

La definizione boeziana del concetto di persona tra immanenza e trascendenza



Fiorella Magnano

Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano, Italia
ORCID: 0009-0007-8015-8586

Recibido: 30 de mayo de 2024, aceptado: 28 de agosto de 2024

Riassunto

L'attuale crisi della nozione di persona è più in generale crisi del fondamento della conoscenza umana, lì dove avendo rinunciato a una metafisica in grado di rendere conto della radice trascendentale entro cui la nozione di persona trova la sua scaturigine, essa viene relegata unicamente nell'ambito orizzontale di un immanenza che oscilla tra vuote definizioni astratte e universali da un lato e altrettante esaltazioni sterili di individualità narcisistiche e autoreferenziali dall'altro. Scopo di questo studio è recuperare la radice filosofica della definizione boeziana di persona, quale sostanza individua di natura razionale, lasciando emergere la struttura logica e metafisica dell'essere trascendente, propria del neoplatonico Porfirio, entro cui è incastonata. Nel paradigma porfiriano della discesa dell'Uno-Essere nei molti, l'individuazione non avviene infatti per il tramite della materia quanto piuttosto al livello formale e intellegibile, implicando per ciò stesso per le sostanze individue la possibilità della loro risalita, lì dove la natura razionale gioca il ruolo fondamentale di riavviare, attraverso un movimento di conversione, il processo di ricomposizione dal molteplice all'Uno. Boezio condivide questo impianto ma iscrive la nozione di persona all'interno di una visione cristiana dell'esistenza e in questa forma la consegna definitivamente all'Occidente latino.

PAROLE CHIAVE: PERSONA, BOEZIO, PORFIRIO, INDIVIDUAZIONE, SOSTANZA

The Boethian Definition of the Notion of Person between Immanence and Transcendence

Abstract

The current crisis of the notion of the person is more broadly a crisis of the foundation of human knowledge, where, having renounced a metaphysics capable of accounting for the transcendental root within which the notion of the person finds its origin, it is relegated solely to the horizontal realm of immanence that oscillates between



empty abstract and universal definitions on one hand and equally sterile exaltations of narcissistic and self-referential individuality on the other. The aim of this study is to recover the philosophical root of Boethius's definition of the person, as an individual substance of rational nature, bringing to the fore the logical and metaphysical structure of the transcendent being, as defined by the Neoplatonist Porphyry, within which it is embedded. In the Porphyrian paradigm of the descent of the One-Being into the many, individuation does not occur through matter, but rather at the formal and intelligible level, thereby implying for individual substances the possibility of their ascent, where rational nature plays the fundamental role of restarting, through a movement of conversion, the process of recomposing the many into the One. Boethius shares this framework but places the notion of the person within a Christian vision of existence, thus definitively delivering it to Latin Western thought.

KEYWORDS: PERSON, BOETHIUS, PORPHYRY, INDIVIDUATION, SUBSTANCE

Introduzione

Scopo di questo contributo è di esaminare il concetto di “persona”, quale “sostanza individua di natura razionale”, così come è stato codificato da Boezio nel suo opuscolo teologico intitolato *Contra Eutychen et Nestorium*.¹ Nello scorrere la letteratura critica di riferimento prodotta in materia, è dato notare come la radice filosofica della definizione boeziana di persona sia stata più volte letta alla luce delle *Categorie* di Aristotele, lì dove la distinzione sul piano logico in sostanza / accidenti è in grado di esprimere sul piano metafisico la composizione della realtà in materia e forma, ma non è anche in grado di rendere ragione dell'alterità della persona umana, la quale eccede dal mondo delle cose sensibili e non può essere confinata all'interno di un orizzonte esclusivamente immanente. Scopo di questa ricerca è allora quello di soffermarsi ad analizzare ed evidenziare la struttura neoplatonica entro cui la nozione boeziana di persona è maturata, allo scopo di far emergere la logica e la metafisica dell'essere trascendente che si staglia sullo sfondo, propria del neoplatonico Porfirio, ed entro cui il concetto di persona è stato da Boezio incastonato, rivisitato e definitivamente inserito all'interno di una visione cristiana dell'esistenza.

Il presente studio partirà innanzitutto dall'analisi dei due termini che compongono la definizione del concetto di persona: “natura razionale” e “sostanza individua”, con particolare riferimento all'*Isagoge* di Porfirio e ai commenti boeziani. Si procederà poi a mostrare come tale definizione indichi direttamente il principio di individuazione, che è al tempo stesso il suo perfezionamento nella linea dell'essere, e indirettamente la sua natura razionale universale, che è tale da implicare la possibilità stessa della sua risalita presso la fonte da cui ha tratto la sua scaturigine. Si passerà infine alle conclusioni mostrando come nella concezione iper-nominalistica postmoderna della conoscenza, l'assolutizzazione di uno dei due termini della definizione

¹ È lo stesso Boezio, nell'esordio introduttivo indirizzato al diacono Giovanni a narrare le circostanze che lo hanno spinto a scrivere l'opuscolo. Durante una riunione avvenuta a Roma nel 512 d.C., insieme al papa Simmaco, al diacono stesso Giovanni e ad altre autorità ecclesiastiche e politiche, venne letta una lettera inviata da alcuni monaci orientali, i quali proponevano una formula cristologica per ricomporre la rottura intervenuta tra la Sede Apostolica e la Chiesa d'Oriente nel 484 d.C., nota come scisma acaciano. La loro proposta teologica, per cui l'incarnazione di Cristo sarebbe avvenuta “*et ex et in duabus naturis*” [sia da due nature che in due nature], aveva come scopo quello di chiarire la verità cattolica rifiutando al contempo gli errori degli eutichiani e dei nestoriani. Sempre nell'esordio Boezio si dice colpito dalla novità della tesi proposta dai monaci orientali, essa era in realtà una novità cristologica e aggiunge di volersi tenere in disparte dalle confuse discussioni per cercare, nella quiete della sua isolata meditazione, di chiarire anzitutto a se stesso i termini del problema. La controversia partiva da lontano, e investiva importanti e complesse questioni tanto religiose quanto socio-politiche. La data di composizione deve dunque collocarsi intorno al 512 d.C. Sebbene dunque sia stato catalogato come il quinto tra i trattati teologici, in realtà è il primo quanto a data di composizione. Numerosi sono i contributi che i maggiori studiosi di Boezio hanno dedicato al concetto di persona, quello più completo, a mio giudizio, rimane lo studio di Nédoncelle, 1955. Per una storia del concetto di persona si vedano gli studi di Berti, 1988; Housset, 1997; mentre per ciò che riguarda la storia del concetto di persona in teologia si veda il poderoso studio di Milano, 2017.

comporti la definitiva compromissione del primato onto-tenologico della persona umana, la quale viene relegata unicamente nell'ambito orizzontale di un immanenza che oscilla ora tra vuote definizioni astratte e universali, da un lato, ora tra altrettante esaltazioni sterili di individualità narcisistiche e autoreferenziali, dall'altro.

1. Che cos'è natura? L'*Isagoge* e i cinque predicabili

Eutiche e Nestorio, secondo Boezio, nel trattare il mistero dell'Incarnazione del Figlio, la seconda persona della Trinità, sono incorsi in errori di natura metodologica, a causa di una errata comprensione dei concetti di "natura" e "persona". Nestorio, supponendo che ad ogni natura corrisponda una persona, ha affermato che in Cristo vi sono due persone, quella divina e quella umana; Eutiche al contrario, volendo mantenere salda l'unità della persona del Cristo, ha affermato che in Cristo vi è sì una sola persona ma anche una sola natura, poiché la natura umana è stata assunta in tal modo da essere stata eliminata (cf. *C. Eut. et Nest.* 4-5: 219-228). Boezio intende confutare le due eresie e al tempo stesso confermare la verità del credo cristiano –definito ad Efeso (431 d.C.) e Calcedonia (451 d.C.)– secondo cui la natura umana è stata assunta dal Verbo, senza per questo venir annientata, e pertanto l'Incarnazione non è altro che il mistero dell'unione della natura divina e della natura umana nell'unica Persona del Verbo. Benché si tratti di una verità di fede che oltrepassa evidentemente la possibilità umana di comprenderla, Boezio è agostinianamente convinto che la ragione possa addentrarsi a scrutare il mistero divino e attraverso gli strumenti della logica portare innanzitutto chiarezza per ciò che riguarda la definizione dei termini "natura" e "persona" (cf. Micaelli, 1981a, 1981b). Egli procede quindi a elaborare innanzitutto la definizione del concetto di "natura":

Est etiam alia significatio naturae, per quam dicimus diversam esse naturam auri atque argenti, in hoc proprietatem rerum monstrare cupientes; quae significatio naturae definitur hoc modo: "natura est unamquamque rem informans specifica differentia". (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 1: 211.108-212.112)

Vi è un'altra accezione di "natura", per cui diciamo che la natura dell'oro e quella dell'argento sono diverse, quando desideriamo indicare le proprietà delle cose; e questa accezione di "natura" si definisce in questo modo: "Natura è la differenza specifica che dà forma a qualsiasi realtà". (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 1: 323-324)

Per comprendere la portata logica e metafisica di questa definizione, occorrerà accennare alla teoria dei cinque predicabili codificata da Porfirio nell'*Isagoge*, testo al quale il filosofo romano ha dedicato ben due commenti (cf. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*). Composta con ogni probabilità in Sicilia tra il 268 e il 270 d.C., l'*Isagoge* è un'introduzione alle *Categorie* di Aristotele, indirizzata al senatore Crisaorio il quale, avendo letto il testo aristotelico non ne aveva ben compreso il significato. Porfirio spiega che per accedere al contenuto delle categorie è prima necessario sapere che cosa siano il genere, la specie, la differenza specifica, il proprio e l'accidente. Si tratta di quelle nozioni che comunemente chiamiamo "universali". Se le dieci categorie aristoteliche sotto il profilo ontologico sono i dieci generi supremi dell'essere e sotto il profilo logico i dieci predicamenti a cui sono riconducibili tutti i termini di una proposizione, le *quinque res* o *voces* porfiriane sono invece i cinque predicabili, ovvero i cinque modi con cui è possibile attribuire un predicato ad un soggetto. Il genere è il predicabile che indica l'essenza comune ad altre specie (per esempio: "l'uomo è un animale", laddove "animale" è il genere cui appartiene la specie "uomo"); la specie è il predicabile che indica l'essenza di un individuo (per esempio: "Socrate è uomo", laddove "uomo" è l'essenza dell'individuo "Socrate"); la differenza specifica è il predicabile che indica la caratteristica essenziale propria di una specie e che in

quanto tale all'interno di un genere la individua e la distingue da un'altra specie (per esempio: "l'uomo è animale razionale", laddove "razionale" è la differenza specifica che, all'interno del genere "animale" distingue la specie "uomo" dalla specie "cavallo"); il proprio è il predicabile che indica una caratteristica che appartiene sempre esclusivamente alla totalità di una specie (per esempio: "l'uomo è capace di ridere"); infine, l'accidente è il predicabile che indica una caratteristica che appartiene solo occasionalmente ad un soggetto (per esempio: "la mela è rossa", laddove il colore rosso della mela ne specifica una qualità, ma non ne definisce l'essenza, tant'è che pur in assenza del colore rosso, seppure gialla, una mela continuerebbe ad essere una mela).²

2. Il problema degli universali e il punto di vista onto-henologico

Porfirio dichiara da subito di non voler affrontare il problema se generi e specie siano di per sé sussistenti o se siano semplici concetti della mente, e nel caso siano di per sé sussistenti, se siano corporei o incorporei, e nel caso siano incorporei se siano separati dalle cose sensibili o inerenti alle cose sensibili. Si tratta, com'è noto, della *vexata quaestio de universalibus*, ovvero il problema dello statuto ontologico degli universali che tanta fortuna ha avuto nel Medioevo, e possiamo senza dubbio dire sino ai nostri giorni (cf. Porfirio, *Isagoge* 1.57, si ved. De Libera, 1999; D'Onofrio, 1996 e 2013). Porfirio dichiara di volersi invece strettamente attenere al punto di vista logico, ma innegabilmente ciò vuol dire che queste cinque nozioni possono essere inquadrare sotto un punto di vista altresì ontologico, cioè come divisioni dell'essere (e questo era già il punto di vista di Aristotele), ma soprattutto sotto un punto di vista che chiameremo *henologico*. Tale termine, coniato da Étienne Gilson e introdotto in Italia da Giovanni Reale, è ricavato dal termine greco ἕν che vuol dire "uno", e viene dunque utilizzato per definire lo studio dell'Uno, in contrapposizione all'ontologia che è lo studio dell'Essere, aspetti su cui occorre adesso brevemente soffermarsi.³

3. Il paradigma henologico porfiriano

Plotino, collocandosi in netta opposizione ad Aristotele, riteneva che l'Uno fosse al di sopra dell'Essere, e poiché Essere e Pensiero si identificano, dire che l'Uno non è l'Essere significa dire al tempo stesso che l'Uno non pensa, non ha pensiero e dunque non deve confondersi con l'Intelletto che costituisce invece la seconda ipostasi. La conoscenza, seppur di se stesso, comporterebbe infatti per l'Uno il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza, mentre l'Uno rimane assolutamente semplice e indiviso in se stesso.

Di contro, secondo Porfirio, che si allontana dunque dall'interpretazione del maestro Plotino, il fatto che l'Uno non pensi non implica tuttavia che non sia pensiero, perché può darsi che sia pensiero ma che non pensi, così come il movimento, pur essendo movimento potrebbe non muoversi. Porfirio, pertanto, contrariamente alla netta distinzione operata dal maestro, introduce e identifica l'Uno con l'Essere e quindi l'Uno con l'Intelligenza, perché l'Essere non è altro che il Pensiero dell'Intelligenza, e immagina quindi l'Uno come conoscenza assoluta senza oggetto, unità indistinta tra conoscente e conosciuto. L'Uno porfiriano è allora l'"idea della conoscenza" capace di generare ad un tempo l'Intelligenza e l'Intellegibile. Con ciò Porfirio intende evidenziare che l'Intelligenza è già nell'Uno, in quanto –conoscente, conoscibile e conoscenza– coincidono in assoluta semplicità, in altri termini, il pensante, il pensato e il

² Per uno studio critico della teoria porfiriana dei predicabili, si vedano Ebbesen, 1990; Evangelou, 1985 e 1988.

³ Il testo più importante in cui è possibile rilevare la volontà di Porfirio di conciliare Platone e Aristotele è il seguente: Porfirio, *Commentario al Parmenide di Platone*.

pensiero costituiscono dapprima un'unità, in un secondo momento essi si scindono, in quanto il pensante pensa e ha come oggetto del pensiero se stesso, ed ecco dunque la seconda ipostasi, l'Intelletto; e infine il pensante ritorna in sé ed è il momento dell'intellezione, la terza ipostasi cioè l'Anima universale. La ragione che spinge Porfirio a operare una simile identificazione è quella di mostrare la sostanziale concordia tra Platone e Aristotele o, ancora meglio, tra Plotino e Aristotele. Facendo coincidere l'Uno con l'Intelligenza, Porfirio non fa che illustrare la processione dell'Uno in termini di processione dell'Essere, laddove la divisione dell'Uno è a un tempo divisione dell'Essere e quindi dell'Intelligenza, ed è proprio in questo specifico aspetto che si colloca la mediazione porfiriana tra l'ontologia aristotelica e l'henologia neoplatonica (cf. Hadot, 1966, 1993; Girgenti, 1994).

4. L'albero di Porfirio

Ora, nell'*Isagoge*, nel modo di intendere queste cinque nozioni come divisione dell'Uno e al tempo stesso dell'essere, è possibile rintracciare con chiarezza continui slittamenti dal piano ontologico al piano henologico, soprattutto in occasione della costruzione del famoso "albero" di Porfirio, nome con cui nella logica medievale si è soliti indicare la trascrizione grafica della divisione della prima categoria, quella della sostanza, per generi e specie, sino ad arrivare alle specie infime e agli individui, laddove è possibile intravedere una chiara disposizione gerarchica saldamente vincolata alla visione neoplatonica della realtà.⁴ Osservando l'albero, si legga adesso quanto dice Porfirio:

Descendentibus igitur ad specialissima necesse est dividendum per multitudinem ire, ascendentibus vero ad generalissima necesse est colligere multitudinem. Collectivum enim multorum in unam naturam species est et magis id quod genus est, particularia vero et singularia e contrario in multitudinem semper dividunt quod unum est... (Boezio, *In Isag. maior* III.9: 228.3-9)

Quando si discende quindi sino alle specie infime, necessariamente si procede, con la divisione, verso la molteplicità, mentre quando si risale sino ai generi sommi, necessariamente si riconduce la molteplicità all'unità: infatti la specie, e ancora di più il genere, riconduce i molti ad un'unica natura, mentre, al contrario, gli individui e le cose particolari, dividono sempre l'uno in molteplicità... (Boezio, *In Isag. maior* III.9)⁵

Dunque a detta dello stesso Porfirio è possibile percorrere l'albero in due sensi: sotto il punto di vista onto-henologico si adotta il metodo dialettico-discensivo che parte dall'Uno-Essere per arrivare agli individui, sotto il punto di vista logico si applica il metodo dialettico ascensivo con il quale, partendo dagli individui attraverso un movimento di risalita e ricomposizione si riconduce la molteplicità degli individui all'unità delle specie infime per risalire sino ai generi sommi.⁶

Tutto questo è altresì possibile in quanto genere e specie conservano e trasmettono, si è detto, il problema dello statuto ontologico degli universali e sebbene Porfirio dichiari di volersi attenere al punto di vista strettamente logico, nel testo delle *Sentenze sugli intellegibili* egli ha esposto con chiarezza lo statuto *henologico* degli universali (cf. Porfirio, *Sent.* 37).

⁴ La trascrizione grafica del cosiddetto "albero di Porfirio" è stata posta in appendice al presente contributo affinché il lettore possa seguire con maggiore profitto quanto viene in questa sede presentato sotto il profilo concettuale.

⁵ Laddove non altrimenti specificato, la traduzione italiana è mia.

⁶ Come osserva giustamente Girgenti: "gli alberi [quello discendente e quello ascendente] non sono affatto uguali ma solo analoghi" (2004: 37).

Riassumendo: sotto il punto di vista *henologico* generi e specie, in quanto divisioni dell'Uno-Essere, sono gli intellegibili primi, incorporei di per sé sussistenti, separati dalle realtà sensibili e ad esse anteriori; si tratta, in altri termini, delle idee platoniche; sotto il punto di vista ontologico, generi e specie sono gli intellegibili secondi, incorporei di per sé sussistenti ma inerenti alle cose sensibili; si tratta, in altri termini, delle forme aristoteliche unite alla materia; infine, sotto il punto di vista logico, intermedio tra i due precedenti, generi e specie sono i concetti della nostra mente, ovvero il modo in cui gli intellegibili sono da noi appresi. Esiste dunque un triplice statuto degli universali: *henologico*, ontologico e logico, soluzione adottata da Porfirio e più tardi codificata dai commentatori neoplatonici Ammonio, Elia, David e dai bizantini (cf. Ammonius, *In Porph.* 41:10-20; cf. Hoffmann, 1992-1993).

5. La natura boeziana, quale differenza specifica, mutuata dall'albero di Porfirio

Boezio condivide questo impianto ed è possibile constatarlo non solo sulla base dei due corposi commenti dedicati all'*Isagoge*, ma soprattutto in considerazione del fatto che, come si è visto, nel suo opuscolo teologico per confutare le tesi di Eutiche e Nestorio, egli segue da vicino la lezione appresa da Porfirio in sede logica e metafisica proprio nella definizione del concetto di natura: “natura è la differenza specifica che dà forma a qualsiasi realtà” (*C. Eut. et Nest.* 1: 324).⁷ Si tratta dunque del terzo dei cinque predicabili, ma con chiari rimandi tanto all'ontologia aristotelica quanto all'*henologia* neoplatonica. Per Porfirio “la differenza è ciò che per natura divide le realtà comprese in uno stesso genere” (*Isagoge* 11: 85),⁸ viene chiamata “specificata” in quanto è la differenza sostanziale mediante cui è possibile individuare una specie all'interno di un genere. La differenza sostanziale può tuttavia essere divisiva o costitutiva, sebbene lo sia sempre rispetto a cose differenti: essa è infatti divisiva nei confronti del genere, ma costitutiva nei riguardi della specie. Così ad esempio, avendo presente l'albero delle *quinque res* porfiriane (cf. appendice), le differenze “razionale” e “irrazionale” sono divisive del genere “animale”, ma la differenza “razionale” è costitutiva della specie “uomo”, mentre la differenza “irrazionale” della specie “cavallo”. Ebbene, la differenza è proprio il luogo in cui è possibile osservare con maggiore evidenza lo spessore prospettico del metodo discensivo o ascensivo che è proprio di questa struttura ad albero: se la differenza è osservata sotto il suo aspetto divisivo, essa consente di arrivare dal genere universale alla molteplicità delle varie specie; se utilizzata invece sotto il suo aspetto costitutivo, essa determina al contrario un movimento ascensivo in grado di ricondurre all'unità del genere. Ma la differenza costitutiva è anche fondamentale dal punto di vista della *ratio cognoscendi*, poiché è il luogo, per così dire, della mente che, ordinando le specie, consente di individuarle e quindi anche di riconoscerle. Uno dei passaggi più significativi per osservare l'intersezione tra il paradigma ontologico e quello *henologico* è rintracciabile proprio nella spiegazione porfiriana del predicabile della differenza, laddove si legge: “Elaborando ulteriormente la nozione di differenza, hanno detto che la differenza non è qualcosa che distingue casualmente le realtà comprese in uno stesso genere, ma che è qualcosa che porta all'essere, e che è parte integrante dell'essenza della cosa” (Porfirio, *Isagoge* 12: 85).⁹

La differenza dunque gioca un ruolo fondamentale poiché è in grado di riflettere lo spessore prospettico del reale e di riavviare così la risalita dal molteplice all'Uno-Essere: “è qualcosa”, dice Porfirio, “che porta all'essere”.

⁷ Boezio, *C. Eut. et Nest.* 1: 212.111-112: “natura est unamquamque rem informans specifica differentia”.

⁸ Porfirio, *Isagoge* 11: 18-19: “διαφορά ἐστὶν τὸ χωρίζειν πεφυκὸς τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος”.

⁹ Porfirio, *Isagoge* 12: 18-19: “προσεξεργαζόμενοι δὲ τὰ περὶ τῆς διαφορᾶς μὴ τὸ τυχόν φασὶ τῶν χωριζόντων τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος εἶναι τὴν διαφοράν, ἀλλ' ὅπερ εἰς τὸ εἶναι συμβάλλεται καὶ ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι τοῦ πράγματός ἐστι μέρος”.

6. Quale natura è persona?

Tale dunque è la matrice concettuale che si staglia sullo sfondo del concetto di “natura” nel trattato cristologico boeziano. Il filosofo romano continua la sua analisi osservando come la nozione di persona implichi sempre la nozione di natura, in quanto “persona” indica sempre qualcosa di esistente, ma non è anche possibile affermare il contrario, in altri termini, non ogni natura è persona. Occorre allora ricercare quale tipo di natura sia persona:

Quoniam praeter naturam non potest esse persona quoniamque naturae aliae sunt substantiae, aliae accidentes et videmus personam in accidentibus non posse constitui [...], relinquatur ergo ut personam in substantiis dici conveniat. Sed substantiarum aliae sunt corporeae, aliae incorporeae. Corporearum vero aliae sunt viventes, aliae minime; viventium aliae sunt sensibiles, aliae minime; sensibilibus aliae rationales, aliae irrationales. Item incorporearum aliae sunt rationales, aliae minime, ut pecudum vitae; rationalium vero alia est immutabilis atque impassibilis per naturam, ut Deus, alia per creationem mutabilis atque passibilis, nisi impassibilis substantiae gratia ad impassibilitatis firmitudinem permutetur ut angelorum atque animae rationalis. (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 2: 213.130-145)

Poiché la persona non può esistere a prescindere dalla natura, e poiché alcune nature sono sostanze, altre accidenti, e vediamo che la persona non può consistere di accidenti [...], resta che la persona si debba ricercare tra le sostanze. Ma alcune [sostanze] sono corporee, altre incorporee; delle incorporee poi alcune sono viventi, altre no; delle viventi alcune sono sensibili, altre per nulla; delle sensibili alcune sono razionali, altre irrazionali; delle razionali, poi, una è immutabile e impassibile per natura, e cioè Dio, l'altra è mutevole e passibile in virtù della creazione, a meno che per grazia della sostanza impassibile venga trasformata nella fermezza propria dell'impassibilità come nel caso degli angeli e dell'anima razionale. (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 2: 324-325)

Com'è chiaro, per rispondere all'interrogativo “quale natura sia persona” Boezio ha costruito l'albero di Porfirio (cf. appendice). La risposta è che bisogna prendere in considerazione quella natura che è sostanza, corporea, vivente, sensibile, razionale, sia essa mutevole e passibile o immutabile e impassibile (ovvero mortale o immortale):

Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum est (nullus enim lapidis ullam dicit esse personam), neque rursus eorum viventium quae sensu carent (neque enim ulla persona est arboris), nec vero eius quae intellectu ac ratione deseritur (nulla est enim persona equi vel bovis ceterorumque animalium, quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt); at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli. (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 2: 213.145-214.152)

Da tutto ciò è chiaro che non si può parlare di persona nel caso dei corpi non viventi (nessuno dice infatti che una pietra ha una persona) né ancora di quegli esseri viventi che sono privi di sensibilità (un albero non ha persona), né di quella sostanza che è priva di intelletto e di ragione (non hanno infatti una persona né il cavallo né il bue né gli altri animali che, privi di parola e di ragione, vivono usando solamente i sensi); ma diciamo che l'uomo è una persona, lo diciamo di Dio, lo diciamo degli angeli. (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 2: 325)

Come si vede Boezio ha qui applicato il metodo dialettico-discensivo che parte dall'universale per arrivare al particolare, dall'unità alla molteplicità. La natura della persona è la natura “razionale”, quale differenza specifica che costituisce la *forma essendi* della persona, in altri termini, la razionalità è l'essenza della persona, ciò che la differenzia

da tutte le altre specie all'interno dello stesso genere e ciò che accomuna tutti gli individui in quanto appartengono alla medesima specie.

7. Che cos'è la sostanza individua?

Occorre adesso capire il secondo termine della definizione, la sostanza individuale.¹⁰ Riprendiamo il trattato cristologico, perché è lo stesso Boezio ad introdurre subito dopo una seconda divisione tra le sostanze:

Rursus substantiarum aliae sunt universales, aliae particulares. Universales sunt quae de singulis praedicantur, ut homo, animal, lapis, lignum ceteraque huiusmodi quae vel genera vel species sunt [...]. Particularia vero sunt quae de aliis minime praedicantur, ut Cicero, Plato [...]. Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis. (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 2: 214.153-164)

Ancora delle sostanze alcune sono universali, altre particolari. Universali sono quelle che sono predicate degli individui, come uomo, animale, pietra, legno e simili, che o sono generi o sono specie [...]. Sono sostanze particolari invece quelle che non vengono predicate di altre cose, come Cicerone, Platone [...]. Ma in tutti questi casi la persona non può mai in alcun caso essere predicata degli universali, ma soltanto dei singolari e degli individui. (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 2: 325)

Si è detto che la persona possiede come differenza specifica la natura razionale, tuttavia, tale statuto può essere inteso sotto il profilo esclusivamente logico, ovvero come una realtà universale, quale puro concetto della mente, o al contrario, può essere predicata di una realtà individuale, avente cioè un proprio statuto ontologico. Boezio dunque conclude:

Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: “naturae rationabilis individua substantia”. (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 3: 214.168-172)

Pertanto, se la persona si trova soltanto tra le sostanze e nelle sostanze razionali, e se ogni natura è una sostanza, e non risiede negli universali ma negli individui, ecco la definizione di persona: “sostanza individuale di natura razionale”. (Boezio, *C. Eut. et Nest.* 3: 325)

Troppo spesso e troppo frettolosamente gli studiosi hanno liquidato la definizione boeziana ricollegandola al concetto di sostanza aristotelico, laddove, com'è noto, il principio di individuazione è da attribuire unicamente alla materia. Tuttavia, l'ilemorfismo aristotelico, basato sulla distinzione in sostanza/accidenti, è utile per spiegare la composizione metafisica delle realtà collocate sul piano dell'immanenza, ma non è anche in grado di rendere ragione del primato onto-genologico dell'individuo proprio della prospettiva neoplatonica porfiriana e adesso anche boeziana. La persona umana non può essere considerata una variazione puramente accidentale dell'unica essenza “uomo”, piuttosto, essa eccede dal resto delle realtà naturali, ed è in grado di ricongiungersi con il divino, sia esso inteso alla maniera porfiriana come l'Uno-Essere, o alla maniera cristiana, come Creatore e Padre. Vediamo di capire perché.

8. La matrice porfiriana del principio di individuazione boeziano

¹⁰ Lo studioso che ha dedicato maggiore attenzione al concetto di individuazione in Boezio è Gracia, 1981, 1988. Vedasi anche King, 2000: 159-184; Berti, 1995.

La concezione boeziana di individuo è anch'essa mutuata da Porfirio, nell'*Isagoge* infatti si legge:

Individua ergo dicuntur huiusmodi, quoniam ex proprietatibus consistit unum quodque eorum, quarum collectio numquam in alio eadem erit. Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium, hae vero quae sunt hominis, dico autem eius qui est communis, proprietates erunt eadem in pluribus, magis autem in omnibus particularibus hominibus in eo quod homines sunt. (Boezio, *In Isag. maior* III.11: 234.14-235.4)

ἄτομα οὐκ λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὥν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο· αἱ γὰρ Σωκράτους ιδιότητες οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινὸς τῶν κατὰ μέρος γένοιτο ἂν αἱ αὐταί, αἱ μέντοι τοῦ ἀνθρώπου, λέγω δὴ τοῦ κοινοῦ, ἰδιότητες γένοιτ' ἂν αἱ αὐταί ἐπὶ πλειόνων, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, καθὼς ἄνθρωποι. (Porfirio, *Isagoge* 7: 19-26)

Si dicono individui, pertanto, i soggetti di questo tipo, che presentano un insieme di caratteri propri, la composizione dei quali non potrebbe mai prodursi identica in un altro; i caratteri propri di Socrate, infatti non potrebbero mai prodursi identici in un altro individuo, mentre le caratteristiche dell'uomo (intendo dire dell'«uomo» comune), potrebbero prodursi identici in più uomini, o meglio in tutti gli uomini individuali, in quanto sono uomini. (Porfirio, *Isagoge* 7: 75)¹¹

Commentando Porfirio, Boezio osserva:

Natura autem individuorum haec est, quod proprietates individuorum in solis singulis individuis constant et in nullis aliis transferuntur atque ideo de nullis aliis praedicantur. Ciceronis enim proprietas cuiuslibet modi fuerit, neque in Catonem neque in Brutum neque in Catulum aliquando conveniet. At vero proprietates hominis quae sunt idem quod est rationale, mortale, <sensibile> risibile, in pluribus et in omnibus individuis possunt et singulis convenire. (Boezio, *In Isag. min.* I.27: 81.26-82.5)

D'altra parte, la natura degli individui è questa, che le proprietà degli individui sussistono nei soli singoli individui e non possono essere trasferiti in nessun altro e per questo motivo non si predicano di nessun altro. Infatti, il carattere proprio di Cicerone, qualunque esso sarà stato, non potrà mai ritrovarsi in Catone né in Bruto né in Catulo. Al contrario, le proprietà dell'uomo che sono identiche cioè razionale, mortale, <sensibile>, capace di ridere, possono adattarsi a più e a tutti gli individui e ai singoli. (Boezio, *In Isag. min.* I.27)

Il principio di individuazione, come per Porfirio anche per Boezio risiede nella proprietà individuale intesa al modo di una qualità essenziale singolare; in altri termini, è l'essenza stessa dell'essere individuale che precede tutti i suoi accidenti, ciò che in ultima analisi fonda la sua identità. Se la natura razionale è l'essenza generale, quale essenza comune che consente di ascrivere all'interno di un'unica specie tutti gli individui che la possiedono, la sostanza individuale intercetta nella persona un'ulteriore differenza specifica, stavolta non più universale ma singolare, poiché non comune a nessun altro individuo; essa dunque è il vero soggetto della predicazione, ciò di cui tutto si predica, compresa l'essenza generale.

In modo ancora più esplicito, nel commento al *De interpretatione*, in riferimento alla triade del plesso semantico cose-concetti-parole, Boezio stabilisce che le proposizioni articolate attraverso il linguaggio si riferiscono in primo luogo ai concetti della mente, in secondo luogo alle realtà da cui sono ricavati. A questo proposito lo vediamo

¹¹ Si vedano anche Chiaradonna, 2000; Erismann, 2004 e 2011.

attardarsi su considerazioni di natura metafisica a proposito alla sostanza individuale, attuale oggetto della nostra indagine:

Est enim quaedam huiusmodi qualitas, quae et in singulis tota sit et in omnibus tota. Quotienscumque enim aliquid tale animo speculamur, non in unam quamcumque personam per nomen hoc mentis cogitatione deducimur, sed in omnes eos quicumque humanitatis definitione participant. Unde fit ut haec quidem sit communis omnibus, illa vero prior incommunicabilis quidem cunctis, uni tamen propria. Nam si nomen fingere liceret, illam singularem quandam qualitatem et incommunicabilem alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas Platonitas appelletur. (Boezio, *De interpretatione*, ed. sec. II.7: 136.23-137.7)

Esiste infatti una qualche qualità di questo tipo, che esiste sia intera nei singoli che intera in tutti. Infatti, ogni volta che pensiamo qualcosa di tal genere con la mente, noi non siamo condotti con il pensiero della mente da questo nome verso una persona qualunque, ma verso tutti coloro i quali partecipano della definizione di “umanità”. Onde accade che quest’ultima certo sia comune a tutti mentre quella precedente non sia condivisibile da tutti, ma propria di uno solo. Infatti, se si può inventare una parola, chiamerei quella specie di qualità singolare e non condivisa con nessun’altra sussistenza con una parola inventata per rendere più chiaro ciò che intendo. Orsù, si chiami “platonità” quella proprietà di Platone non condivisibile. (Boezio, *De interpretatione*, ed. sec. II.7)

Come si vede, sebbene stia commentando un trattato di logica aristotelico, tra le realtà soggette ai nostri concetti egli distingue una realtà universale e una individuale; da una parte si ha infatti una proprietà/qualità universale, la quale sotto il profilo ontologico è interamente presente in più individui ed è dunque comune in quanto è condivisa (*communis*) con altri, come l’“umanità” o se vogliamo la stessa “natura razionale”; sotto il profilo logico questa stessa proprietà/qualità universale, come ad esempio il termine “uomo”, in quanto comune, è predicabile di ciascun individuo cui si riferisce. Dall’altra parte, esiste anche una proprietà/qualità individuale, la quale sul piano ontologico appartiene esclusivamente ad un individuo e dunque non è condivisa, non essendo comune (*incommunicabilis*); rispettivamente sul piano logico questa proprietà singolare è predicabile di un solo individuo, come ad esempio il termine *platonitas*, neologismo appositamente coniato per esprimere la qualità singolare per cui Platone è Platone e non è Socrate. Contrariamente alle realtà universali predicabili di molti, essa è *incommunicabilis*, ovvero non descrivibile, non partecipabile, non divisibile e dunque non comunicabile; di essa infatti non esiste propriamente definizione ma solo descrizione, si potrebbe anche dire senza temere di cadere in errore che essa è “inconoscibile”. L’individuo sfugge infatti alla definizione logica, laddove quest’ultima guarda per suo statuto all’universale. Tutto ciò indica altresì l’autonomia dell’individuo nella linea dell’essere, nonché la sua capacità di sussistere autonomamente.¹²

Ma la differenziazione dei singoli individui nella linea dell’essenza (e non ancora dell’esistenza!) si spiega perché, nel paradigma onto-tenologico della discesa dell’Uno-Essere nei molti, Porfirio ritiene che la moltiplicazione e l’individuazione delle anime e dei corpi si dia già a livello formale e intellegibile, come si legge nelle *Sentenze sugli intellegibili*:

Οὐ δὲ τὸ πλῆθος τῶν σωμάτων δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γενέσθαι, πρό δὲ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν, οὔτε τῆς μίᾳς καὶ ὅλης κωλυοῦσης τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι οὔτε τῶν πολλῶν τὴν μίαν εἰς αὐτὰς μερίζουσῶν. (Porfirio, *Sent.* 37: 31.17-32.1)

¹² Vale forse la pena soffermarsi a riflettere, a questo proposito, sul fatto che tanto l’essenza ultima dell’uomo quanto l’essenza di Dio rimangono al di fuori del raggio della conoscenza umana. Sul concetto di ‘individuo’ si vedano anche Morris, 1973; Logna-Prat, 2005. Particolarmente penetrante l’analisi della definizione boeziana di Housset, 2002.

Non bisogna credere che la molteplicità delle anime derivi dalla molteplicità dei corpi, ma invece prima dei corpi esistono le molte anime e l'Unica, e il fatto che ci sia l'Anima unica ed universale non impedisce che le molte sussistano in lei, e d'altro canto le molte non dividono l'Unica in esse. (Porfirio, *Sent.* 37: 143)

Questa sentenza più di ogni altra è in grado di segnare il punto di maggiore distacco tra la concezione ontologica di matrice aristotelica e la concezione henologica di matrice porfiriana a riguardo del principio di individuazione. Soffermiamoci ancora a chiarire come avviene per Porfirio l'individuazione e la conseguente moltiplicazione delle anime e dei corpi, lì stesso dove prende avvio il movimento di risalita e ricomposizione e il ritorno all'Uno-Essere, poiché questa è esattamente la struttura metafisica entro cui il concetto di persona boeziano è incastonato.

9. La risalita verso l'Uno nel primo commento di Boezio all'*Isagoge*

La discesa dell'Uno implica, si è visto, un movimento di manenza, processione e conversione, tale per cui l'Uno (manenza), manifesta all'esterno ciò che è già presente al suo interno, ossia l'Intelletto (processione), essendo l'Uno al tempo stesso un mondo intellegibile e intellettuale, ovvero oggetto e soggetto della conoscenza, mentre il ritorno all'Uno comporta la generazione della terza ipostasi: l'Anima universale (conversione), la quale produce a sua volta le anime individuali del mondo sensibile. Come si è visto nella sentenza porfiriana numero 37 delle *Sentenze sugli intellegibili*, la generazione delle singole anime non comporta una frammentazione dell'Anima universale, in quanto “in Essa la divisione è un'alterità che permane nell'identità” (Porfirio, *Sent.* 37: 143), ciò vuol dire che le singole anime “si distinguono senza dividersi e senza frammentare quella universale che è in esse, e sono presenti l'una nell'altra senza mescolarsi e senza rendere quella universale una somma di esse” (ibid).¹³

Tuttavia, mentre l'Anima universale appartiene sempre al mondo intellegibile, non altrettanto le anime individuali da essa generate, esse, infatti, rimangono nel mondo intellegibile nella misura in cui contemplano l'Anima universale rivolgendo lo sguardo verso di essa, e se esercitano il ragionamento e si volgono alla sensazione, allora esse si allontanano degradando dal piano intellegibile e intellettuale al solo piano intellettuale.

È lo stesso Boezio peraltro, nel suo primo commento all'*Isagoge* di Porfirio, a spiegare come l'anima, una volta a contatto con i corpi, ha ormai perso la sua incorporeità, condizione imprescindibile perché si realizzi l'identità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, poiché da realtà intellegibile e intellettuale l'anima è degradata a semplice realtà intellettuale. Ora, il non possedere più in se stessa gli oggetti della propria conoscenza, ovvero le realtà intellegibili, comporta per l'anima il fatto di essere divenuta al tempo stesso incapace di comprendere se medesima. Malgrado tutto, l'anima può ancora risalire verso la contemplazione delle realtà intellegibili mediante l'uso della ragione discorsiva. Tale risalita è allora descritta, in termini marcatamente neoplatonici, come un'illuminazione della mente mediante cui il pensiero discorsivo-razionale dell'anima viene attualizzato dalla visione contemplativa delle realtà intellegibili (cf. Magnano, 2022; Jolivet, 2003).¹⁴ Questo d'altra parte è il fine della filosofia per Boezio, come è dato di capire nel celebre testo della *Consolatio philosophiae* (cf. D'Onofrio, 2001).

¹³ Porfirio, *Sent.* 37: 32.1-3: “διέστησαν γὰρ οὐκ ἀποκοπεῖσθαι οὐδ' ἀποκερματῖσθαι εἰς ἑαυτὰς τὴν ὅλην, καὶ πάρεσιν ἀλλήλαις οὐ συγκεχυμένας οὐδὲ σωρὸν ποιοῦσαι τὴν ὅλην”.

¹⁴ Sotto questo profilo è tra l'altro possibile trovare un significativo parallelo in Mario Vittorino, retore, filosofo, teologo e grammatico romano latino del IV sec. d.C. Cf. Marius Victorinus, *Adversus Arium*. I.61.

Boezio, si diceva, condivide questo impianto neoplatonico, ma lo inserisce all'interno di una visione teologica cristiana, a partire dalla semplice constatazione per cui, questa stessa natura razionale, quale essenza universale comune e quale differenza specifica che iscrive gli individui all'interno di un'unica specie, è la stessa esposta nel *Contra Eutychen et Nestorium*, adesso evidentemente intesa come natura creata, la medesima che è stata assunta dal Cristo; e a partire dalla semplice evidenza per cui è proprio questa ulteriore differenza individuale e perciò incommunicabile a costituire l'eccezionalità e l'irripetibilità dell'unica sostanza individua della persona del Cristo.

10. Individuazione aristotelica e individuazione boeziana a confronto

Quale distanza allora separa l'individuazione aristotelica dall'individuazione boeziana! L'individuazione aristotelica avviene per il tramite della quantità di materia che conferisce agli individui le caratteristiche peculiari e proprie di ciascuno. Qui l'individuazione non è altro che un processo di limitazione con cui a una essenza comune e universale si aggiungono gli accidenti; la separazione e la differenziazione tra gli individui si staglia sul piano meramente quantitativo e lo statuto ontologico della persona si assottiglia e appiattisce sino ad equivalere a quello di qualsiasi altro oggetto del mondo che urta contro i nostri sensi. Pertanto, le categorie aristoteliche non riescono a rendere ragione dell'unicità e irripetibilità di ogni persona, la quale arriva a confondersi nell'anonimato della massa indistinta e uniforme, che è poi quella propria, nel mondo capitalistico di oggi, delle merci. A buon diritto, quindi, si potrebbe rilevare che una simile concezione della persona come "sostanza individuale" risulterebbe paradossalmente "spersonalizzante" e solipsistica, incapace di relazione.¹⁵

Di contro l'individuazione boeziana, in accordo al paradigma henologico-porfiriano, avviene per il tramite di una differenziazione che si staglia piuttosto sulla linea dell'essere e non su quello anonimo, accidentale, nonché omologante, della materia. In questo modo Boezio, spesso ingiustamente considerato pedissequo traduttore e commentatore di Aristotele, seguendo la lezione porfiriana, ha invece introdotto nel mondo latino un modello di predicazione "personale", fornendo anche alla teologia un vocabolario atto ad indagare, esprimere, rendere ragione del mistero della fede, lezione che, com'è noto, sarà ripresa dai teologi del dodicesimo secolo. In tal senso, forse, le critiche che alcuni teologi hanno mosso alla nota definizione boeziana, ritenendola inadeguata a descrivere la dimensione relazionale della persona, dovrebbero essere quantomeno mitigate e integrate, se non del tutto riviste.¹⁶

¹⁵ Boezio ha tradotto e commentato le *Categorie* di Aristotele. Com'è noto, la gran parte dei testi di logica di Boezio componevano il *corpus* di logica tardo-antica che va sotto il nome di *logica vetus* di cui facevano parte: le *Categorie* e il trattato *Sull'interpretazione* di Aristotele, tradotti dal greco in latino da Boezio dal 510 al 512; l'*Isagoge* di Porfirio, composta nel 268 e tradotta in latino da Boezio nel 508; i rispettivi commenti di Boezio alle due opere di Aristotele e a Porfirio ora menzionate; le *Decem Categoriae* dello Pseudo-Agostino (opera redatta intorno al III-IV sec.); le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia; il *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marziano Capella; le *Institutiones* di Cassiodoro; le *Institutiones* di Prisciano; l'*Institutio logica* di Galeno; il *De definitione*, risalente al IV sec., forse opera del neoplatonico Mario Vittorino; i *Topica* di Cicerone e il commento di Boezio, l'*In Ciceronis Topica commentarium*; alcune monografie logiche Boezio, quali: il *De topicis differentiis* (completato nel 522), il *De divisione*, il *De syllogismis categoricis* (ca. 515) e il *De syllogismis hypotheticis* (517); il *Liber sex principiorum*, un commento sull'ultima parte delle *Categorie*, per lungo tempo attribuito a Gilbert de la Porrée (XII secolo) e rimasto senza attribuzione autorale.

¹⁶ Si veda, ad esempio, il giudizio negativo espresso dall'allora cardinale Joseph Ratzinger: "Di conseguenza, il concetto di persona di Boezio, ad esempio, che si è poi imposto di fatto nella filosofia occidentale, deve venir criticato perché del tutto insufficiente. Boezio, restando sul piano dello spirito greco, ha definito la persona come *naturae rationalis individua substantia*, come la sostanza individuale di una natura razionale. Come si vede, il concetto di persona si trova completamente sul piano della sostanza e non è in grado di spiegare nulla né riferito alla Trinità, né usato nella cristologia; è un'espressione che resta a livello dello spirito greco, il quale ragiona in termini di sostanza" (2018: 183).

Conclusioni

Volendo ora avviarsi alle conclusioni, diremo dunque che tale è lo sfondo metafisico e logico entro cui il concetto di persona boeziano deve essere inteso: essa è il risultato di un processo di perfezionamento nella linea dell'essere, derivante dall'aggiunta di una singolarità non condivisibile con altri e per questo incomunicabile, che le conferisce unicità, irripetibilità, la quale sul piano ontologico costituisce l'identità personale, mentre sul piano logico è il soggetto della predicazione tanto dell'essenza generale quanto degli accidenti. Pertanto, esso designa direttamente la singolarità non condivisa e non condivisibile con altri, indirettamente la differenza universale della natura razionale condivisa con il resto degli individui della propria specie. Essa è dunque unione di essenza singolare reale che individua l'essenza universale della natura razionale, in altri termini, sintesi tra individuale e universale, due opposti che devono essere sempre mantenuti, in quanto la polarizzazione dell'uno comporta necessariamente l'abolizione dell'altro e dunque la perdita dello spessore onto-henologico prospettico della persona umana. La sua natura razionale, in quanto strumento mediante cui è possibile riavviare il movimento di risalita e di ricomposizione del reale, è il segno distintivo di una natura che è in grado di elevarsi e ricongiungersi con il divino, la fonte da cui ha preso la sua scaturigine, il segno costitutivo del suo legame con il trascendente; di contro, la sua sostanza individuale, in quanto sede della sua identità personale, le conferisce spessore ontologico in termini di immanenza, in termini moderni diremo noi oggi, di dignità ontologica.

La concezione postmoderna della conoscenza improntata ad un iper-nominalismo, che nega lo statuto ontologico ed henologico agli universali, non è più in grado di giustificare, né tanto meno di comprendere, una nozione di persona siffatta, piuttosto, abolendo e polarizzando uno dei due elementi della definizione, la "persona" oscilla ora tra vuote e astratte universalizzazioni che, annullando ogni forma di differenza, non sono in grado di rendere ragione del primato ontologico dell'individuo, ora esalta e ipertrofizza le differenze a tal punto da separare, confinare, chiudere l'individuo all'interno dell'orizzonte della propria autocoscienza, incapace di intersoggettività, laddove la singolarità diventa vuota e narcisistica autoreferenzialità.

Lo sguardo nominalista, sia che assolutizzi unicamente ora l'universalità ora l'individualità, mina al fondo la persona umana e stabilisce che la sua definizione sia soggetta all'arbitrio di colui che la formula.

Bibliografia

Fonti

Edizioni

- » Ammonius (1891). In *Porphyrii 'Isagogen' sive V voces*. Ed. Busse, A. Berolini. (Commentaria in Aristotelem Graeca IV.3).
- » Boethius, Anicius Manlius Severinus (1961). *Aristoteles Latinus, Categoriae vel Praedicamenta: translatio Boethii editio composita, translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii Commentario decerpta, Pseudo Augustini paraphrasis themistiana*. Ed. Minio-Paluello, L. Desclée de Brouwer, 5-41. (Corpus Philosophorum Medii Aevi).
- » Boethius, Anicius Manlius Severinus (1879-1880). *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias vel De interpretatione*. Ed. Meiser, C. In aedibus B. G. Teubneri (PL 64: editio prima 293-392; editio secunda 393-640).
- » Boethius, Anicius Manlius Severinus (1906). In *Isagogen Porphyrii commenta*. Ed. Brandt, S., Freytag, G. e Tempsky, V. (CSEL 48).
- » Boethius, Anicius Manlius Severinus (2005). *Contra Eutychen et Nestorium*. In: Moreschini, C. (ed.), *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. De Gruyter. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- » Marius Victorinus (1960). *Adversus Arium*. In: *Traité théologiques sur la Trinité*. Ed. Henry, P. Trad. Hadot, P. Éditions du Cerf.
- » Porphyrius (1957). *Isagoge*. Ed. Busse, A. (Commentaria in Aristotelem Graeca IV.1).
- » Porphyrius (1975). *Sententiae ad intellegibilia ducentes*. Ed. Lamberz, E. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Traduzioni

- » Boezio, Severino (1979). *Contro Eutiche e Nestorio*. In: *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*. Trad. Obertello, L. Rusconi.
- » Porfirio (1996). *Sentenze sugli Intellegibili*. Trad. e apparati Girgenti, G. Versione latina di Marsilio Ficino in appendice. Rusconi.
- » Porfirio (2004). *Isagoge*. Trad. Girgenti, G. Bompiani.
- » Porfirio (1993). *Commentario al "Parmenide" di Platone*. Trad., bibliografia e indici Girgenti, G., saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento Hadot, P., presentazione Reale. Bompiani.

Bibliografia complementare

- » Berti, E. (1988). "Genesi e sviluppo del concetto di persona nella storia del pensiero occidentale". In: Castellano, D. (ed.). *Persona e diritto: Atti del convegno interdisciplinare internazionale*. Missio, 17-34.
- » Berti, E. (1995). "Individuo e persona: la concezione classica", *Studium* 91, 515-527.

- » Chiaradonna, R. (2000). "La teoria dell'individuo in Porfirio e l'idios poion stoico", *Elenchos* 21, 303-331.
- » D'Onofrio, G. (1996). "La questione degli universali". In: Idem. *Storia della Teologia nel Medioevo: II. La grande fioritura*. Piemme, 294-322.
- » D'Onofrio, G. (2001). "La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio, tra essere e conoscere". In: Idem (ed.). *La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo). Atti del Settimo convegno della Società italiana per lo Studio del pensiero medievale (SISPM) (Assisi, 14-15 Novembre 1997)*. Avagliano, 11-63.
- » D'Onofrio, G. (2013). "Gli 'alberi' di Porfirio. Variazioni sulla gerarchia neoplatonica del reale nell'Alto Medioevo", *Chôra* 11, 117-163.
- » De Libera, A. (1999). *Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo*. La Nuova Italia.
- » Ebbesen, S. (1990). "Porphyry's Legacy to Logic: A Reconstruction". In: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Duckworth, 141-171.
- » Erismann, C. (2004). "Processio id est multiplicatio. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Érigène", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88.3, 401-460.
- » Erismann, C. (2011). "Non est natura sine persona. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages". In: Cameron, M. y Marenbon, J. (eds.). *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500*. Brill, 75-91. (Investigating Medieval Philosophy 2).
- » Evangeliou, C. (1985). "Aristotle's Doctrine of Predicables and Porphyry's Isagoge", *Journal of the History of Philosophy* 23, 15-34.
- » Evangeliou, C. (1988). *Aristotle's Categories and Porphyry*. Brill. (Philosophia Antiqua 48).
- » Girgenti, G. (2004). *Introduzione*. In: Porfirio. *Isagoge*. Trad. Girgenti, G. Bompiani, 7-50.
- » Girgenti, G. (1994). "L'identità di Uno ed Essere nel Commentario al Parmenide di Porfirio e la sua recezione in Vittorino, Boezio e Agostino", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 4, 665-688.
- » Gracia, J. J. E. (1981). "Boethius and the Problem of Individuation in the Commentaries on the Isagoge". In: Obertello, L. (ed.). *Atti del Congresso di Studi Boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1981)*. Herder, 167-182.
- » Gracia, J. J. E. (1988). *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Catholic University of America Press. (Analytica Series).
- » Hadot, P. (1966). "La métaphysique de Porphyre". In: AA. VV. *Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité classique*. Vol. XII. Vandœuvres, 125-163.
- » Hadot, P. (1993). *Porfirio e Vittorino*. Pres. Reale. Trad. Girgenti, G. Vita e Pensiero.
- » Hoffmann, Ph. (1992-1993). "Sur la doctrine néoplatonicienne des universaux", *Annuaire, résumé des conférences et travaux EPHE* 101, 241-247.
- » Housset, E. (1997). *La vocation de la personne. L'Histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Presses Universitaires de France.
- » Housset, E. (2002). "L'acte de la personnalité selon saint Thomas d'Aquin", *Cadmos*

2, 57-74.

- » Iogna-Prat, D. (2005). "Introduction générale. La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge". In: Bedos-Rezak, B. M. e Iogna-Prat, D. (eds.). *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant le modernité*. Éditions Flammarion, 7-29.
- » Jolivet, J. (2003), "Quand Boèce aborde Porphyre". In: Gallonier, A. (ed.). *Boèce ou la chaîne des savoirs, Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*. Peeters, 229-240. (Philosophes Médiévaux 44).
- » King, P. (2000). "The Problem of Individuation in the Middle Ages", *Theoria* 66, 159-184.
- » Magnano, F. (2022). "Conversione dell'anima e visione contemplativa nel primo commento di Severino Boezio all'Isagoge di Porfirio", *Aquinas* 65.1, 161-173.
- » Micaelli, C. (1981a). "Natura e persona nel 'Contra Eutychen et Nestorium' di Boezio. Osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici". In: Obertello, L. (ed.). *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*. Herder, 327-336.
- » Micaelli, C. (1981b). "Teologia e filosofia nel 'Contra Eutychen et Nestorium' di Boezio", *Studi classici e orientali* 31, 177-199.
- » Milano, A. (2017). *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. EDB.
- » Morris, C. (1973). *The Discovery of the Individual (1050-1200)*. Harper & Row.
- » Nédoncelle, M. (1955). "Les variations de Boèce sur la personne", *Revue des Sciences Religieuses* 29.3, 201-238.
- » Ratzinger, J. (1990). "Concerning the Notion of Person in Theology", *Communio* 17, 439-454.
- » Ratzinger, J. (2018). *Dogma e Predicazione*. Trad. Poletti, G. Queriniana, 173-189.