dettagliata e non basterebbe qualche considerazione a priori sui loro significati), è comunque un'osservazione che rende meno sorprendente il diverso destino teologico delle due parole.

La storia del termine *persona* che abbiamo brevemente richiamato è importante per il nostro tema, poiché ci mostra che il termine indica inizialmente la maschera dei riti e del teatro, e poi, per estensione, chi agisce sul palco, su un livello di realtà diverso da quello in cui si colloca il suo essere, ma che, in un altro senso, è pur sempre una realtà. Indica quindi un'identità che non è tale in senso pieno, ossia come sostanza, pur non essendo nemmeno una mera apparenza. E per questo il termine poté subire un'ulteriore estensione da parte dei padri latini, che lo utilizzarono per indicare i componenti della Trinità: questi, infatti, non possono essere sostanze in senso pieno (l'unica sostanza divina è l'unico Dio), ma non sono nemmeno sue mere apparizioni o manifestazioni. Così il termine latino subì uno slittamento semantico: non disse più la maschera che nasconde la vera realtà, ma una realtà che ha consistenza ontologica, pur senza essere assolutamente in sé e per sé come una sostanza. E giungiamo così all'ultima tappa, quella compiuta da Boezio: per lui la persona è *naturae rationabilis individua substantia*; *persona* viene così ad indicare la sostanza, principalmente l'essere umano, presentandolo, però, sulla base della sua razionalità, ossia della sua somiglianza con Dio. *Persona* è così il nome dei membri della Trinità, e in quel senso può poi essere esteso all'uomo, come vedremo avvenire in san Tommaso. *Persona*, allora, non è solo l'essere umano individuale a cui si riferiva *prosopon* nella sua quarta accezione: è l'essere umano in quanto dotato di razionalità, cioè in quanto *imago dei*. Qui sta l'origine del significato valoriale che il termine *persona* ha ancor oggi, nelle lingue moderne in cui è stato preso in prestito. San Tommaso porterà a compimento la svolta normativa che Boezio dà al termine *persona* riferito all'uomo affermando

che «persona significa ciò che c'è di più perfetto nell'intera natura, ossia ciò che sussiste in una natura razionale»¹⁰.

In questa esposizione ho fatto riferimento a due ordini di nozioni problematiche: primo, ho parlato di “estensioni” del significato di *persona* dagli usi originari, a quelli teologici e poi da questi a quelli che si riferiscono all'uomo; secondo, ho parlato di diversi “livelli di realtà” e di relative diverse “consistenze” ontologiche degli esseri che essi contengono. Si consideri che il significato valoriale del termine *persona* dipende essenzialmente da questi ordini di nozioni problematiche. Il significato valoriale del termine *persona*, quindi, almeno per questa via, può essere fatto salvo solo se ci sono ragioni filosoficamente fondate per sostenere che il significato del termine può essere “esteso” nei modi detti e che esistono diversi livelli di “realtà”. San Tommaso si è impegnato proprio in questo senso, per fondare filosoficamente il senso valoriale di “*persona*”. Come vedremo nei prossimi due paragrafi, le nozioni problematiche a cui ho fatto riferimento in questo paragrafo saranno fondate filosoficamente da san Tommaso attraverso l'utilizzo dell'analogia, in particolare in riferimento alla sostanza, e attraverso la nozione della trascendenza di Dio, segno ad un tempo delle potenzialità e dei limiti della ragione umana.

3. *La persona come sostanza in san Tommaso: comprendere Dio a partire dall'uomo*

La definizione di *persona* data da Boezio sembra accettabile in riferimento all'uomo, ma non in riferimento a Dio. Come si può affermare che la *persona* sia una sostanza, se le tre *persone* della Trinità non sono *tre sostanze*, ma un'*unica Sostanza*? Si potrebbe pensare di ovviare al problema restringendo la sua definizione al solo uomo, ma in questo modo il termine sarebbe utilizzato in modo equivoco in riferimento a Dio, e quindi il rapporto tra le caratteristiche umane e quelle divine sarebbe al più metaforico, compromettendo così ogni possibilità di estendere significati dall'ambito umano a quello divino, e viceversa. Per esempio, la razionalità dell'uomo non avrebbe nulla a che fare, in realtà, con le caratteristiche di Dio. Ma in questo modo l'attribuzione di valore all'uomo sulla base della sua somiglianza con Dio non avrebbe alcun fondamento reale. San Tommaso affronta (anche) queste questioni relative alla definizione di Boezio nella prima parte della *Summa Theologiae* (*quaestiones* 29-31), per mostrare che i problemi nascono da una cattiva lettura di Boezio e che Boezio può essere interpretato in un modo che li supera. Vediamo ora le soluzioni che egli propone.

Il problema principale si pone se si definisce *persona* come sostanza individuale (*hypostasis*) e si pretende, poi, di applicare a Dio il termine, così definito. Questo sembra sollevare almeno due questioni importanti per il nostro discorso: primo,

¹⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 co: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura».

Dio non può essere persona perché non ha accidenti, ma la sostanza (*hypostasis*) è per definizione ciò che sta al di sotto degli accidenti e li regge¹¹; secondo, i tre membri della Trinità non possono essere persone, perché ci sarebbero tre sostanze, tre dei, ma Dio è uno solo¹².

San Tommaso affronta la prima questione considerando che il termine *hypostasis* può essere fuorviante, perché in latino può essere tradotto in modi diversi, come essenza o come sostanza, e questo genera confusione. In riferimento alla definizione di Boezio, però, quando il termine *persona* va applicato a Dio, esso va inteso come sostanza, nel senso di qualcosa che è in sé e per sé (non in altro e per altro), ossia nel senso di sussistenza, prescindendo, però, dal ruolo di sostegno e supporto degli accidenti che assolvono le sostanze comuni della nostra esperienza. Ecco le parole di san Tommaso:

«Il nome *hypostasis* non è appropriato per Dio per quanto attiene all’origine del nome, poiché non sostiene accidenti, ma si adatta a Lui per quanto attiene al suo significato, in quanto è utilizzato per indicare una cosa che sussiste»¹³.

Si osservi che a questo punto san Tommaso discute la possibilità di parlare di persona intesa come sostanza individuale in riferimento a Dio in generale, senza ancora entrare nello specifico dell’utilizzo del termine per riferirsi ai singoli membri della Trinità. In seguito si volgerà a quella questione più specifica. Dio è in sé e per sé, e quindi sussiste come essere sostanziale, pur essendo privo di accidenti, che ineriscano in lui, e di materia. In questo modo san Tommaso giustifica l’utilizzo del termine sostanza da parte di Boezio attribuendogli un’estensione del significato che comporta uno slittamento semantico: “sostanza” è inizialmente (*quantum ad id a quo est impositum nomen*) utilizzato da noi per riferirci agli oggetti che incontriamo nella nostra esperienza naturale, ossia a cose che sono in sé e per sé, e sussistono come supporto degli accidenti che sono in loro e per loro; il termine, come è usato da Boezio, si riferisce a qualcosa che non ha accidenti, ma pur tuttavia esso stesso non è accidente di altro, non è in altro e per altro, ma è in sé e sussiste, è Dio.

Dio diviene pensabile estendendo a Lui un concetto che abbiamo acquisito nell’incontro con le sostanze che riempiono la nostra esperienza naturale. Questo comporta, da una parte, il riconoscimento di un rapporto di analogia tra gli esseri naturali e Dio e, dall’altro, il riconoscimento della diversità strutturale tra Dio e le cose naturali, tanto che si può affermare che esistano in diversi piani della realtà. Questo rapporto di parziale somiglianza (analogia) e di parziale alterità (esistenza in diversi piani della realtà) che intercorre tra Dio e l’universo da Lui creato (natura) ci permette di parlare di *trascendenza* di Dio.

Come abbiamo visto, la seconda questione posta dall’impiego, in riferimento a Dio, del termine *persona*, definito come sostanza (*hypostasis*) individuale, è che i

¹¹ *Ibi*, I, q. 29, art. 3, ob 3.

¹² *Ibi*, I, q. 30, art. 1, ob 1.

¹³ *Ibi*, I, q. 29, art. 3, ad 3: «Nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substat accidentibus, competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem».

tre membri della Trinità non potrebbero essere persone, perché allora ci sarebbero tre sostanze, tre dei, ma Dio è uno solo¹⁴. San Tommaso affronta questa obiezione, che si può rivolgere alla definizione di Boezio, affermando che «la definizione di persona include la sostanza, ma non in riferimento all'essenza, bensì come *suppositum*, come chiarisce l'aggiunta del termine "individuale"»¹⁵. Ciò significa che una persona della Trinità non è un'essenza individuata, visto che le tre persone hanno la medesima essenza e sono nella medesima sostanza divina, ma ciascuna è un individuo diverso dagli altri. Tutte e tre si possono quindi chiamare "sostanza" come l'uomo, ma in un senso diverso ed esteso analogicamente: come l'uomo sussistono individualmente ma diversamente dall'uomo non sono ciascuna una diversa essenza individualizzata. Dice ancora più esplicitamente Tommaso:

«Non si può dire che Dio sia un individuo nel senso che la sua individualità derivi dalla materia, ma solo nel senso in cui implica incomunicabilità. "Sostanza" può essere applicata a Dio nel senso in cui significa auto-sussistenza. Ma ci sono alcuni che sostengono che la definizione di Boezio non sia la definizione di persona nel senso in cui l'usiamo quando parliamo di persone in Dio. Così Riccardo di san Vittore corregge la definizione aggiungendo che persona in Dio è l'esistenza incomunicabile della natura divina»¹⁶.

Qui san Tommaso accetta la correzione di Riccardo¹⁷, ma non per questo rigetta la definizione di Boezio, anche in riferimento a Dio. Propone, invece, un suo approfondimento che accentua lo slittamento semantico della parola "sostanza", con un'estensione dai suoi usi naturali verso usi "trascendenti". La persona divina per un verso è sostanza, e dunque persona, come l'uomo, per un altro no: non è sostanza come l'uomo nel senso che non è un'essenza individualizzata, numericamente diversa da tutte le altre individualizzazioni della medesima essenza, ma lo è nel senso per cui ha sussistenza ed è incomunicabile (rispetto ad altro, perché al suo interno naturalmente c'è comunicazione). Anzi, ha una sussistenza ed è incomunicabile in modo più perfetto dell'uomo, perché esiste in modo assoluto ed ha quindi perfetta sussistenza¹⁸. Quest'estensione del significato di "sostanza" è possibile perché alcune caratteristiche della persona, della sostanza individuale umana, sono mantenute, come la sua individualità, venendo però scisse da altre, la materialità, e acquisendo così uno *status* ancora più perfetto. Dio ha una perfetta individualità che è auto-sussistenza assoluta, perché non dipende da altro per essere l'individuo che è, mentre l'uomo dipende dalla materia e da Dio stesso.

L'estensione a Dio di una nozione di sostanza elaborata nell'orizzonte naturale non costituisce di per sé un problema, nella metafisica tomistica, visto che il concetto di *sostanza* è analogico. Sostanze sono gli esseri caratterizzati da una natura,

¹⁴ *Ibi*, I, q. 30, art. 1, ob 1.

¹⁵ *Ibi*, I, q. 30, art. 1, ad 1.

¹⁶ *Ibi*, I, q. 29, art. 3, ad 4.

¹⁷ Secondo alcuni, il concetto di *existentia*, riferito a Dio, ha per Riccardo una connotazione relazionale innovativa rispetto alla tradizione boeziana e questa differenza si riflette anche nel modo di concepire la persona umana. Cfr. V. Melchiorre, *Essere e parola* (1982), Vita e Pensiero, Milano 1993⁴, p. 61. L'arricchimento connotativo introdotto da Riccardo si riflette in quanto viene sviluppato sotto al n. 4.

¹⁸ L'interpretazione di Boezio proposta da Tommaso è confermata, su questo punto, dalla critica più recente. Si veda J. Marenbon, *Boethius*, Oxford University Press, Oxford and New York 2003, p. 73.

che è un'essenza, ossia un principio che struttura e dà unità all'ente in modo tale per cui esso ha certe caratteristiche che sono necessarie perché esso sia il tipo di *res* che è. L'analogicità dipende dal fatto che san Tommaso, seguendo Aristotele, è pluralista circa i tipi di principi organizzatori che danno unità agli enti. Commentando la *Metafisica* di Aristotele, san Tommaso scrive:

«Alcune cose differiscono per il diverso modo in cui sono composte le parti materiali. In alcune cose le parti della materia si compongono formando una mistura, come nell'idromele; in alcune invece, si compongono perché sono legate da un qualche vincolo, come nelle fasce dei capelli delle ragazze; in alcune poi sono congiunte con qualche colla o vischio, come avviene nei libri; in alcune, poi, le parti sono tenute assieme con un chiodo, come in un mobile; in alcune invece l'unione delle parti avviene per più di uno dei modi anzidetti. Altre cose invece sono diverse tra loro per la posizione, come la soglia e l'architrave; che differiscono tra loro proprio in base a dove si pongono, ossia in alto o in basso. Altre invece differiscono per il tempo, come la cena, che è il pasto serale, e il pranzo che è il pasto mattutino»¹⁹.

Per Tommaso, com'era per Aristotele, nel mondo naturale, le sostanze in senso prioritario o focale sono gli esseri viventi, i cui principi di unione non sono determinati dall'uomo (come negli artefatti) o dal caso (come negli aggregati naturali, per esempio il marmo). Nei viventi è la vita (l'anima) che organizza la materia dandole unità. E tra i viventi, è sostanza in senso più pieno l'uomo, perché essendo razionale può scegliere, almeno in qualche misura, come agire e fa quindi più “sua”, dandole più unità, la materia che organizza con la propria vita: è più indipendente degli altri viventi, quindi più per sé e in sé.

Sulla base di queste premesse, lo slittamento semantico del termine sostanza dall'ambito umano a quello divino, su base analogica, si giustifica perché Dio è vivo e razionale come l'uomo, ma infinitamente più di lui, e per questo è infinitamente più in sé e per sé dell'uomo: questi è per sé e in sé limitatamente perché è stato creato da Dio. Invece Dio è assolutamente per sé e in sé, perché è increato e quindi non dipende da altro. È quindi sostanza in senso più pieno.

La comprensione filosofica del termine sostanza, anche nei suoi usi in riferimento a Dio, naturalmente, non dissolve i misteri trinitari: come può Dio essere allo stesso tempo uno e trino? Come può essere nel contempo una sola sostanza, con una sola essenza, e tre diverse sussistenze? Certo, si tratta di un mistero che rimane inespugnabile alla ragione, ma la ragione può sforzarsi di capire ciò che riesce e fin dove può, secondo san Tommaso; il mistero trinitario può sembrare assurdo se pensiamo le nozioni di sostanza e sussistenza univocamente, supponendo che tutte le sostanze siano pensabili nel modo in cui pensiamo quelle di cui abbiamo esperienza. Queste sono individuate dalla materia e ogni attualizzazione di una essenza nella materia è

¹⁹ Tommaso d'Aquino, *Sententia super Metaphysicorum*, VIII, 2, 1693: «Quaedam enim differunt secundum diversum modum compositionis partium materialium. In quibusdam enim partes materiae componuntur per modum mixtionis, sicut mellicratum: in quibusdam vero, quia ligantur aliquo vinculo, sicut est ligatura capitis mulieris: in quibusdam etiam coniunguntur aliqua colla vel visco, sicut fit in libris: in quibusdam vero adunantur partes clavo, sicut fit in arca: in quibusdam vero fit adunatio partium pluribus praedictorum modorum. Alia vero differunt abinvicem sicut positione, sicut liminare superius et liminare inferius; quae quidam differunt abinvicem, ex eo quod sic ponuntur, scilicet supra vel infra. Quaedam vero differunt tempore, ut coena, quae est comestio serotina, et prandium quod est comestio matutina».

una sua moltiplicazione. Ma san Tommaso nota che accanto ai numeri materiali, che risultano dalla divisione della quantità, esiste una molteplicità trascendentale, che risulta da una divisione formale operata attraverso forme diverse o opposte, e che si ritrova solo nelle forme immateriali. Così l'unica essenza divina, con il suo unico essere, sussiste nelle tre diverse relazioni che essa può avere con se stessa²⁰.

Qui, ad ogni modo, non intendiamo sondare i misteri della Trinità. Ciò che ci interessa è che per san Tommaso, nel suo uso teologico, il termine *persona* finisce con l'indicare una sussistenza che prescinde dalla realizzazione fisica e questo uso viene poi riportato dal livello teologico su quello umano. In altre parole, termini presi dall'ambito dell'esperienza umana vengono utilizzati analogicamente, già dai padri, per sondare l'ineffabile mistero divino, ma poi vengono impegnati di ritorno nell'ambito dell'umano, portando su di loro i segni del passaggio nel divino. Vediamo come. Le diverse persone della Trinità hanno la medesima natura e sono la medesima sostanza, ma possono costituire una comunità di persone diverse perché il termine *persona* non indica un'essenza comune (l'essenza comune alle tre persone è la loro medesima sostanza), ma significa le singole sussistenze in cui l'unica sostanza divina esiste. Detto questo, san Tommaso afferma che

«anche nelle cose umane questo nome “persona” è comune in una comunità di ragione, non come un genere o una specie, ma come un individuo vago. Infatti, i nomi di genere e di specie, come uomo e animale, sono utilizzati per indicare le stesse nature comuni; non però le intenzioni delle nature comuni, che sono significate da quei nomi “genere” o “specie”. Ma un individuo vago, come “un certo uomo”, significa la natura comune con il determinato modo di esistere delle cose singole – cioè qualcosa di auto-sussistente, e di distinto dalle altre cose. Ma il nome della singola cosa a cui ci si riferisce significa ciò che distingue la cosa determinata; come il nome Socrate significa queste ossa e questa carne. Ma c'è questa differenza – che il termine “questo uomo” significa la natura o la parte individuale della sua natura, con il modo di esistere delle cose singolari; mentre il nome “persona” non è utilizzato per significare l'individuo in base alla sua natura, ma per indicare la cosa come sussistente in tale natura. Questo è comune secondo ragione a tutte le persone divine, che ciascuna di loro sussiste distintamente dalle altre nella natura divina. E così tale nome “persona”, secondo ragione, è comune alle tre persone divine»²¹.

Come le persone divine non sono sostanze diverse in senso pieno, ma nel senso di sussistenze nella medesima natura divina, così la persona umana è una sussistenza nella natura umana, non è semplicemente una natura esistente in un individuo, un universale istanziato in una materia assegnata ad esso; è una sussistenza che esiste con natura umana. Quindi l'uomo individuale ha un nome suo proprio che lo dice come individuo, ma in modo vago: è “persona”. Nessun altro essere della natura ha un tale nome, e l'uomo lo ha in analogia con quanto avviene per le sussistenze divine. Tale nome è un nome proprio utilizzabile per tutti gli uomini, come dire “Tizio”. La necessità di un nome individuale vago per l'uomo nasce dal fatto che l'uomo individuale ha un essere che non si esaurisce nell'essere l'istanziamento di una natura comune, ma ha una individualità più forte del mero cadere sotto un concetto sortale.

²⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 30, art. 3, co.

²¹ *Ibi*, I, q. 30, art. 4, co.

Come ha osservato un acuto interprete recente di questo aspetto del pensiero di san Tommaso, Robert Spaemann²², l’individualità forte dell’uomo, che richiede di chiamarlo persona, fa sì che il singolo uomo non sia conoscibile attraverso la sola considerazione della natura che egli ha in comune con gli altri individui della sua specie; conoscere l’individuo, conoscerlo come persona, significa conoscere la sua individualità, il suo essere per sé e in sé in modo quasi assoluto, simile al modo di essere di Dio: ossia è come conoscere il mondo attraverso lui, vedere il suo essere razionale come razionalità incarnata, come rispecchiamento dell’universo in lui e come risposta individuale a tale rispecchiamento; ossia conoscerlo in quanto dotato di intenzioni, capace di scelte, libero padrone dei suoi atti. La persona singola può quindi essere conosciuta solo instaurando un rapporto di interpretazione e dialogo con lei. È così, e *solo* così, che appare il suo essere razionale: non semplice sostanza, ma sostanza razionale, come dice appunto la definizione boeziana di “persona”. L’individualità forte degli uomini, che ne fa persone, è l’esito della loro somiglianza con Dio, con la sua libertà, con la sua conoscenza, con la sua bontà.

“Persona” diventa così un modo per dire la forte individualità dell’uomo, unificato e fatto uno dalla sua ragione, in analogia con Dio; questa forte individualità dell’uomo, però, è conosciuta e detta estendendo a lui i significati che “sostanza” e “persona” avevano assunto in riferimento a Dio, dopo essere state a Lui estese dal piano della realtà naturale in cui avevano inizialmente assunto significato. Il senso valoriale di “persona”, usato in riferimento all’uomo, dunque, si origina attraverso una sua doppia estensione, con un primo movimento “ascendente” dagli iniziali usi naturali a usi teologici, e un secondo movimento “discendente” dagli usi teologici a usi antropologici e valoriali. Questo doppio movimento di estensione è ben rappresentato da questo passo, in cui san Tommaso risponde alla possibile obiezione secondo la quale la nozione di persona non si adatta a Dio, in quanto significa maschera teatrale e quindi ha un uso profano:

«Per quanto il nome di persona non sia appropriato per Dio in rapporto al modo in cui il nome si è originato, per quanto attiene a ciò a cui esso si applica è massimamente appropriato per Dio. Poiché nelle commedie e nelle tragedie si rappresentavano uomini famosi, si è usato quel nome [si pensi a “personaggio”] per significare quelli che hanno dignità. Per questo quelli che hanno una qualche dignità nella Chiesa si dicono “persone”. Per tal motivo alcuni definiscono la persona come “sussistenza distinta per una qualche dignità”. E poiché la maggiore dignità sta nel sussistere in una natura razionale, per questo ogni individuo di natura razionale è detto persona, come si è detto. Ma la dignità della natura divina eccede ogni dignità, per questo il nome di persona si adatta massimamente a Dio»²³.

Qui san Tommaso descrive esplicitamente lo slittamento dagli ambiti in cui “il nome si è originato”, ad ambiti in cui ci si riferisce all’eccellenza e alla dignità, acquisendo così un senso per cui esso si “adatta massimamente a Dio”, che ne diviene quindi significato focale. Ed è su questa base che si può affermare la dignità di tutti gli esseri che possono “sussistere in una natura razionale”, nel mondo

²² Cfr. R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”* (1996), tr. it. a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 30-34.

²³ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 3, ad 2.

naturale, cioè, degli uomini. Il concetto di sostanza, originato per dire le cose naturali, con il suo uso analogico permette di comprendere (qualcosa di) Dio, e questa maggior comprensione, di ritorno, permette di comprendere meglio l'uomo. Questo secondo movimento estensivo di ritorno è esemplificato ancora più efficacemente dal ruolo che assume, nella discussione di "persona" proposta da Tommaso, il concetto di relazione.

4. La persona come relazione in san Tommaso: comprendere l'uomo a partire da Dio

Nella ventinovesima questione della prima parte della *Summa Theologiae*²⁴, san Tommaso sostiene che la parola persona, usata in riferimento a Dio, deve indicare una relazione, perché solo così si può dar conto dell'estensione analogica del termine dagli usi "naturali" a quello teologico. Poiché, però, l'uomo è fatto ad immagine di Dio, è simile sia all'unicità di Dio, sia alla Sua Trinità, ossia ad ogni Persona divina. In questo modo, il senso che "persona" assume in riferimento a Dio serve per connotare l'uomo in modi che sarebbero stati impossibili se il termine non avesse innanzitutto subito lo slittamento semantico verso l'ambito teologico.

Nell'articolo in questione, san Tommaso affronta quattro obiezioni alla tesi per cui "persona" significherebbe una relazione in Dio: primo, il termine indica, per esempio, il Padre e non il Figlio e il Padre assieme; secondo, se uno chiede "tre cosa?" si risponde "persone": ma allora "persona" significa l'essenza, perché è questo che si risponde a uno che chiede cos'è qualcosa; terzo, con una parola ci si riferisce a ciò che è dato dalla sua definizione e, visto che la parola persona è definita come sostanza individuale di natura razionale, "persona" significherà una sostanza e non una relazione; quarto, in riferimento agli uomini e agli angeli, "persona" significa qualcosa di assoluto, non una relazione, e quindi non significherà una relazione nemmeno in riferimento a Dio.

Dopo aver considerato alcune soluzioni che erano state date a questi problemi, ma che lui giudica insoddisfacenti, san Tommaso considera che i termini hanno diversi gradi di generalità e che alcuni meno generici possono avere un significato più ricco di quelli più generici: per esempio, il termine uomo include il significato di "razionale" che non è incluso in "animale" ed è per questo che l'ultimo termine è più inclusivo del primo. Dunque, una cosa è chiedere il significato di "animale" e un'altra chiedere il significato di "animale che è uomo". Allo stesso modo, dice Tommaso, è diverso chiedersi il significato di "persona" in generale, e in riferimento a Dio o all'uomo. In generale, essa significa sostanza individuale di natura razionale, ma quando è applicata all'uomo significa una sostanza individuale di natura razionale la cui individualità dipende dalla sua materia, dalle ossa e dalla carne. Quando è applicata a Dio, invece, non può riferirsi ad una sostanza individuata

²⁴ *Ibi*, I, q. 29, art. 4.

dalla materia, ma si riferirà a qualcosa che è individuato in altro modo. Nel caso di Dio, l’individuazione è operata dalle relazioni divine:

«Nelle cose divine, la distinzione invece non avviene se non attraverso le relazioni d’origine, come si è visto sopra [ossia nella questione 28]. Ma la relazione nelle cose divine non è come un accidente che inerte in un soggetto, ma è la stessa essenza divina, da cui sussiste come sussiste l’essenza divina. Come dunque Dio è la divinità, così la paternità divina è Dio Padre, che è una persona divina. La persona divina, dunque, significa una relazione come sussistente»²⁵.

È abbastanza chiaro, ora, come san Tommaso può risolvere le obiezioni: la prima e la terza obiezione sono ora superate in quanto la parola persona, in Dio, può riferirsi alle relazioni d’origine perché queste sono la stessa sostanza divina; si supera inoltre la seconda obiezione perché anche se “persona” non dice l’essenza, tuttavia quando si chiede di qualcosa “cosa?”, non si chiede sempre l’essenza, ma si chiede anche talvolta, come in questo caso, il referente; qui i referenti sono appunto le ipostasi divine, non la natura divina. Si supera anche la quarta obiezione, e questo è ciò che interessa al nostro discorso: nella sua risposta, san Tommaso afferma che il termine persona, come tutti gli altri termini, non si applica univocamente a Dio e agli uomini, ma non per questo è usato in modo equivoco. La sua analogicità sta nel fatto che sia le persone divine che quelle umane sono individui, anche se sono individuati in modi diversi: gli uomini sono individuati dalla loro carne e dalle loro ossa, le persone divine dal loro diverso modo di procedere relazionale. L’estensione analogica del termine dall’ambito umano a quello divino è resa possibile dal fatto che l’uomo è simile ai membri della Trinità, in un senso rilevante: tali membri sono individui, e sono individuati in un modo così forte che può essere indicato con un nome proprio vago.

L’analogia tra uomo e Dio, però, non permette solo di estendere parole introdotte per l’uomo in modo da poterle riferire a Dio, ma consente anche un’estensione nella direzione inversa: san Tommaso riconosce esplicitamente che quando viene utilizzato per Dio, il significato del termine persona si arricchisce di elementi nuovi:

«Il nome “persona” significa la relazione direttamente, e l’essenza obliquamente, non tuttavia la relazione in quanto è relazione, ma in quanto è indicata come ipostasi. Similmente significa anche l’essenza direttamente e la relazione obliquamente, in quanto l’essenza è lo stesso che l’ipostasi; l’ipostasi poi è indicata nelle cose divine come per distinta relazione; e così la relazione, significata come relazione, cade nel concetto di persona obliquamente. E in questo modo si può anche dire che tale significato del nome persona non era percepito prima delle false accuse degli eretici, cosicché non era in uso tal nome di persona, se non come uno degli altri termini assoluti. Ma dopo è stato adattato ad indicare la relazione secondo il suo significato, cosicché esso significa la relazione non solo per uso [...] ma anche in virtù del suo stesso significato»²⁶.

²⁵ *Ibi*, I, q. 29, art. 4, corpo: «Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem».

²⁶ *Ibi*, I, q. 29, art. 4, co: «Hoc nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta; et sic relatio, per modum relationis

Quindi, venendo utilizzata per Dio, la parola persona si arricchisce nel suo significato, che include anche la relazione, a cui si riferisce solo indirettamente o obliquamente, quando si riferisce alla sostanza. Questo significa che riferendosi alla sostanza, esso la presenta come intrinsecamente relazionale. Per giunta, san Tommaso sostiene che questa estensione è un vero e proprio ampliamento del significato della parola, non solo un suo modo d'uso metaforico. Viene allora naturale chiedersi se questo ampliamento del significato di "persona" non rimanga anche quando il termine viene impegnato per parlare dell'uomo e della sua somiglianza con Dio.

Non ho trovato affermazioni delle *Summae* o di altre opere di Tommaso che sostengano questo espressamente, ma mi pare che questa sia una conclusione che segue dalla congiunzione delle affermazioni che abbiamo appena considerato con altre due tesi sostenute apertamente da san Tommaso. La prima tesi è quella secondo la quale l'uomo è immagine di Dio²⁷, nel senso per cui assomiglia all'Unico Dio, in quanto volontà ed intelletto²⁸, ma anche nel senso per cui assomiglia alla Trinità²⁹, poiché le relazioni interne tra le facoltà cognitive e volitive umane danno origine alle azioni che sono processioni d'amore, proprio come quelle che intercorrono tra le persone divine:

«Le persone divine si distinguono in base alla processione della Parola dal Parlante, e dell'Amore che collega entrambi. Ma la parola non può esistere nella nostra anima senza un pensiero attuale, come dice Agostino nel *De Trinitate* XIV. E quindi primariamente e principalmente si ritrova l'immagine della Trinità nella mente in base all'atto, ossia tanto in quanto dalla conoscenza che abbiamo, formiamo una parola interna per mezzo del pensiero, e da questa prorompriamo nell'amore. Ma poiché i principi dell'azione sono abitudini e potenze e qualsiasi cosa è virtualmente nel suo principio, in modo secondario e come per conseguenza, l'immagine della Trinità può essere ritrovata nell'anima in base alle potenze e soprattutto in base alle abitudini, poiché in essi esistono gli atti virtualmente»³⁰.

La seconda tesi che ci interessa è quella per cui le facoltà umane si esprimono, per necessità metafisica³¹, in atti di amore *verso Dio e verso il prossimo*. Discutendo gli atti della carità, nella *secunda secundae* della *Summa Theologiae*, san Tommaso tratta della pace, offrendoci una sintesi per noi illuminante di alcune caratteristiche della carità che aveva discusso fino a quel punto:

significata, cadit in ratione personae in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest, quod haec significatio huius nominis persona non erat percepta ante haereticorum calumniam, unde non erat in usu hoc nomen persona, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen persona ad standum pro relativo, ex congruentia suae significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua».

²⁷ *Ibi*, I, q. 93, art. 1.

²⁸ *Ibi*, I, q. 93, art. 6.

²⁹ *Ibi*, I, q. 93, art. 5.

³⁰ *Ibi*, I, q. 93, art. 7, co: «Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV de Trin. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex noticia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existent».

³¹ *Ibi*, I, II, q. 26, art. 1.

«Il concetto di pace comporta una doppia unione, come si è detto, una delle quali riguarda l'ordinazione degli appetiti dell'uomo verso una sola cosa, l'altra invece riguarda l'unione dell'appetito di un uomo con l'appetito di un altro. E la carità causa entrambe le unioni. La prima unione, certo, avviene se Dio è preferito con tutto il cuore, riferendo tutte le cose a lui, cosicché tutti gli appetiti dell'uomo sono diretti verso una sola cosa. L'altra unione, invece, avviene se amiamo il nostro prossimo come noi stessi, dal che segue che l'uomo vuole realizzare la volontà del prossimo come la propria. E per questo si considera tipico dell'amicizia l'avere le stesse preferenze, come dice il IX libro dell'*Etica* [di Aristotele]; e Tullio afferma nel *De Amicitia* che “è tipico degli amici volere e non volere la stessa cosa”³².

Ricapitolando, essendo simile a Dio, l'uomo è anche simile alla Trinità divina, e come in essa ci sono relazioni che costituiscono ipostasi, ossia persone, tra le quali intercorrono rapporti di amore, così all'interno dell'uomo esistono parti che hanno rapporti tra di loro in virtù dei quali si origina una propensione naturale, ossia un'inclinazione, a realizzare atti di amore verso Dio e verso il prossimo. Visto che “persona”, nel suo uso teologico, ha assunto anche il significato di relazione, per indicare le relazioni d'origine che costituiscono la Trinità, è ragionevole concludere, sulla base delle premesse tomistiche, la tesi che sto discutendo e che, come ho detto, almeno per quanto ho potuto verificare, non si trova affermata espressamente da san Tommaso: la tesi per cui la parola persona può essere usata analogicamente anche in riferimento all'uomo nel suo senso pieno per cui essa indica anche la relazionalità.

Naturalmente si deve porre attenzione a non esagerare il rapporto analogico: come abbiamo visto, in Dio le relazioni sono parte della sostanza e per questo possono individuare le persone della Trinità, mentre l'uomo è individuato dalla materia e le relazioni in lui sono accidentali. Quindi, san Tommaso non conclude che la persona è relazione *tout court*, o che essa è fatta, o realizzata dall'essere in relazione, come hanno affermato certe teorie contemporanee. Una posizione di quel tipo comporterebbe che la persona sia quello che è solo perché e nella misura in cui essa è in grado di porsi in relazione con altri; ma il porsi in relazione con altri è un atto umano e quindi volontario, e per san Tommaso la natura di una cosa precede sempre quello che una cosa fa: «Il moto della volontà, ossia del libero arbitrio, presuppone l'esistenza di colui che vuole, per la quale si richiedono le cose per lui naturali»³³. Dire che la persona è (anche) relazione, quindi, per san Tommaso non può volere dire che la sua natura e il suo essere siano costituiti dalle relazioni che pone in essere o nella quale si trova posta dalla sua situazione esistenziale.

Applicando la parola persona anche nel suo senso di relazionalità all'uomo, tuttavia, diciamo che l'essere in relazione, per l'uomo, non è un accidente qualsiasi:

³² *Ibi*, II, II, q. 29, art. 3, co: «Duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et Tullius dicit, in libro de amicitia, quod *amicorum est idem velle et nolle*».

³³ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 44, n. 4 «motus enim voluntatis, sive liberi arbitrii, praesupponit existentiam volentis, ad quam eius naturalia exiguntur».

diciamo che l'uomo è simile a Dio perché, come le persone della trinità si amano per natura, così l'uomo è portato dalla sua natura, ossia dalle sue inclinazioni, a compiere atti d'amore verso Dio e verso gli altri uomini; questo significa che affermiamo che, nei termini della metafisica classica, la relazionalità è per l'uomo un proprio. Riferendoci all'uomo con il termine persona, pertanto, ci riferiamo anche alla relazionalità, seppure obliquamente e non direttamente. D'altra parte, se possiamo riferirci così all'uomo è perché abbiamo colto la sua somiglianza con Dio e, quindi, il suo valore.

5. Conclusioni

L'interpretazione di Boezio e della sua classica definizione di "persona" proposta da san Tommaso ci ha permesso di seguire alcune fasi cruciali del percorso dello slittamento semantico che il termine ha subito nel corso della storia del pensiero occidentale. Il termine persona, in quanto capace di connotare l'uomo come "de-gno", è stato la base per intendere la persona come sussistenza divina, e questo, a sua volta, ha reso pensabile l'uomo come persona nel senso di creatura fatta ad immagine di Dio. In questo percorso si rileva un mutuo scambio tra l'ambito della riflessione naturale e quello della teologia: l'umano è usato come significato focale per comprendere il divino e le realtà così "scoperte" nella riflessione sulla Trinità diventano poi termini per nuove analogie atte a descrivere meglio l'umano.

Riconoscere questo percorso apre un problema filosofico: il significato di "persona" a cui esso conduce è una mera trasposizione di conclusioni teologiche sul piano filosofico, o è una conquista intellettuale che permette una conoscenza nuova della realtà umana, per la quale il passaggio nel dominio teologico è stato solo un'occasione? Mi pare che le argomentazioni di Tommaso che ho proposto uniscano, come gli è tipico, preoccupazioni stimolate dalla rivelazione a metodologie tipicamente filosofiche. Certamente la discussione sull'unità e trinità di Dio nasce da esigenze poste dalla rivelazione, ma il modo in cui san Tommaso entra nel dibattito comporta un approfondimento dei concetti filosofici tradizionali che non cede al fideismo o al misticismo. Questo vale, mi pare, anche per la sua elaborazione del concetto di persona.

Il processo di slittamento semantico che abbiamo tracciato è stato reso possibile da un ampio utilizzo dell'analogia. Abbiamo cercato di mettere in luce le principali ragioni filosofiche e teologiche che giustificavano l'estensione analogica del significato dei principali termini in questione; su questa base, si può rilevare che san Tommaso pongesse la massima attenzione nel verificare che l'uso dell'analogia fosse un metodo conoscitivo affidabile, evitando di scivolare nell'equivoco o nell'uso di semplici metafore.

Lo slittamento semantico che abbiamo considerato ha mostrato l'origine del senso normativo del termine persona: tale normatività è frutto dell'uso teologico del termine. La persona umana vale perché dicendola persona la connotiamo come simile a Dio, diciamo che è sostanza in un senso così pieno che sovrabbonda rispet-

to ad ogni altro esempio di sostanza rintracciabile nell’esperienza naturale. La persona ha una sussistenza che trascende la semplice datità naturale: non è individuata dalla sua materia, ma dall’anima, che organizza la sua materia e la pone in relazione con altri (almeno con Dio e con i genitori, che l’hanno voluta e amata).

A questo punto si pone un problema: cosa rimane del senso normativo di “persona” quando il termine è tolto dall’orizzonte metafisico che ha prodotto tale aspetto del suo significato? Questo saggio non ha certamente fornito una risposta a questa domanda, ma suggerisce, credo, due riflessioni che la riguardano. Primo, ammonisce che questa è una questione che si deve affrontare se si vuole capire che uso è ancora possibile fare oggi del termine persona. Secondo, avverte che il problema di fondo che stiamo affrontando non è linguistico, ma metafisico: il problema della normatività deve essere affrontato, in un senso radicale, a quel livello³⁴.

³⁴ Sono grato per commenti su versioni precedenti di questo saggio a Fabrizio Amerini, a Giovanni Boniolo, a Carlo Gabbani, a Gianpaolo Terravecchia, e a un *referee* anonimo. Naturalmente, tutte le pecche che rimangono sono dovute a mie scelte deliberate o a mia disattenzione, e ne sono, quindi, pienamente responsabile.

Abstract

Questo saggio analizza teoreticamente il momento apicale della parabola storica relativa al valore normativo del concetto di *persona*: l'apporto dato da san Tommaso alla definizione di Boezio. Richiamate le ben note e studiate tappe iniziali dell'evoluzione del concetto di persona, il saggio affronta due problemi posti dalla definizione di Boezio: 1) tale definizione non sembra potersi applicare a Dio, 2) Boezio afferma sia che la persona è sostanza, sia che essa è relazione, in riferimento alla Trinità, ma questo sembra contraddittorio. Per risolvere questi problemi, san Tommaso ha esteso analogicamente il termine "sostanza" dall'ambito naturale a quello divino e, di ritorno, ha utilizzato analogicamente, in riferimento all'uomo, il senso che "persona" aveva assunto nell'ambito teologico in riferimento a Dio. Il saggio sostiene tre tesi: primo, l'analogia ricopre, nella determinazione del senso normativo di "persona", un ruolo fondamentale; secondo, l'aspetto normativo del concetto di *persona* risulta evidente alla ragione solo in riferimento alla trascendenza; terzo, il termine "persona" ha valore normativo perché descrive l'uomo come simile a Dio. Questo suggerisce che, in generale, la normatività di "persona" è questione ineludibilmente metafisica.

This essay analyses the apical phase of the historical ascent of the normative sense of the concept of person: Aquinas's contribution to Boethius's definition. After recalling the well-known and deeply researched initial phases of the history of the term, the essay deals with two problems opened by Boethius's definition: 1) that definition does not seem applicable to God, and 2) Boethius claims both that a person is a substance and that a person is a relation (in connection to the Trinity), but this seems inconsistent. In order to solve these problems, Aquinas analogically stretched the term "substance" from the natural order to the divine order, and, conversely, he analogically deployed in reference to man the sense that "person" acquired in relation to God in the realm of theology. The essay supports three theses: first, analogy plays a key role in shaping the normative sense of "person"; second, the normative sense of "person" can only become evident to the human mind in connection with a transcendent order of reality; third, when applied to man, "person" has a normative force by describing man as similar to God. All this suggests that, generally speaking, the normativity of "person" is an inescapably metaphysical issue.