

Josef Seifert

Essere e Persona

I fondamenti filosofici del personalismo

Philosophical personalism consists first of all in the recognition of the superior dignity of the person compared to all other kinds of being. Consequently, any philosophy that puts nature, ecological values, wealth, or other things above persons, is opposed to personalism or even anti-personalistic. Such antipersonalism often takes the form of an anti-culture of death, treating persons as if they were things that can be eliminated if they are not useful economically or for a small group of other people.

Because a person is an individual of rational nature, anthropological philosophical personalism in the last analysis presupposes a human spiritual soul and is incompatible with materialism. Therefore, personalist philosophy carries on an intellectual battle against reducing the person to a collection of cells, to brains, or to animal life. It also resists the reduction of being a person to acting as a person. The rejection of such an identification that would declare a large part of human beings non-persons, is supported by distinguishing the inalienable ontological dignity from three other kinds of dignity that are not inalienable and presuppose the conscious awakening or even an adequate use of intellect and will.

Such a personalistic anthropology has tremendous consequences for ethics.

*A metaphysical personalism distinguishes clearly the notion of person and that of man: while all human beings are persons, not all persons are humans, because there are "individual subjects of rational nature" superior to man. Metaphysical personalism thus also includes the insight that being a person is an absolute and pure perfection that also must be found in the most exemplary form in the absolute being, in God. Regarding this and many other aspects of personalism, there are many degrees of perfection of philosophical personalism, many traces of which are encountered in Plato and other Greek philosophers, but which reached its perfection only in medieval, modern and contemporary thought. Many philosophers regarded as personalists such as Kant and Scheler, in the light of the rigorous criteria of philosophical personalism developed in this paper are shown to be only imperfectly personalist thinkers. This paper, as well as the book of the author *Essere e Persona* constitutes a phenomenological rethinking of the notion of personhood not being restricted to man but being a "pure perfection" that admits of infinite perfection. This notion of "pure perfection found in Anselm, Duns Scotus and developed by the author, plays a key role, without which also human personhood remains inexplicable and incomprehensible.*

Personhood also has a profound ethical dimension and can, in ultimate analysis, not be separated from love and the gift of the inalienable self of the person in love.

Introduzione

La grandezza della persona emerge alla nostra mente quando sentiamo le parole di Pascal secondo cui non abbisogna l'intero universo per uccidere l'uomo: un po' d'acqua o di vento sono sufficienti per causarne la morte. Ciononostante, anche se l'universo intero si armasse per ucciderlo, l'uomo sarebbe più grande e nobile di ciò che l'uccide: l'uomo infatti sa di dover morire e conosce il potere superiore dell'universo che lo osteggia; l'universo invece non possiede alcuna idea del proprio potere¹. La stessa grandezza e dignità della persona si manifesta anche ascoltando Kant che ci dice che il cielo stellato, che ci riempie di ammirazione e ci sorpassa incommensurabilmente nella sua vastità in spazio e tempo, non è più grande di noi, ma noi siamo infinitamente più grandi perché possediamo la coscienza morale e la libertà che al cosmo mancano.

Una metafisica anti-personalistica consiste prima di tutto nella negazione del rango ontologico ed assiologico superiore della persona nel cosmo, e inoltre in una concezione inadeguata della dignità impareggiabile dell'essere e della vocazione della persona. Una metafisica personalistica afferma invece la posizione centrale della persona nell'universo degli esseri e consiste in un riconoscimento adeguato della sua dignità incomparabile. Le filosofie anti-personalistiche non accettano il primato dell'essere persona e preferiscono alla persona la natura, i denari, i giochi, una vita piacevole, l'equilibrio ecologico, il cosmo, gli sviluppi astratti della storia, l'arte e la cultura, i partiti politici, il benessere economico degli stati, ecc. La persona appare loro essere inferiore ai beni non-personali fino a disprezzare la vita umana.

Una tal filosofia anti-personalistica e anti-vita, basata su un tipo di falsa gerarchia che assegna alla persona un rango e valore inferiore comparato alle cose e animali, esiste al livello delle teorie anti-personalistiche ma anche nella pratica di una anti-cultura della morte e di una società dello spreco applicato incluso alle persone nella fertilizzazione in vitro e eliminazione di ovuli fecondati, nell'aborto, nel trattamento delle persone come schiavi (nelle molteplici forme letterali e spirituali della schiavitù), nella eutanasia e nel trattamento vergognoso degli anziani.

Il personalismo autentico riconosce invece il valore centrale ontologico dell'essere persona e fonda il dovere morale su questa dignità inviolabile ontologica che la persona come "sostanza (soggetto) individuale di naturalezza ragionevole" possiede in virtù della sua essenza e di sua esistenza reale² anche quando la persona perde per

1 B. Pascal, *Œuvres complètes*. Hrsg. v. Louis Lafuma, Éditions du Seuil, Paris 1963, *Pensées*, 200-347 H. 3. «L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale».

2 Vedi Tommaso di Aquino, *De Ente et Essentia*, in *Opera Omnia* (ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis mediæ ævi auctoribus), 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980), Bd. 3, S. 583-587; vedi anche J. Seifert, *Essere e persona. Verso*

un periodo limitato di tempo o permanentemente la sua coscienza, essendo evidente che la persona non può identificarsi con la vita cosciente razionale bensì è l'ultimo soggetto, la sostanza di naturalezza ragionevole destinata a svegliarsi e svilupparsi nella vita cosciente.

Per riconoscere che, nonostante il fatto che non tutte le persone sono persone umane (angeli e Dio sono più profondamente persone), tutti gli esseri umani sono persone, è imperativo un altro passo filosofico. Il personalismo filosofico antropologico implica anche un concetto dell'anima o della sostanzialità spirituale della persona³.

Per questa ragione, tutte le filosofie materialiste che riducono l'essere all'essere degli atomi o ad altri tipi di essere materiale, e le filosofie biologistiche che riconoscono nell'embrione solamente un grumo di cellule, hanno la tendenza di difendere varie forme di anti-personalismo ed evolucionismo materialistico. Come si può infatti asserire una dignità singolare della persona umana e che ogni essere umano è persona, se la realtà ultima è la materia e se la persona ne è un mero accidente o coincide con un grumo di cellule?⁴ Una tale filosofia materialistica o biologistica si vede difatti forzata a introdurre una distinzione fra essere umano e persona umana e negare che la prima fonte della dignità umana, la dignità ontologica della persona, appartiene a tutti gli esseri umani. Ogni essere umano dal concepimento fino alla morte naturale può unicamente essere una persona umana se possiede una anima razionale dal primo momento della sua esistenza biologica. Il riconoscimento dell'essere-persona dell'embrione dal primo istante della sua vita, e dunque della sua dignità ontologica dall'inizio del suo essere, esige dunque una antropologia adeguata che 1) riconosca l'esistenza dell'anima umana e, su questa base, 2) distingua fra essere persona e attuare come persona, e fra essere persona e commettere atti umani, invece di commettere solamente atti dell'uomo, per riferirmi ad una distinzione fondamentale di San Tommaso ripresa da Karol Wojtyła fra l'*actus humanus* (l'atto proprio e attualmente razionale e soprattutto atto libero) e l'*actus hominis* (l'atto dell'uomo che realizziamo senza che si tratti di atto cosciente e libero)⁵.

una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica, Vita e pensiero, Milano 1989, cap. 8-9; *Sein und Wesen*. Philosophie und Realistische Phänomenologie/ Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein, (Hrsg./Ed.), R. Buttiglione and J. Seifert, Band/Vol. 3, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996.

3 Buttiglione ha dimostrato questo punto in un lavoro interessantissimo di critica del anti-personalismo politico e delle sue radici. Vd. R. Buttiglione, *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino*, CSEO, Bologna 1985.

4 Non tutti i filosofi materialisti vedono che l'anti-personalismo è la conseguenza logica della loro metafisica riduzionista della persona. Ad esempio, l'atomista Democrito propone un'etica sublime e vicina a quella di Socrate.

5 Vd. K. Wojtyła, *The Acting Person*, Reidel, Boston 1979; cf. also the corrected text, authorized by the author (unpublished), (official copy), Library of the *International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein*, Schibboggia 7 B-C, Bendern, Liechtenstein, and at the IAP-PUC (Pontificia Universidad Católica de Chile), e K. Wojtyła, *Metafisica della persona*. *Tutte le opere filosofiche a saggi integrativi*, a cura di G. Reale e T. Styczen, Bompiani, Milano

Una filosofia personalistica riconosce anche tre altre fonti della dignità della persona oltre la dignità ontologica della persona, che tutti gli esseri umani hanno in comune⁶: una seconda dimensione della dignità, che Pascal e Kant evocano nei testi citati, sorge dall'essere sveglio e cosciente e può essere chiamata la dignità della vita cosciente razionale della persona nella quale molti diritti umani, come il diritto alla educazione, trovano il proprio fondamento.

Una terza ed importantissima fonte della dignità risiede nel riempimento della vocazione della persona e culmina nella bontà morale, nell'amore e dono di sé, e nella santità.

Infine, soprattutto al livello religioso, c'è anche una quarta e importantissima dimensione e fonte della dignità – una dignità-dono. Si tratta di una dignità che ha origine in una causa estrinseca, una dignità ricevuta da persone o società umane (come la dignità del re o giudice) o dar Dio (ad esempio una dignità-consequenziale a una grazia o altre doni, ordini o missioni divinamente date); questa dignità-dono non è acquisita attivamente per i propri atti della persona né appartiene necessariamente a tutte le persone umane.

Un riconoscimento della persona come essere per eccellenza e della dignità singolare della persona come tale, in tutte le sue dimensioni, possiede conseguenze enormi per l'etica.

L'accettazione della dignità singolare della persona umana – paragone a tutti gli altri enti sulla terra – non è pure sufficiente per costituire una vera metafisica personalistica che va al di là di un personalismo che si muove unicamente su un livello antropologico. Per questa ragione una identificazione della persona unicamente coll'uomo e un insistere unicamente sulla dignità umana costituisce un personalismo parziale che lascia fuori la parte più profonda del personalismo e la giustificazione più profonda dell'identificazione metafisica dell'essere stesso nella sua forma più autentica con l'essere persona⁷. Si può fondare una tale autentica metafisica personalistica solo se non c'è in assoluto un essere più alto della persona,

2003. Vd. anche J. Seifert, "Karol Cardinal Karol Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy", in «Aletheia» II (1981), pp. 130-199.

6 Vd. J. Seifert, *The Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure. Philosophy and Ethics of Medicine*. Vol. 1: Foundations. Philosophy and Medicine, vol. 82, Springer, New York 2004 – *Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure. Philosophy and Ethics of Medicine*. Vol. 1: Foundations. Philosophy and Medicine, vol. 82, Kluwer online e-book, 2005, cap. 2; "Die vierfache Quelle der Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte", in B. Ziemke (Hrsg.), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag*, Verlag C.H. Beck, München 1997, pp. 165-185; "Dimensionen und Quellen der Menschenwürde", in W. Schweidler, H.A. Neumann, E. Brysch (Hg.), *Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, H.-J. Kaatsch und H. Kreß (Hg.), *Ethik interdisziplinär*, Bd. 3, LIT Verlag Hamburg/München/London 2003, pp. 51-92. Anche disponibile nella Red:

http://books.google.cl/books?id=52zLgeLiEZMC&pg=PA70&lpg=PA70&dq=Urgrundrecht&source=bl&ots=qdvwMvmD6X&sig=hReaYxrKx51-Gj3J7y9gsVO-6ZA&hl=es&ei=0t2aSpDoFcOz8QayhKy7BQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=10#

7 Vd. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989, cap.8-9; 5; 10-15.

solo se l'essere persona è una perfezione insuperabile, e dunque deve essere attribuito addirittura all'Essere massimo in assoluto, a Dio.

Anche le più grandi filosofie antiche non erano personalistiche in questo senso metafisico. Certo, Sofocle aveva detto in suo inno al uomo nella tragedia *Antigone*: «Molte cose sono immense, niente è più immenso che l'uomo», un testo che potrebbe essere letto come un manifesto di una visione personalista dell'essere⁸; Socrate e Pla-

8 Nella traduzione di Luigi Alamanni del testo di Sofocle, *Antigona*, unico atto, *polla ta deina*, *oudén anthropon deinoteron*, si legge:

Coro
 Tra quanti altri animali
 Creò natura mai sott'alcun clima,
 Nessun (se ben s'estima)
 Si truova più dell'uom noioso e rio:
 Questo del suo natio
 Terren non ben contento ardito varca
 Il mar con fragil barca,
 Cercando a sé perigli, ad altrui mali;
 Alla terra immortali
 Fatiche porge, e crudelmente in prima
 Con l'aratro e coi buoi la riga e fende,
 Poi la rivolge e stende
 Con dura zappa, e adegua ogni alta cima,
 E così d'anno in anno avaro viene
 A darle pene alle passate uguali.
 Questo ai volanti augelli
 Pon mille insidie ognor con visco e ragne,
 Sì ch'in boschi o campagne
 Non giova al loro scampo aprir ben l'ale;
 Al fer leon non vale
 L'artiglio e 'l dente contr'uman disegno,
 Ch'or laccio, or nuovo ingegno
 Ritien quei più selvaggi e più rebelli;
 Benché correnti e snelli,
 Fuggir non sanno i cervi, e spesso piagne
 La leggier damma negli ascosi inganni;
 Schivar non ponno i danni
 Gli umidi pesci u' corra l'acqua o stagne,
 Ché l'annodata rete (avvegna l'onda
 A noi gli asconda) tragge a morte quelli.
 Questo il possente toro
 Sott'aspro giogo alle lunghe opre mena,
 E la superbia affrena
 Del feroce caval con sella e morso;
 Dell'alte stelle il corso
 Di qua giù cerca e i loro effetti impara:
 Qual luce è in ciel più cara,
 Qual più nimica al nostro uman lavoro,
 Perch'Africo, Austro, e Coro
 Empian di pioggia ognor l'aria serena,

tone avevano insistito sulla dignità singolare dell'uomo e della sua giustizia e coscienza morale che annuncia un giudice trans-mondano delle anime⁹; e Platone aveva introdotto nel *Timeo* e nella *Politeia* un Demiurgo o Dio come un spirito supremo e senza dubbio cosciente, libero e divino. Anche se Platone non disponeva di un concetto filosofico della persona, il Demiurgo del *Timeo* è indubbiamente concepito come persona. Platone chiama questo essere personale padre e creatore dell'universo¹⁰; nei *Nomoi* (Leggi) Platone ha anche previsto la pena di morte per l'ateismo. Lo stesso Platone tuttavia aveva posto le idee e i primi principi ideali al di sopra dell'essere dello spirito personale del Demiurgo, almeno se la scuola di Tubinga integrata in parte per Giovanni Reale e la scuola di Milano-Tubinga¹¹ hanno ragione contro Seifert

E Borea et Euro la rivolga altrove.
 Fabbrica alberghi dove
 S'asconda allor che folgora e balena,
 Et ai venti, alle piogge, al caldo, al gielo
 Tempra ivi 'l cielo uguale al secol d'oro.
 In somma il tutto vede
 Né si cela al suo ingegno alcuna parte,
 Fuor che trovar nuov' arte
 Da schivar morte ch' a null' uom perdona.
 Questo intelletto sprona
 Talora al male, al ben talora altrui,
 Ma sol saggio è colui
 Ch' ama gli Dei, la patria, e l' alma fede,
 E quanto altro possiede
 Come fral possession da sé diparte,
 E gir lo lassa alla Fortuna in gioco;
 Ma chi prezzando poco
 Il bene, in cure vil gli anni comparte,
 Deh come giugne a notte innanzi sera!
 Deh com' è fera ch' esser uom si crede!
 Ohimè, s' io ben discerno,
 A me par di lontan che questa sia
 Antigone che vien presa e legata:
 Ah! miserella nata
 Del miser padre Edippo, ah! sorte ria!
 Forse essendo colei ch' ei disse dianzi
 Or viene innanzi al re per pianto eterno.

9 Vd. specialmente il dialogo *Gorgias*.

10 Giovanni Reale ha refutato in modo definitivo l'opinione prevalente fra gli interpreti moderni di Platone, che la figura del Demiurgo sia una mera figura mitologica e simbolica. Invece si tratta di una chiave indispensabile per comprendere la metafisica di Platone. Vedi G. Reale, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, 20e ed., Jaca Book, Milano 1997; G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren"*, übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert, Schöningh, Paderborn 1993), il trattamento della seconda navigazione, specialmente della dottrina del demiurgo.

11 Questa designazione si giustifica nella luce della profonda differenza fra la scuola di Tubinga e la scuola di Milano sullo statuto ontologico del demiurgo in Platone e della mutua integrazione della figura del demiurgo come essere divino reale e personale (contributo di

che interpreta l'idea platonica del Bene assoluto come identica col demiurgo. Questa interpretazione di Seifert coincide in certo modo con la classica di Zeller, però legge l'identità dell'idea del Bene con il demiurgo – con molti argomenti – differentemente da Zeller, che la interpreta a favore dell'idea che si identificerebbe in Platone con Dio¹². Seifert legge Platone con Zeller identificando l'Idea del Bene col Demiurgo, però – contrario a Zeller – identifica l'idea del Bene o il Bene assoluto con la persona del demiurgo e non vice versa. In questo modo Seifert, basandosi su paralleli perfetti fra ciò che è detto sull'Idea del Bene e sul demiurgo, e sulla impossibilità di interpretare questa Idea-del-Bene-Demiurgo come essere apersonale comprende il Bene assoluto platonico come essere vivente e personale che crea il cosmo e le anime¹³. La metafisica platonica, in quanto nega che la persona sia la realtà suprema ed ultima, è un idealismo oggettivo e non un personalismo. Su questo punto, Aristotele è più vicino ad una metafisica personalistica – nel suo riconoscimento della supremazia dello spirito in quanto motore immobile che vive nella eterna contemplazione dell'essere del Bene e nella felicità suprema – benché anche nella *Metafisica* aristotelica manchi una chiara formulazione della supremazia dell'essere personale. E pure certi aspetti del personalismo presenti in Platone, come la creatività attiva e libera di Dio-Demiurgo, sono molto più personalistiche che il Dio aristotelico che appare puro intelletto senza libertà¹⁴. In modo simile, altre grandi filosofie antiche non sono propriamente personalistiche, come ad esempio quella di Plotino che pone l'*Uno* impersonale (che non conosce e non è cosciente) al di là del *Nous* che si può interpretare come persona.

Manca questa chiara intuizione della superiorità della persona, come la troviamo invece nel giudaismo e soprattutto nel Nuovo Testamento. La metafisica radicalmente personalista che soggiace il cristianesimo però non è un puro contenuto

Reale) e dell'interpretazione dei primi principi (originalmente contributo della scuola di Tubinga, reinterpretata e chiarificata da Giovanni Reale). Per questa ragione si è parlato di una scuola Milano/Tubinga, per mettere l'accento sull'importantissimo contributo di Giovanni Reale e della sua scuola. Vedi per la spiegazione di questa osservazione J. Seifert, "Nachwort des Herausgebers", in G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren"*, übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, ed. und mit einem Nachwort von J. Seifert, Schöningh, Paderborn 1993, pp. 541-558. Vd. anche H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia, introduzione e traduzione di G. Reale*, Vita e pensiero, Milano 1982, 1993.

12 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 25, pp. 709-718, in particolare p. 712.

13 Vedi Giovanni Reale sulla dottrina non scritta ed i primi principi, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, 20a ed. Jaca Book, Milano 1997; *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren"*, übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert, Schöningh, Paderborn 1993. Vd. anche J. Seifert, "The Idea of the Good as the Sum-total of Pure Perfections. A New Personalistic Reading of Republic VI and VII", in G. Reale and S. Scolnikov (Ed.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002), pp. 407-424.

14 Il Dio aristotelico, per questa ragione, non è causa efficiente del mondo ma solamente causa finale che attrae il mondo come amato (*hoos eromenos*), non come creatore.

della fede: è anche accessibile alla purissima ragione¹⁵ e fu formulata precisamente da Tommaso d'Aquino: «La persona è ciò che è l'essere più perfetto in tutta la natura cioè una sostanza di natura ragionevole»¹⁶.

In armonia con le filosofie profondamente personalistiche di Sant'Agostino, Sant'Anselmo, Santo Tommaso, Beato Duns Scoto, Francisco Suarez, ecc., del medioevo e della filosofia del rinascimento, incontriamo nella filosofia di Blaise Pascal, di René Descartes, di Nicolas Malebranche, e altre filosofie moderne, molto specialmente in Antonio Rosmini, e i fenomenologi realisti come Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, i personalisti della scuola etica di Karol Wojtyła e Tadeusz Styczen, un profondo personalismo che supera addirittura in molti aspetti il personalismo medievale, non solamente a livello metafisico ma anche a livello etico che elabora il ruolo centrale dell'amore e della affermazione della persona per se stessa a causa della sua dignità intrinseca¹⁷.

Purtroppo, dalla scoperta del soggetto nel cogito Cartesiano, che indubbiamente possiede radici agostiniani e così costituisce l'inizio di una filosofia della persona e su vita cosciente, emergono nella stessa filosofia moderna molte filosofie della soggettività che solamente sembrano essere più personalistiche che la filosofia antica e medievale, per esempio la filosofia di Immanuel Kant. Sin embargo, benché l'etica di Kant veramente contenga molte dimensioni di un autentico personalismo¹⁸, la filosofia kantiana non solo rinuncia in linea di principio ad una metafisica, ma l'ultimo fondamento della persona in Kant, l'appercezione sintetica trascendentale e il soggetto trascendentale (che non è sostanza, non è reale, non può essere causa di eventi e non è soggetto di qualsiasi categoria) non è persona ma un *id* impersonale. Considerata sotto questa prospettiva, la filosofia kantiana è radicalmente non-personalistica. Indubbiamente, anche lo spirito assoluto

15 Vd. J. Seifert, *Filosofia cristiana e purísima razón*, Nuevo Inicio, Granada 2016.

16 «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura», S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica*, I q. 29 a. 3.

17 Vd. C. Vecchiet, «Dall'essere alla persona. Contributo ad un'interpretazione fenomenologico-realista dell'ontologia personalista di Antonio Rosmini», in «Divus Thomas», 114 (2) (2011); E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, in Edith Steins Werke, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl., Herder, Freiburg 1986; D. von Hildebrand, *Ethik*, in D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Band II, Kohlhammer, Stuttgart 1973; *Das Wesen der Liebe/La esenza del amore* 1971, 2e Aufl., italiano-deutsch, Bompiani, Milano 2003; K. Wojtyła, *The Acting Person*, Reidel, Boston 1979; cf. Anche il testo corretto, autorizzato dall'autore (inedito), (copia ufficiale), Library of the IAP-IFES, of the *Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein/Instituto de Filosofía Edith Stein, Spain, Granada*; K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrative*, a cura di G. Reale e T. Styczen, Bompiani, Milano 2003; T. Styczen, «Zur Frage einer unabhängigen Ethik», in K. Kardinal Wojtyła, A. Szostek, T. Styczen, *Der Streit um den Menschen. Personalser Anspruch des Sittlichen*, Butzon und Bercker, Kevelaer 1979, S. 111-175.

18 Vd. l'uso che Karol Wojtyła fa della formulazione personalistica dell'imperativo categorico kantiano K. Wojtyła, *Amour et Responsabilité*, Paris 1978, pp. 32-36; pp. 27-31. Vd. anche dello stesso autore, *The Acting Person*, Reidel, Boston 1979; e T. Styczen, «Zur Frage einer unabhängigen Ethik», in K. Kardinal Wojtyła, A. Szostek, T. Styczen, *Der Streit um den Menschen. Personalser Anspruch des Sittlichen*, Butzon und Bercker, Kevelaer 1979, pp. 111-175.

di Hegel, pur realizzando se stesso nella storia, possiede un carattere astratto e non-personale. In modo simile, Heidegger con il suo *Sein* (essere) che non si può identificare né con Dio né con l'essere umano, e soffre di una assenza totale dell'amore, anch'esso difende una metafisica radicalmente non-personalistica¹⁹.

Neanche quella filosofia del nostro secolo che sembra essere particolarmente personalistica, cioè quella di Max Scheler, riduce la persona ad un centro di atti senza un proprio stato ontologico, e pone, almeno nella sua ultima fase, le realtà materiali come l'essere più potente, riducendo così l'assoluto ad una mera idea che non può essere considerata persona²⁰. In tal modo, il personalismo programmatico di Scheler finisce in una metafisica che non si può chiamare personalistica, almeno in ciò che tocca l'essere assoluto. Questo vale anche per molte altre forme nel cosiddetto personalismo fra i quali incontriamo molti filosofi non pienamente personalistici che riducono la nozione della persona all'uomo²¹, una posizione implicitamente o esplicitamente atea o, almeno personalistica solamente in un senso molto incompleto, unicamente antropologico, e non metafisico²².

In ultima analisi, molte altre filosofie umanistiche moderne, benché riconoscano la supremazia assoluta dell'uomo come persona sul resto del cosmo, mancano di una fondazione autenticamente metafisica del personalismo.

Una tale fondazione è possibile solo se l'essere persona è una perfezione pura.

1. Che cosa è una perfezione pura?

A questo punto cerchiamo di chiarire l'essenza delle perfezioni pure. Le 'perfezioni pure', benché certo abbiano avuto un ruolo importante già nella critica del presocratico Senofane alle rappresentazioni antropomorfe di Dio nella religione greca, tuttavia hanno ricevuto la loro prima chiara e rigorosa formulazione filosofica da Sant'Anselmo di Aosta (Canterbury) nel *Monologion*²³.

19 J. Seifert, "Die verschiedenen Bedeutungen von 'Sein' – Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit", in B. Schwarz, hrsg., *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag*, Habel, Regensburg 1970, pp. 301-332.

20 Per un autore che ha ben visto e criticato esta posizione, vd. W. Weier, "Aktualistische und phänomenologische Anthropologie", in «Tijdschrift voor Filosofie», 29 (1967), pp. 123-140.

21 Questo fu oggetto di una critica fatta a me della *Introduzione al Personalismo* di Juan Manuel Burgos, "Sobre el libro de Juan Manuel Burgos, *Introducción al personalismo*", in «Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario», N°22, año VIII, Abril 2013/ISSN: 1851 – 4693, pp. 12-21.

22 Vd. H. de Lubac, *Le drame de l'humanité athée*, Spes, Paris 1945; V. Miceli ha mostrato questo per vari fenomenologi come Heidegger, Merlau-Ponty, Sartre. Vd. V.P. Miceli, *The Gods of Atheism*, foreword by John C. Cardinal Wright, Random House, NY, 1970, 1971; Arlington House, New Rochelle, NY, 1971, 4th Printing, 1975.

23 Cap. xv.

Anselmo distingue le perfezioni pure da quelle perfezioni “miste” (o solamente “secundum quid”) di quali è meglio essere o avere piuttosto che non avere solo in alcuni casi (*in aliquo*), come essere d’oro comparato a essere un altro metallo.

L’essenza delle perfezioni pure invece si manifesta prima di tutto nelle seguenti caratteristiche:

1) Possedere una perfezione pura è assolutamente meglio che non possederla, qualunque sia la ragione per cui questo possa avvenire.

Perfezioni pure sono quelle che in assoluto e sempre (*omnino*) è meglio essere o avere che non essere o avere: «Perfezione pura è quella che è semplicemente ed in senso assoluto meglio di qualunque cosa o proprietà con essa incompatibile», come si esprime Duns Scoto²⁴.

In ciò si distingue la perfezione pura da quella mista, come l’essere un cane. Per un ente fondamentalmente superiore al cane, come la persona, può essere di gran lunga preferibile non essere un cane che esserlo.

Anche San Tommaso, servendosi di un’altra terminologia, distingue le perfezioni pure dagli altri attributi essenzialmente limitati che sono propri solo di creature come uomo o lapide²⁵.

2) Tutte le perfezioni pure sono reciprocamente compatibili (*Nulla perfectio simpliciter est impossibilis alteri perfectioni simpliciter*)²⁶. Questo segue logicamente della prima caratteristica della perfezione pura: se è assolutamente meglio ambedue l’essere capace di conoscenza ed essere, non è possibile che esista un conflitto fra la prima e la seconda perfezione pura (fra essere e conoscere). Altrimenti sarebbe simultaneamente meglio possedere una certa perfezione pura, e non possederla – perché potrebbe essere incompatibile con una altra perfezione pura.

Infatti, la nozione della loro mera compatibilità è insufficiente. L’unità fra tutte le perfezioni pure è tale che solo nella loro unità ciascuna può essere posseduta perfettamente. Questo ci conduce ad un’altra scoperta di Scoto.

3) Ogni perfezione pura anche permette l’infinità, come Scoto ha riconosciuto chiaramente, dicendo: «È una perfezione pura ogni perfezione che può essere formalmente infinita», e: «Perfezione in senso assoluto è solo ciò che può sussistere in un qualcosa come infinito»²⁷.

Una visione essenziale più penetrante delle perfezioni pure mostra che esse non solo esistono ‘anche’ nell’essere infinito, ma che una perfezione pura è se stessa solo nella sua forma infinita. La giustizia limitata non è la giustizia stessa, la vita

24 «*Perfectio simpliciter est, quae est simpliciter et absolute melius quocumque impossibili*». Duns Scoto, *De primo principio*, c. 4, concl. 3. Per una spiegazione più profonda delle perfezioni pure e un’altra bibliografia vedi A. Wolter, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, New York 1946, e J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1989, cap. 5.

25 Vd. Tommaso D’Aquino, *Summa Theologica* I, q. 13, a. 2 ss.

26 Vd. Duns Scoto, *Quodl.*, q. 5.

27 Duns Scoto, *T. Oxon.*, 1 d 8, q. 2, n. 3:

Solum illud est perfectio simpliciter quod potest esse in aliquo infinito.

limitata e sfuggente, temporale, minacciata dalla morte e dal non-essere del passato, non è la vita stessa²⁸, una conoscenza anche vastissima, ma mista di ignoranza, non è la conoscenza stessa nella sua totalità, ecc. La limitatezza delle perfezioni pure riscontrata nel mondo contraddice il logos e la ratio di queste perfezioni. Le perfezioni pure non vengono attribuite in senso proprio e letterale solo alle creature ed in senso meramente analogo all'essere infinito, come le perfezioni miste che possono essere attribuite a Dio solo in senso metaforico e puramente analogico. Invece, le perfezioni pure possono, in un senso reale, essere solo predicate dell'Essere assoluto: solo Dio è giusto, sapiente, buono, ecc. Infatti, egli è la bontà stessa, la giustizia stessa, la conoscenza stessa, ecc.²⁹

2. Essere persona come perfezione pura

Certamente, non tutte le perfezioni personali dell'uomo, come la sua capacità di imparare cose nuove o una nuova lingua, la sua capacità di inventare nuovi strumenti per realizzare scopi pratici, ecc., sono perfezioni pure. Certo, si potrebbe essere al di sopra di tali perfezioni possedendo, per esempio, un potere capace di rendere superflua l'esigenza di strumenti empirici come ad esempio forbici o martelli. Anche l'essere umano implica necessariamente varie limitazioni e dunque, non è una perfezione pura, ma limitata.

Chiediamoci però: esistono caratteristiche specificamente personali che sono perfezioni pure? È notevole che Anselmo stesso, quando introduce il concetto di perfezioni pure, enumeri in un breve elenco non solo il trascendentale "vero" che si trova in tutti gli esseri³⁰, (come anche l'essere stesso, essenza, o la unità), ma anche varie perfezioni esclusivamente possedute da persone. Almeno cinque delle otto perfezioni pure menzionate da Anselmo³¹ sono esclusivamente proprietà di

28 Vd. una filosofia del tempo e della eternità in J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989, cap. 10.

29 Vd. J. Seifert, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996, 2. Aufl. 2000; dello stesso autore, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, trad. di P.J. Teruel, rivisto e ampliato dall'autore, Encuentro, Madrid 2013.

30 Il senso di "vero" qui potrebbe significare solamente il "verum trascendentale", la intelligibilità di tutti gli esseri, ma anche la verità del atto di conoscere, del giudizio logico, del bene e della persona divina che può chiamarsi la "verità stessa". Vd. sulla verità ontologica e la verità trascendentale Josef Seifert, *Wahrheit und Person. Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit. De veritate – Über die Wahrheit* Bd. I (Ontos-Verlag, Frankfurt / Paris / Ebikon / Lancaster / New Brunswick 2009), sulla verità unicamente personale del conoscimento *ibid.*, cap. 2, la verità del giudizio *ibid.*, cap. 3 e 4, e sulla verità che coincide con Dio e è una perfezione unicamente personale divina *ibid.*, cap. 5 "Ich bin die Wahrheit" (Io sono la verità).

31 Anselmo di Aosta, *Monologion*, c. xv: «Quare necesse est eam esse viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam et quidquid similiter absolute melius est quam non ipsum».

persone (sapienza, potenza, onnipotenza, giustizia, beatitudine) e quelle rimanenti (eternità, verità, vita) sono, in ultima analisi, realizzate in modo ancora più perfetto solo nella persona.

San Tommaso d'Aquino chiama perfezione pura «una perfezione senza difetto [...] come: bontà, sapienza [...] ed altri dello stesso tipo»³².

L'essere reale, l'autopossesso di essere, l'autonomia e l'autarchia dell'essere personale rendono la persona l'essere nel senso principale ed archetipico³³. Tutte le caratteristiche generali della sostanza sono incarnate nella persona in senso primario. L'essere individuo, per esempio, la singolarità ed insostituibilità che Aristotele menziona come descrizione della sostanza in generale, esiste nella persona in forma essenzialmente superiore. La persona è ed è reale in senso superiore a tutti gli altri enti non-personali. Il massimo grado di essere di un corpo, essere una sostanza e stando in se stesso nell'essere, sarebbe un annichilamento della persona se essa esistesse solo come una cosa impersonale e perdesse eternamente la coscienza e la vita vissuta personale. La vita razionale è tanto profondamente parte e condizione della attualizzazione della persona come tale che la sua perdita eterna sembra essere una impossibilità, e questo per molte ragioni diverse che provano l'immortalità dell'anima umana³⁴. La persona possiede una individualità incomunicabile ed unica in senso incomparabile. Attraverso la sua coscienza, conoscenza e libertà la persona possiede se stessa in modo molto superiore al modo nel quale gli altri enti possiedono se stessi. La causalità, la finalità e la trascendenza sono realizzate nell'essere personale in modo incomparabilmente superiore che in tutti gli enti non-personali. Finalmente, la *raison d'être* di tutti gli esseri secondo Aristotele, l'*agathon*, il Bene, può riempirsi al suo livello più alto solo attraverso i valori morali ed altri valori che sono specificamente ed unicamente personali. Così una fenomenologia degli attributi della persona ci conduce ad una prima concezione metafisica personalistica³⁵.

32 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 30.2.

33 J. Seifert, *Essere e persona*, cit., cap. 9, pp. 326 ss.

34 Come Platone mostra nel *Fedone*. Vd. anche D. von Hildebrand, "Die Unsterblichkeit der Seele"; J. Seifert, "Unsterblichkeit", in *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, hrsg.v. H. Burkhardt und U. Swarat Bd. III. R. Brockhausverlag, Wuppertal und Zürich 1994, pp. 2061-2064; *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989²; *Filosofie, Pravda, Nesmrtenost. Tòì praúská pòednáóky/Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen/ Philosophy, Truth, Immortality. Three Prague Lectures* (tschechisch-deutsch), pòeklad, úvod a bibliografí Martin Cajthaml, Vydala Kòestanská akademie Òim, svacek, edice Studium, Prague 1998; dello stesso autore, "¿Poseemos y somos un alma inmortal?", «Philosophia», 73, 1 (2013), pp. 13-42; "Anima, morte e immortalità", in *L'Anima*, Seconda Navigazione. Annuario di filosofia 2004, Mondadori, Milano 2004, pp. 157-182.

35 Per un sviluppo più approfondito vd. J. Seifert, "Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica", *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11, Herder/Università Lateranense, Roma 1994, pp. 57-75, dello stesso autore, "The Idea of the Good as the Sum-total of Pure Perfections. A New Personalistic Reading of Republic VI and VII", in G. Reale and S. Scolnikov (Ed.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, pp. 407-424.

La persona non solo è incomunicabile nel senso che possiede un essere unico, irripetibile, che nessuna altra persona potrebbe sostituire in nessun mondo reale o possibile. Ma la persona, in una certa *coincidentia oppositorum* (coincidenza di opposti), è anche capace di aprirsi e di comunicarsi nel senso personale come nessun altro ente. La persona è chiamata a una piena partecipazione cognitiva e morale – nell'amore – nell'essere e nel benessere dell'altro³⁶. Per questa ragione l'essere e la felicità di una altra persona diviene in un certo senso la mia felicità, l'essere dell'altra persona diviene anche un dono per me ed io sono chiamato al dono di me stesso.

3. Essere persona come perfezione pura: risposte ad alcune obiezioni

Il più profondo argomento contro il carattere della persona come perfezione pura è che la persona possiede necessariamente un attributo che sta in diretta opposizione alla caratterizzazione scotista delle perfezioni pure: cioè la non-comunicabilità dell'essere personale. Che ogni idea di una persona generale o astratta sia assurda non segue solo dalla definizione classica di Boezio che la persona è "individua sostanza di natura ragionevole" ma segue anche dalla essenza dell'essere persona stessa. Solo un essere unico, incomunicabile e profondissimamente individuale può essere persona. Un'essenza generale della persona non è persona, una idea o *eidōs* della persona non è persona.

Se dunque appartiene all'essere delle perfezioni pure l'essere comunicabile, come dice Scoto, questo pare escludere che ciò che è individuo e singolo possa essere perfezione pura. Ma essere persona include sempre l'incomunicabilità dell'essere singolare dell'io. Dunque essere persona non può essere una perfezione pura.

Rispondiamo ora a questo problema: prima di tutto, dobbiamo distinguere fra l'essere persona e l'essere questa o quella persona. Appartiene sì all'essenza della persona l'aver qualche identità personale, ma non appartiene all'essenza di essere una persona l'essere io invece di essere tu.

In secondo luogo dunque, dal fatto che è una perfezione insuperabile che tu ed io siamo persone, che nessun essere non-personale può essere più grande di noi come persone non segue che sia assolutamente meglio essere tu che essere io, o essere io invece di essere tu. Il fatto di essere un individuo e di possedere una *haecceitas* può ben essere una perfezione pura, benché non sia una tale perfezione l'essere questa persona invece di quell'altra. Dunque è una perfezione pura l'essere persona e così anche – inseparabilmente connesso con l'essere persona – l'essere un individuo inalienabile e insostituibile, ma non è una perfezione pura l'essere questa persona invece di un'altra. Ammettere che essere persona è una perfezione pura, ma essere io – invece di essere tu – non è una perfezione pura, implica certo il

36 Vd. J. Seifert, "Dietrich von Hildebrand on Benevolence in Love and Friendship: A Masterful Contribution to Perennial Philosophy", in «Journal of Philosophical Inquiry and Discussion», *Selected Papers on the Philosophy of Dietrich von Hildebrand, Quaestiones Disputatae* 3, no. 2 (Spring 2013), pp. 85–106. Also audio/video registration <http://www.hildebrandlegacy.org/main.cfm?r1=7.50&r2=1.00&r3=1.00&r4=0.00&cid=109&level=3>.

fatto strano che sia una perfezione pura il possedere qualche identità assolutamente insostituibile e personale; e ciò nonostante, la mia identità concreta non è una perfezione pura il cui possesso sarebbe assolutamente meglio del suo non possesso o del possesso di qualsiasi altra identità personale incompatibile con l'essere Io'.

Se fosse diverso, ogni persona mancherebbe infinite perfezioni pure a causa della mancanza della sua identità con tutte le altre persone reali e possibili. Forse una tale idea che essere persona non può essere una perfezione pura a causa della individualità insostituibile della persona sta alla base del panteismo e del panenteismo. Benché i fatti menzionati siano misteriosi in un certo senso, non sono contraddittori o assurdi. È chiarissimo che l'essere persona è una perfezione pura ma che non è una perfezione pura l'essere io invece dell'essere tu.

In altre parole, l'essere persona – e così anche l'essere un individuo assolutamente insostituibile – può essere una perfezione pura senza che al contempo sia una perfezione pura l'essere questa invece di quell'altra persona. Al stesso tempo, certo appartiene affatto all'essenza della persona di essere un individuo e di possedere una proprietà comunicabile. Ma in un certo senso ben preciso non appartiene all'essenza dell'essere una persona unica l'essere questo o quell'individuo. Quest'ultimo fatto – di essere René Descartes invece di essere Boetius – veramente non è una perfezione pura. Che io sono io e non tu, non è una perfezione pura possedere la quale sarebbe assolutamente meglio di qualunque perfezione incompatibile con l'essere io. È un grande valore in sé ed anche un dono per te e per me che tu sia tu, ma non è assolutamente meglio essere tu che essere io. Viceversa, l'essere tu non ti fa perdere la perfezione dell'essere io come se quest'ultimo fosse assolutamente meglio essere che non essere. Infatti è ovvio che la mia identità personale a differenza della tua, l'identità della persona finita – benché sia un grandissimo dono irripetibile questa mia e questa tua esistenza – non può essere una perfezione pura; altrimenti tutte le altre persone fuori di me o di te mancherebbero moltissime perfezioni pure: l'identità di tutte le altre persone da noi e da loro distinte. Ma non è così che l'essere tu ti fa perdere la perfezione di essere me, perché non puoi essere me e viceversa: perché ambedue siamo ugualmente persone e abbiamo – un po' come una analogia debole di ciò che crediamo della Trinità – la stessa perfezione totale di essere persona. Infatti, il Bene assoluto stesso mancherebbe una infinità di perfezioni pure perché non è identico con me o con qualunque altro uomo.

Certo, tutto questo è molto misterioso ed esige un ripensamento radicale della nozione della perfezione pura in quanto comunicabile a più di un soggetto. Sembra fare parte della perfezione pura dell'essere reale e soprattutto dell'essere persona l'aver un attributo che non è una perfezione pura: l'identità comunicabile del mio essere personale invece di quello di qualsiasi altra persona. Sembra dunque appartenere alla pura perfezione dell'essere persona di possedere sempre una identità unica; di possedere una tale identità comunicabile ad un altro (*alteri incommunicabilis*) fa dunque parte della pura perfezione di essere persona. Ma possedere la mia specifica identità non è una perfezione pura. Come è possibile? Non è contraddittorio? Sembra implicare che il possesso della perfezione pura dell'essere persona implichi sempre il possesso di qualcosa che non è una perfezione pura – cioè l'essere questa persona a distinzione di tutte le altre persone. Ma

dobbiamo dire che il possesso della perfezione pura dell'essere persona implica dunque il possesso di una perfezione mista – cioè l'essere io invece dell'essere tu?

Risponderò che una tale risposta alla nostra domanda parte da un assunto che dobbiamo superare: cioè che ogni cosa sia o una perfezione pura o una perfezione mista. Questo assunto che la differenza fra perfezione pura e perfezione mista non è solo una distinzione importantissima della metafisica, ma una distinzione che costituisce una alternativa esclusiva esprimibile in una disgiunzione completa è falso. Il principio del terzo escluso non vale qui, perché non si tratta di una opposizione contraddittoria bensì contraria. Dire che essere tu invece di essere io non è una perfezione pura il cui possesso è assolutamente migliore del suo non possesso per qualsiasi motivo, come a causa dell'essere io, non significa che l'essere tu invece di essere io sia una perfezione mista e superabile o che sia più grande l'essere un'altra persona dell'essere tu. L'essere tu o l'essere io è dunque al di là della differenza fra perfezione pura e mista. Di più, fa necessariamente parte di ogni possesso della perfezione pura di essere persona, ma come tale non è né una perfezione pura né una perfezione mista³⁷.

Cerchiamo di riassumere la nostra risposta: il fatto di possedere una tale individualità incomunicabile è una perfezione pura, perché nessuna persona può essere persona senza una tale identità incomunicabile. Invece la concretezza della mia *haecceitas* – l'essere io invece di essere tu – non può essere una perfezione pura, ma non è neanche una perfezione mista perché l'essere un'altra persona non può essere presentato come una perfezione più alta dell'essere io³⁸.

In terzo luogo, tutto questo problema, per essere risolto, esige forse la comprensione della dimensione della trascendenza e della comunione fra persone. Se l'essere un individuo insostituibile ed incomunicabile è concepito come un limite dell'essere persona come tale, si concepisce forse l'essere persona come un blocco isolato di essere. Ma la persona è chiamata a una piena partecipazione cognitiva e morale – nell'amore – nell'essere e nel benessere dell'altro. Per questa ragione l'essere e la felicità di una altra persona diviene in un certo senso la mia felicità, l'essere dell'altra persona diviene anche un dono per me.

Anselmo d'Aosta ha scritto che nell'eternità la mia felicità a causa della felicità di un'altra persona sarà totalmente uguale alla gioia per la mia propria felicità. L'idea di una comunità perfetta di persone supera dunque in un certo modo i limiti apparentemente contenuti nell'essere una persona individua, limiti apparenti che fanno ripudiare nel buddismo e in varie filosofie e religioni orientali la concezione dell'essere supremo divino come persona.

37 Forse questa distinzione filosofica è necessaria per spiegare il mistero della Santissima Trinità e dunque deve essere incorporata dalla teologia trinitaria secondo la quale nessuna persona divina manca di qualsiasi perfezione e tuttavia ciascuna è una persona distinta dall'altra. Forse se le proprietà che sono al di là della differenza perfezione pura – perfezione mista sono riconosciute, le contraddizioni che Franz Brentano ed altri filosofi hanno attribuito alla dottrina trinitaria possono superarsi.

38 A meno che Dio non sia una sola persona. Solo la comunione delle tre persone necessarie divine potrebbe essere una perfezione pura. Vedi il terzo punto del nostro argomento.

Il concetto della incomunicabilità assoluta della persona deve essere però completato per un'analisi in un modo molto diverso e superiore della comunicabilità della persona: in un certo modo la perfezione dell'essere persona può essere comunicato – non attraverso una fusione o perdita dell'essere distinto da quello di tutte le altre persone, ma attraverso il dono di se stesso e la comunità dell'amore perfetto. Karol Wojtyła ha scritto un importante articolo su questo problema³⁹. La trascendenza personale dimostra che l'essere persona non è un limite e ci lascia superare gli argomenti delle filosofie anti-personalistiche dell'essere contro il personalismo metafisico⁴⁰.

In quarto luogo, si potrebbe dare una risposta ulteriore prendendo in considerazione che l'evidenza che l'identità incomunicabile individuale di una specifica persona come tale non può mai essere una perfezione pura, include una dimensione teologica. Perché se esistesse una sola persona divina, come sostengono l'Islam o la religione ebraica, questa unica persona divina possiederebbe necessariamente una sola identità personale. In questo caso, questa specifica identità della sua *haecceitas* potrebbe essere una perfezione pura. Ma se Dio è tre persone distinte, l'identità incomunicabile di ciascuna distinta persona divina non può essere una perfezione pura. Perché anche in questo caso, anche le persone della Trinità mancherebbero di una perfezione pura: se l'essere Padre invece di essere Figlio fosse una perfezione pura e se fosse assolutamente meglio essere che non-essere, il Padre, il Figlio ed lo Santo Spirito mancherebbero di una perfezione il cui possesso sarebbe assolutamente migliore del suo non possesso. Ma di nuovo, non è una perfezione mista e superabile l'essere Padre o l'essere Figlio o l'essere Spirito Santo. È qualcosa al di là di questa alternativa.

Forse infatti questa nostra distinzione filosofica del momento della identità personale mia o tua come cadendo fuori la distinzione fra perfezioni pure e miste può divenire per il teologo la chiave per comprendere un po' meglio il mistero della fede che Dio Padre possiede tutte le perfezioni pure ed anche il Figlio in quanto tale possiede tutte le perfezioni pure e nondimeno sono persone distinte. Ma non è solo evidente alla luce della teologia trinitaria, è evidente anche filosoficamente che essere una certa persona invece di essere un'altra non può essere una perfezione pura, se ci sono due persone della stessa natura e essenza.

Nondimeno, l'identità di una persona o le identità di diverse persone appartengono alla perfezione pura di essere persona nel caso dell'essere personale assoluto.

39 K. Wojtyła, "Alienation or Participation", in *The Self and the Other*, vol. VI degli *Analecta Husserliana*, Reidel, Dordrecht 1977, pp. 61 ss. Vd. anche D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, in *Hildebrand, Gesammelte Werke*, Bd. III, Habel/Kohlhammer, Regensburg-Stuttgart 1971, cap. ix, "Eigenleben und Transzenden".

40 Vd. I. Quiles, *Filosofía de la persona según Karol Wojtyła. Estudio comparado con la antropología in-sistencial*, Obras de I. Quiles, Ediciones Depalma, Buenos Aires 1987; vd. anche dello stesso autore, "La personalidad e impersonalidad del absoluto según las filosofías de oriente y occidente", in Sociedad Católica Mexicana de Filosofía, ed., *El Humanismo y la Metafísica Cristiana en la Actualidad, Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, IV*, Mexico, Monterrey, N.L.1986, pp. 39-52.

Perché in questo caso supremo dell'essere persona non è possibile pensare che l'identità incomunicabile di questa persona assoluta o di queste persone assolute è contingente. Dunque essere questa persona, or, per dirlo meglio, essere queste persone uniche e nessuna altra, deve essere una perfezione pura nel caso in cui l'identità individuale delle persone fa necessariamente parte della perfezione infinita dell'essere personale, come i Cristiani credono della Santissima Trinità. L'essere la Santissima Trinità – che può solo includere queste tre persone uniche – è una perfezione pura divina.

Molte altre obiezioni potrebbero sollevarsi contro la nostra tesi che essere persona è una perfezione pura. Si potrebbe osservare che la distinzione fra perfezioni pure e perfezioni limitate (o miste) forse è soltanto un'apparenza, soprattutto nel caso delle perfezioni personali, perché nel caso di quelle perfezioni che noi conosciamo come necessariamente limitate (come la natura delle bestie o dell'uomo) la loro limitatezza risulta immediatamente evidente ai nostri occhi, mentre questa stessa limitatezza nelle perfezioni che consideriamo come pure, come la coscienza o la conoscenza, ci rimane nascosta e diventa evidente solo attraverso una più profonda riflessione metafisica, come per esempio quella che ci offre Plotino, là dove ci spiega che l'*Uno* si trova al di là di ogni pensare e di ogni dualità fra pensiero e pensato, di atto intenzionale e di oggetto intenzionale.

A ciò rispondiamo che nel caso dell'evidenza che l'essere persona, la saggezza o la libertà sono perfezioni pure, non si tratta affatto semplicemente del fatto psicologico-epistemologico che ci manca qualunque rappresentazione di un ente, che sia più elevato di una persona, più elevato della saggezza, ecc. Non si tratta del fatto che noi riteniamo le perfezioni pure personali migliori del loro non possesso a causa di una semplice incapacità di rappresentarci psicologicamente un qualcosa di più elevato che la persona. Proprio come una visione essenziale matematica o logica non risale da una necessità soggettiva o psicologica, o trascendentale soggettiva, ma fa riferimento alle leggi oggettive che incontriamo nelle essenze e negli stati di fatto logici e matematici, così anche la necessità per la quale è impossibile essere più elevati dell'essere senza esistere o più elevati della conoscenza senza conoscere, più elevati della saggezza senza possederla, o essere più elevati che le persone senza essere una, e così via, viene scoperta in modo assolutamente oggettivo e si fonda nell'essenza della perfezione stessa che viene considerata.

Questo stato di cose certamente non può essere ulteriormente provato o ricondotto ad un fondamento ulteriore; tuttavia, ogni volta che si incontra una tale perfezione pura, è necessario di nuovo ricercare o vedere intuitivamente se e per qual motivo essa sia a causa della sua essenza una *perfectio simpliciter* e non una *perfectio limitata*. Questa visione essenziale può essere poggiata su argomentazioni; essa però non può mai venire sostituita da tali argomentazioni. Tutte le argomentazioni e le spiegazioni delle singole perfezioni pure e della loro essenza generale possono in ultima istanza avere solo la funzione di introdurre alla visione essenziale immediata dell'essenza universale e dei casi particolari delle perfezioni pure, ma non possono sostituirla.

Certamente, questo non è affatto uno svantaggio epistemologico. Infatti, tali visioni essenziali di uno stato di cose immediatamente intuibile rappresentano il

metodo più alto e più fondamentale di conoscenza razionale, come hanno visto sia Aristotele sia Duns Scoto.

Tuttavia esiste anche per l'esistenza delle perfezioni pure una prova negativa dell'esistenza di perfezioni pure e del fatto che noi possiamo conoscere il loro carattere di perfezioni pure. Questo argomento procede dalla contraddittorietà della negazione delle perfezioni pure. Si potrebbe parlare qui di una dimostrazione trascendentale oggettivistica delle perfezioni pure, cioè di un tentativo di dimostrare che la loro esistenza appartiene alla sfera di ciò che Reale chiama 'verità innegabili'⁴¹.

E sono queste verità innegabili importantissime che sono da chiarire⁴²: che vi siano perfezioni pure la cui essenza e le cui caratteristiche sono evidenti al nostro intelletto e che essere persona è una tale *perfectio simpliciter* che non si può superare e che costituisce l'ultima realtà. Consideriamo queste due verità evidenti a un livello puramente filosofico. Nondimeno, è chiaro che solo una metafisica personalistica, come quella che abbiamo qui solo brevemente delineato, può essere compatibile con una religione che insegna che *Deus Caritas est* – Dio è amore, che è la caratteristica più profonda della persona e della comunità personale e che di certo solo le persone possono realizzare. Nonostante che i cristiani abbiano una convinzione di questa verità, anche la purissima ragione, una filosofia dell'amore che non ancora presuppone la rivelazione per Gesù Cristo, può captare il carattere dell'amore non come figlio della ricchezza e della povertà, come Platone concepiva l'amore, ma come perfezione pura che culmina in Dio che è l'amore stesso⁴³.

Josef Seifert
 Instituto de Filosofía "Edith Stein"
 seifert@institutoifes.es

41 Vd. G. Reale, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, 10a edizione, Jaca Book, Milano 1991.

42 Altre obiezioni al carattere della persona come perfezione pura si dirigono contro singoli caratteristiche e dati personali, come la conoscenza o la libertà. Vedi una discussione in J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1989, cap. 9.

43 Vd. J. Seifert, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, tradotto da P.J. Teruel, rivisto e ampliato dall'autore, Encuentro, Madrid 2013; "L'ordinamento naturale dell'uomo alla visione beatifica di Dio e alla comunione d'amore col bene infinito", in M. Hauke – P. Pagana (a cura di), *Eternità e libertà*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 69-107; "El amor como perfección pura: una metafísica del amor como himno filosófico del amor", in «Humanitas», Universidad autónoma del Nuevo León, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos, 2004, pp. 65-82; "A voluntade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus", tradotto dall'inglese da R. Hofmeister Pich, *Veritas*, Philosophische Fakultät, PUCRS, Porto Alegre, Brasilien, September 2005, pp. 51-84; "Dietrich von Hildebrand on Benevolence in Love and Friendship: A Masterful Contribution to Perennial Philosophy," in «Journal of Philosophical Inquiry and Discussion», *Selected Papers on the Philosophy of Dietrich von Hildebrand, Quaestiones Disputatae* 3, no. 2 (Spring 2013), pp. 85–106. Also audio/video registration <http://www.hildebrandlegacy.org/main.cfm?r1=7.50&r2=1.00&r3=1.00&r4=0.00&id=109&level=3>.

Josef Seifert è direttore fondatore dell'International Academy of Philosophy in Texas (1980). Promotore della fenomenologia realista, ha studiato con Robert Spaemann, Balduin Schwarz, Gabriel Marcel e ha collaborato con Karol Wojtyła. Dal 1973 al 1980 Seifert è stato professore e direttore del programma di dottorato in filosofia presso la University of Dallas. I suoi ampi studi hanno avuto principalmente come focus la metafisica, l'epistemologia e l'antropologia filosofica. È editore fondatore della rivista internazionale di filosofia *Aletheia*, e di *Studies in Phenomenological and Classical Realism*. In quanto primo allievo ed erede filosofico di Dietrich von Hildebrand gli è stata affidata la pubblicazione postuma di molti lavori di von Hildebrand. È detentore della European Union Medal of Merit.