

## L'“atto puro” e l'amore.

### Quale rapporto, a partire dalla considerazione del pensiero di Tommaso d'Aquino?

Mauro MANTOVANI

Publicato in

A. Pelli, *L'essere come amore. Percorsi di ricerca* (Città Nuova, Roma 2010), pp. 11-36.

#### Introduzione

In un precedente lavoro, alcuni anni fa, abbiamo considerato il tema del rapporto tra teologia e ontologia, in riferimento alla relazione tra essere e amore.<sup>1</sup> Un tema che abbiamo potuto anche sviluppare, pur sempre in modo non certo esaustivo, nei riguardi della figura e dell'opera di Tommaso d'Aquino.<sup>2</sup> In continuità, ci proponiamo qui di verificare quale tipo di conciliazione possa darsi tra la definizione classica di Dio come “*actus purus*”, analizzata anzitutto nella concezione tommasiana, ed alcune delle prospettive messe oggi particolarmente in luce dall'ontologia trinitaria. Nell'ultima parte esse saranno entrambe messe in relazione con l'originale prospettiva di pensiero aperta da alcuni scritti di Chiara Lubich, con l'intento di offrire alcuni spunti ed eventuali suggerimenti di percorsi di ricerca in vista del confronto e di ulteriori studi ed approfondimenti.

Si prende avvio, in questo senso, affrontando il significato del concetto di “atto puro” nella riflessione del Dottore Angelico ed aggiungendo ulteriori riferimenti utili per la considerazione della prospettiva d'insieme all'interno della quale si pone l'Aquinate. Si può così evidenziare il fatto che la specificità dell'ontologia tomista ha effettivamente a che fare con il mistero trinitario, offrire un breve riscontro all'interno del *De ente et essentia* e verificare il significato di “*relatio subsistens*” e di “*multitudo transcendens*” in Tommaso d'Aquino.

A questo punto si può considerare, nella terza parte, il tema del confronto (e della possibile conciliazione) tra il concetto di “perfezione” e l'amore, considerando cosa può significare “atto puro” nella prospettiva dell'essenza e “atto puro” nella prospettiva della persona, alla luce della teologia trinitaria e degli aspetti originali offerti dal pensiero di Chiara. Si potrebbe dire che essi, in piena consonanza, ma non senza una “speciale luce”, con quanto sottolineato oggi dalla teologia trinitaria, hanno la capacità di far risaltare tutti i più preziosi elementi già presenti nella tradizione che così ben si è consolidata nel pensiero del Dottore Angelico, i quali forse – se non ci fossero stati i “moderni” e non dovessimo oggi confrontarci con i “contemporanei” – non si coglierebbero forse con la stessa pregnanza e significatività.

#### 1. Il concetto di «atto puro» nella prospettiva di Tommaso d'Aquino

Cosa si intende per “atto puro”? Come noto, basti pensare alla filosofia aristotelica, il concetto di “atto” viene normalmente pensato in relazione a quello di potenza: nella dottrina classica, applicato all'essenza divina, indica chiaramente che in Dio vi è pienezza di perfezione, e per questo non si ammette il Lui alcuna commistione con ogni genere di potenzialità passiva. È questa, appunto, la “purezza” che l'aggettivo esprime.

---

<sup>1</sup> Cf. M. MANTOVANI, *La metafisica dell'amore e la relatività del “non essere”*. Spunti di riflessione sul rapporto tra ontologia e teologia, in *Nuova Umanità XXIV* (2002/1) n. 139, pp. 37-60.

<sup>2</sup> M. MANTOVANI, *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, in G. CICHESSE - P. CODA - L. ZÁK (a cura), *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 175-223; ID., *Dio e la differenza in Tommaso d'Aquino. Spunti di ricerca*, in L. CONGIUNTI - G. PERILLO (a cura), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino. In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A.*, LAS, Roma 2009, pp. 253-272. Alcuni degli elementi presentati in quel contributo sono stati riportati anche in questo studio.

Tommaso d'Aquino parla di *actus purus* anzitutto quando discute il tema della "semplicità" divina, affermando proprio che in Dio non c'è composizione di materia e forma e che per questo non può darsi in Lui alcuna forma di potenzialità passiva («*Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate*»),<sup>3</sup> ma anche in diversi altri punti della *Summa Theologiae*: parlando del fondamento dell'immutabilità divina («*et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae*»);<sup>4</sup> della modalità attraverso la quale Dio può essere da noi conosciuto («*qui est actus purus absque omni permixtione potentiae*»: si ribadisce che non vi è alcuna forma di potenzialità passiva divina);<sup>5</sup> della scienza divina («*scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus*»: la scienza divina non è qualità, ma sostanza e atto puro [= identificazione ontologica tra essenza e attributi divini]),<sup>6</sup> («*Deus nihil potentialitatis habeat, sed actus purus*»),<sup>7</sup> («*Deus [...] est sicut actus purus tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium: et ideo per seipsum, seipsum intelligit*»: Dio è atto puro sia nell'ordine degli esistenti che degli intelligibili).<sup>8</sup>

Nella q. XXV, dedicata alla potenza [attiva] divina, Tommaso fornisce quasi una sintesi di quanto precedentemente affermato, lì dove dice: «*Ostensum est autem supra [ST I, 3, 1 et ST I, 4, 1] quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati*». <sup>9</sup> È evidente che quanto sta qui a cuore all'Aquinate è di garantire, dal punto di vista dell'essenza divina, la pienezza della perfezione, e ciò trova conferma nel fatto che non appena Tommaso tratta del rapporto tra Creatore e creazione, egli afferma che è richiesto che tutto ciò che è creato sia in atto, ma tuttavia non che sia atto puro, caratteristica invece esclusiva di Dio.<sup>10</sup>

In questo senso affermare che Dio è *Atto puro d'essere* significa sostenere che «per natura» Egli è l'essere infinitamente semplice e perfetto, che possiede totalità di perfezione senza possibilità di crescita né di diminuzione o di divisione in parti, da cui derivano, dal punto di vista dell'essenza, l'assenza di possibilità di mutare, l'eternità e l'immensità, ovviamente non come segni di carenza, ma di esaustività di perfezione («*non propter eius defectum, sed quia superexcedit*»).<sup>11</sup>

## 2. Alcuni ulteriori riferimenti utili per la considerazione della prospettiva d'insieme del pensiero di Tommaso d'Aquino

Che tipo di "spazio ontologico" offre questa prospettiva alla considerazione metafisica dell'amore?<sup>12</sup> Anche se probabilmente non allo stesso modo di chi si occupa oggi di ontologia

<sup>3</sup> ST I, q. III, a. 1.

<sup>4</sup> ST I, q. IX, a. 1.

<sup>5</sup> ST I, q. XII, a. 1.

<sup>6</sup> ST I, q. XIV, a. 1.

<sup>7</sup> ST I, q. XIV, a. 2.

<sup>8</sup> ST I, q. XIV, a. 2. Cf. anche ST I, q. XIV, a. 11, in cui Tommaso si interroga sul tema della conoscenza, da parte di Dio, delle singole cose.

<sup>9</sup> ST I, q. XXV, a. 1.

<sup>10</sup> Cf. ST I, q. XLIV, a. 1.

<sup>11</sup> Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma 2004, soprattutto le pp. 279-301; E. BRITO, *Dieu et l'être, d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris 1991 («Noi sappiamo che ciò che si scarta da lui [Dio] non lo si scarta in ragione di una mancanza, ma in ragione del fatto che egli eccede tutto», cf. p. 32).

<sup>12</sup> Su questo tema ci permettiamo di citare anche altri nostri precedenti contributi: *Amore-Vivente e/o Pienezza Sussistente d'essere: la non semplice scelta del nome «più proprio» di Dio*, in L. CONGIUNTI (a cura), *L'audacia della ragione. Riflessioni sulla teologia filosofica di Francesca Rivetti Barbò*, Roma 2000, soprattutto pp. 137-164; *El desafío fascinante y comprometedor de «pensar» la unidad y la diferencia*, in *El Mirador VII* (2006), pp. 7-22; *Analogía y «división» en Santo Tomás. Planteamiento del problema*, in *El Mirador VIII* (2007), pp. 7-23.

trinitaria, Tommaso stesso – già per il solo fatto di essere stato prima di tutto teologo –<sup>13</sup> non ha potuto ovviamente esimersi dall'affrontare questo tema, certamente a partire dalla considerazione del mistero trinitario.

Assai argutamente J. Ratzinger, nella sua *Introduzione al Cristianesimo*, evidenziava la portata di questa questione, che per noi assume qui specificamente i contorni della possibilità di “comporre” in Dio la “purezza” della perfezione con l'intrinseca relazione e distinzione, fino a pensare –paradossalmente – la molteplicità. Scriveva negli anni '70 il futuro Papa: «Per il pensiero antico, divina è soltanto l'unità; la molteplicità si presenta invece come elemento secondario, come frammentazione dell'unità. Essa proviene dalla dissociazione e tende sistematicamente ad essa. Ora, la professione di fede cristiana in un Dio visto come uno e trino, come ente che è contemporaneamente *monas* e *trias*, vale a dire unità assoluta e pienezza perfetta, comporta la convinzione che la Divinità sta al di là delle nostre categorie di unità e pluralità [...]. Quindi non soltanto l'unità è divina, ma anche la molteplicità è qualcosa di originario, avendo il suo fondamento intrinseco in Dio stesso. [...] Tale è in sostanza soltanto la fede nella Trinità, che riconosce un pluralismo nell'unità di Dio, vedendo in esso la definitiva esclusione del dualismo come principio esplicativo della realtà affiancata all'unità; solo grazie a questa fede, riceve un ancoraggio definitivo la valutazione positiva della molteplicità».<sup>14</sup>

## 2.1. La specificità dell'ontologia tomista ha a che fare con il mistero trinitario

Nel tentativo di individuare una *specificità dell'ontologia tomista*, A. Ghisalberti afferma che va posta una particolare attenzione proprio al messaggio di Tommaso teologo circa il tema della Trinità, aspetto vertiginoso della rivelazione di Dio: «il Nuovo Testamento ci fa conoscere infatti che Dio è uno, ma non è solo; l'assoluto non è statico, né asettico, ma l'essenza divina è inabitata da una pluralità di persone, senza che ne sia compromessa l'unità [...]. Egli si concentra sulle caratteristiche delle singole persone divine che si possono ricavare dall'analisi delle proprietà comuni agli enti creati, da cui parte l'indagine filosofica. Si tratta di individuare delle perfezioni presenti nelle creature (l'essere, l'unità, la potenza, la causalità), e cogliere la loro fecondità teologica nello svelare le ‘appropriazioni’ delle perfezioni alle singole persone della Trinità, usando il procedimento dell'analogia e la via negativa, per cui dall'essenza divina va escluso tutto ciò che include imperfezione o implica un modo esclusivamente finito di essere».<sup>15</sup> Gli studi di G. Emery, e particolarmente il testo *Creatrix Trinitas*,<sup>16</sup> analizzano molto bene il rapporto tra Trinità e creazione nei *Commenti alle Sentenze* di Alberto Magno, Bonaventura e Tommaso, mostrando proprio le particolarità e l'originalità di quest'ultimo.

Se si mettono in sinossi il testo di Tommaso e quello rispettivo di Bonaventura, si nota chiaramente la loro diversità. Il testo tomista, che dovette attendere prima di essere approvato, forse proprio perché – pur rispettoso dello schema preordinato – risaltava già nella singolarità della sua architettura, manifesta una concezione del divino particolarmente originale, come *vita infinita senza misura*. Per Tommaso non vi può essere un «fuori» per Dio: le cose esistono perché esprimono “su misura” lo stesso essere di Dio; è questo il fondamento della *partecipazione*. Il I libro tratta *De rebus quae procedunt in unitate essentiae*, parlando proprio di Dio come di un Infinito che si esprime in una vita ...che ha la stessa misura dell'infinito; il II (*De rebus quae procedunt in diversitate essentiae*) analizza la creatura come «chiamata» a partecipare allo stesso *esse* che è di Dio. Creatura dunque come «*id quod habet esse*», secondo diverse «misure», quella della creatura spirituale pura, corporea, o composta.

<sup>13</sup> Cf. P. CODA, *Il De Deo di San Tommaso d'Aquino – I*, in *Nuova Umanità* 27 (2005/3-4) nn. 159-160, pp. 441-465; *Il De Deo di San Tommaso d'Aquino – II*, in *Nuova Umanità* 28 (2006/3-4) nn. 165-166, pp. 315-342.

<sup>14</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia 1979, pp. 135-136.

<sup>15</sup> A. GHISALBERTI, *Tommaso d'Aquino*, Cinisello Balsamo 1999, pp. 14-15.

<sup>16</sup> Cf. G. EMERY, *Creatrix Trinitas. La Trinité créatrice dans les Commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Fribourg 1994.

L'originalità tomista si mostra particolarmente, rispetto allo stesso testo di Bonaventura, nella distinzione VIII, in cui mentre il Dottore Serafico si interroga sul tema della verità di Dio (*De veritate Dei*),<sup>17</sup> Tommaso tratta invece «*De proprietate divini esse*»,<sup>18</sup> analizzando anzitutto l'esistenza, l'«effervescenza» della vita di Dio, in quanto *il suo esistere all'infinito costituisce la "sorgente" stessa della vita trinitaria*. Poi si passerà alla considerazione dell'eternità, immutabilità e semplicità divina.<sup>19</sup>

Tuttavia già la q. I della d. II del I libro si mostra decisiva, poiché lì si discute *Utrum in Deo ponenda sit personarum pluralitas*, «*utrum illa unitas compatiatur pluralitatem personarum*». Fondamentali l'art. 4, in cui Tommaso concede nel *respondeo* l'«ambiguitas» dell'Uni-Trinità,<sup>20</sup> e l'articolo successivo, in cui l'Aquinate discute «*utrum pluralitas illa sit pluralitas realis vel rationis tantum*». Le classiche ragioni agostiniane sono quelle presenti anche nel rispettivo testo di Bonaventura,<sup>21</sup> ma Tommaso non sembra condividerle, perché relative agli attributi divini ma non applicabili direttamente alla Trinità.<sup>22</sup> La *pluralitas personarum* intesa con le categorie di Agostino non è sufficientemente significativa;<sup>23</sup> per l'Aquinate è necessario andare a fondo nella considerazione di questa *pluralitas «realis»* e «*non tantum rationis*».<sup>24</sup> Ciò egli lo svilupperà nelle distinzioni successive.

Discutendo nella d. IV sul senso dell'affermazione «*Deus genuit Deum*» Tommaso, a differenza di Bonaventura che era ricorso all'interpretazione simbolica (secondo la quale non si potrebbe parlare di generazione «*naturaliter*», perché sarebbe un indebito antropomorfismo),<sup>25</sup> risponde invece in modo perentoriamente affermativo.<sup>26</sup> Se Dio è colui che dà la generazione ad altri esseri, non può in se stesso essere «sterile»: la generazione è un esercizio di vita, è trasferire la natura, condividere l'essenza.<sup>27</sup> Dio per Tommaso è così una vita che, proprio perché «al massimo della propria ricchezza» passa da un soggetto all'altro; Dio «è trino» proprio perché in questa sua vita infinita si esprimono una generazione e una spirazione.<sup>28</sup>

Nella d. VI, quando l'Aquinate analizza la questione «*Utrum Pater genuit Filium naturaliter*», mentre Bonaventura ricorre allo schema classico agostiniano della somiglianza,

<sup>17</sup> Cf. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, Ad Claras Aquas 1883, pp. 150-155 [*In I Sent.*, d. VIII, qq. I-II].

<sup>18</sup> Cf. *In I Sent.*, d. VIII, q. I, artt. 1-3: *Utrum esse proprie dicatur de Deo; Utrum Deum sit esse omnium rerum; Utrum hoc nomen Qui est sit primum inter nomina divina*.

<sup>19</sup> Cf. *In I Sent.*, d. VIII, qq. II-V.

<sup>20</sup> «*Respondeo concedendum est absque ulla ambiguitate esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem*». *In I Sent.*, d. II, q. I, art. 4.

<sup>21</sup> Il Dottore Serafico tratta nella d. II, q. II «*Utrum in Deo ponenda sit personarum pluralitas*». Cf. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sent.*, d. II, qq. I-IV, op. cit., pp. 50-61.

<sup>22</sup> Cf. *In I Sent.*, d. II, q. I, art. 5. Il tema della *pluralitas personarum*, nel I libro, si riproporrà in d. XIX, q. IV, art. 2; d. XXII, q. I; d. XXIII, q. I, artt. 3-4; d. XIV, q. I, art. 4; q. II, art. 1.

<sup>23</sup> Discutendo, nell'art. 5, *Utrum divinae personae differant realiter aut tantum ratione*, Tommaso nel *sed contra* cita Agostino (*I de Doct. Christ.*, cap. VIII) per sostenere la *differentia realis personarum*. Nel secondo degli argomenti a favore invece della *differentia tantum ratione* troviamo ancora il riferimento ad Agostino nel *V De Trin.*, cap. VIII. L'Aquinate afferma essere una posizione agostiniana ritenere «*quod tres personae in nullo absoluto distinguuntur, sed tantum in his quae sunt ad aliquid. Res autem non est ad aliquid, sed est absolutum. Ergo videtur quod tres personae non sunt tres res, et ita non est ibi realis distinctio*». L'Aquinate così risponde: «*Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absoluto et ad relato; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur*». *In I Sent.*, d. II, q. I, art. 5. Il tema della *pluralitas personarum*, nel I libro, si riproporrà nella d. XIX, q. IV, art. 2; d. XXII, q. I; d. XXIII, q. I, artt. 3-4; d. XIV, q. I, art. 4; q. II, art. 1.

<sup>24</sup> «*Et ideo simpliciter dicendum est, quod pluralitas personarum est realis. Quo modo autem hoc possit esse, videndum est*». *In I Sent.*, d. II, q. I, art. 5.

<sup>25</sup> Cf. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sent.*, d. IV, qq. I-II, op. cit., pp. 97-100.

<sup>26</sup> Cf. *In I Sent.*, d. IV, q. I.

<sup>27</sup> Cf. *In I Sent.*, dd. IV, V, VII.

<sup>28</sup> Cf. *In I Sent.*, dd. IX, XI, XII, XIII.

amicizia e rapporto speculare,<sup>29</sup> Tommaso parla chiaramente di generazione “*naturaliter*”, processo di condivisione di natura.<sup>30</sup> Il Dottore Angelico, ci sembra di poter dire, è “tomista” - in questi testi - proprio perché si distanzia da una tradizione sostanzialista per esibire una concezione di Dio come “vita infinita”, “vita generante”, vita che *permette l’appropriazione di tre soggetti diversi a titolo diverso della stessa natura*. Il *Logos* è il Figlio che per natura dà la possibilità ad “altri” di diventare “figli”. Tommaso è ... “tomista” già quando comincia a sviluppare la sua riflessione, e tale si mostra rispetto a tutti gli altri autori con i quali si confronta, per esempio diversificandosi da Bonaventura, fedele discepolo di Alessandro di Hales.

L’intera metafisica tomista non è dunque estranea dalla considerazione della “generazione”: il Dio di Tommaso è “vita”, una vita dentro la quale si possono - per così dire - distribuire le ricchezze di questa stessa vita in relazioni partecipate diversamente. Il più recente studio di G. Perillo sulla *Lectura super Ioannis Evangelium*<sup>31</sup> mostra, per esempio, come anche in quell’opera (1270-1272) fin dal *Prologo* Tommaso intenda confrontarsi proprio con i grandi temi della tradizione filosofica,<sup>32</sup> poiché proprio l’espressione «*In principio erat Verbum*» costringeva il teologo alla riflessione e al confronto con la tradizione filosofica, di fronte alla quale affermava l’originalità del messaggio cristiano. Il *logos* e l’*archè*, considerati relativamente al dogma della Uni-Trinità divina, trovavano infatti un’interpretazione nuova rispetto al pensiero classico. Così si diceva che un discorso pienamente vero su Dio non poteva articolarsi con i soli strumenti della filosofia.

Nella *Lectura super Ioannis Evangelium*, pur dando poco spazio alla dottrina sulle relazioni, Tommaso afferma che l’intenzione dell’evangelista Giovanni era proprio di rispondere alle incipienti eresie, specie le più perniciose per la dottrina trinitaria: la negazione ariana dell’unità della sostanza divina e la negazione sabelliana della distinzione. In questo senso si può notare una chiara corrispondenza tra la *Lectura* e il *Commento al I libro delle Sentenze*, alla d. XXIV, q. II, a. 1, in cui l’Aquinata riprende la questione della *pluralitas personarum*, particolarmente rispetto alla *generazione*. Tommaso inserisce il *processo generativo del Verbum al centro dell’ermeneutica trinitaria* anche del IV Vangelo, e questo è uno degli aspetti più rilevanti della sua *Lectura*. Già il commento tomista alle Sentenze, particolarmente originale, a ridosso di testi agostiniani, si mostra particolarmente distante da Agostino (che Tommaso non a caso definirà nella *Summa Theologiae* «*doctrinis platoniorum imbutus*»<sup>33</sup>) e dalla tradizione, soprattutto bonaventuriana che a lui si rifaceva, non tanto per mancanza di rispetto o per spirito polemico, ma per la coscienza di poter affermare qualche elemento nuovo rispetto alla loro dottrina.

## 2.2. Un breve ulteriore riscontro nel *De ente et essentia*

Parallelo alla stesura delle distinzioni VIII e IX del *Commento alle Sentenze* dell’Aquinata si può collocare anche il *De ente et essentia*.<sup>34</sup> Tommaso nella dist. VIII sta trattando proprio, come

<sup>29</sup> Cf. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sent.*, d. VI, qq. I-III, op. cit., pp. 125-131. Si consideri particolarmente l’ultima questione, «*Utrum generatio Filii sit secundum rationem exemplaritatis*».

<sup>30</sup> Cf. *In I Sent.*, d. VI, q. unica, artt. 1-3.

<sup>31</sup> Cf. G. PERILLO, *Teologia del Verbum. La Lectura super Ioannis Evangelium di Tommaso d’Aquino*, Napoli 2003, particolarmente le pp. 61-80, 103-142.

<sup>32</sup> Cf. anche M. CRISTIANI, *Il Prologo di Giovanni da Agostino a Tommaso d’Aquino*, in *Annali di Storia dell’Esegesi* 11 (1994/1), pp. 57-72; R. IMBACH, *La filosofia nel prologo di San Giovanni secondo S. Agostino, S. Tommaso e Meister Eckhart*, in ISTITUTO SAN TOMMASO, *Studi* 1995, pp. 161-182.

<sup>33</sup> «*Et ideo Augustinus, qui doctrinis platoniorum imbutus fuerat*». ST I, q. LXXXIV, art. 5. Cf. R.J. HENLE, *Saint Thomas and platonism. A study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*, The Hague 1956.

<sup>34</sup> Cf. *De ente et essentia*. Per un suo approfondimento, cf. anche E. FORMENT, *Filosofía del ser. Introducción, comentario, texto y traducción del De ente et essentia de Santo Tomás*, Barcelona 1988; D. LORENZ, *I fondamenti dell’ontologia tomista. Il trattato De ente et essentia*, Bologna 1992; H. KIM CHUN OH, *Il concetto di essere e la dottrina della partecipazione in alcuni opuscoli filosofici e teologici di San Tommaso d’Aquino (De Trinitate di Boezio, De ente et essentia, De Hebdomadibus di Boezio, De Causis)*, Roma 1999.

abbiamo visto, della Trinità, ed è interessante analizzare come nel *De ente et essentia* vengano coinvolti gli stessi temi dell'*esse*, dell'ente, dell'essenza. Il Dottore Angelico certamente dispone dei libri della *Metafisica* aristotelica, ne parla e li cita,<sup>35</sup> e proprio per questo motivo ci si può legittimamente chiedere perché allora abbia scritto questo trattatello. I termini sono simili a quelli aristotelici, tuttavia anche in questo caso non manca la coscienza di proporre qualcosa di originale, che lascerà immediatamente traccia. Gli stessi biografi dell'Aquinate, scriveranno - come avviene in verità per parecchi santi, trattandosi di un *clichet* comune - che Tommaso cominciando a studiare introduceva “nuovi articoli”; in questo caso tuttavia per ben nove volte si registra la presenza dell'aggettivo “nuovo”. Se il pensiero del giovane domenicano fosse coinciso con quello di Aristotele, non avrebbe avuto bisogno di scrivere il *De ente et essentia*, mentre in qualche modo aveva già a disposizione il corrispondente aristotelico (specie i libri VI e VII).

La dist. VIII del *Commento alle Sentenze* può mostrare quindi una certa relazione col *De ente et essentia*: come Aristotele, anche Tommaso qui studia l'essenza e come questa si presenta nei vari esseri. Aristotele, nella *Metafisica*, non è tuttavia in grado di fornire a Tommaso ciò di cui egli ha bisogno per sviluppare i temi di cui sta trattando, per poter esprimere quello che egli vuole dire: è quanto validamente fa notare A. Forest,<sup>36</sup> che si dedica proprio allo studio dello sviluppo del pensiero metafisico dell'Aquinate. Secondo Tommaso, Aristotele, proprio perché non considerava prodotto l'universo, e tantomeno prodotto da Dio, ignorava la causalità efficiente (che il Dottore Angelico, forse non senza dissimulare, in qualche occasione invece gli attribuisce): sul tema della partecipazione risultava di fatto inservibile. Il Dottore Angelico, almeno qui, e si tratta nientemeno che della natura di Dio, se ne discosta decisamente.

Non scorriamo lo schema dell'opera e i suoi interessantissimi contenuti, ma solo concentriamo la nostra attenzione su “quell'essere sostanziale del tutto singolare” che è *Dio stesso*. Dio ha l'essere “in proprio”, dunque non ha essenza, non ha misura. Dio ha contenute, esuberanti, tutte le misure, che può così imporre a tutto ciò che esiste. Tommaso risulta effettivamente uno dei primi autori, se non il primo in assoluto, ad affermare che *Dio non ha essenza*. Per affermarlo in questo caso Tommaso fa leva su Avicenna (*alicui philosophi*), che costituirà invece il suo principale avversario più avanti, nel *De Potentia*. Scrive l'Aquinate all'inizio del cap. VI: «*His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsummet suum esse; et ideo invenitur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam, quia essentia eius non est aliud quam esse eius*».<sup>37</sup>

Tutte le cose sono così da intendere come “circostrizioni” di *esse*, o del *vivere* (questo è il verbo più vicino a come Tommaso stesso lo descrive), che si trova in forma infinita, e dunque assolutamente illimitata, in Dio. Aristotele nel VII libro della *Metafisica* aveva affermato chiaramente che l'essere si dice in molti modi, la “sostanza” (*est*); Tommaso pare collocarsi in un'altra prospettiva, proprio perché ciò che sta cercando di spiegare è una “vita”, un “*essere come Verbo*”, una vita divina capace di “esplosione” in tre persone. In tutto ciò Aristotele evidentemente non lo poteva più supportare.

### 2.3. La “*relatio subsistens*” e la “*multitudo transcendens*” in Tommaso d'Aquino<sup>38</sup>

Tommaso, circa la trattazione della Trinità, ben sa che il Dio rivelatosi in Gesù Cristo è un Dio-Comunione: è “amore/agàpe” (*IGv* 4, 8). Già Agostino aveva offerto un significativo apporto alla teologia trinitaria sviluppando proprio l'idea della Santissima Trinità, concepita, appunto, come amore: l'Aquinate riprende anzitutto e sviluppa ulteriormente questa prospettiva, già lì dove

<sup>35</sup> Si notino, per esempio, i riferimenti ai libri II, V, IX e X.

<sup>36</sup> Cf. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956<sup>2</sup>.

<sup>37</sup> Cf. *De ente et essentia*, cap. IV.

<sup>38</sup> Il contenuto di questo paragrafo è totalmente debitore allo studio proposto da P. CODA nell'articolo del 2000 sulla rivista elettronica *Dialegethai*, dal titolo *Quaestio de alteritate in divinis. Agostino, Tommaso, Hegel*.

afferma in generale che «l'amore, trasformando l'amante nell'amato, lo fa penetrare nel più intimo dell'amato e viceversa cosicché nulla dell'amato rimane escluso dall'unione con l'amante».<sup>39</sup>

Il Dottore Angelico rielabora infatti le riflessioni di Agostino e, senza timori, la spinge alle loro estreme conseguenze, nell'intento di dar conto della logica interna alle relazioni d'origine (*processiones*) delle tre divine Persone, attestate dalla rivelazione, e della necessaria *relecture* dell'esse divino *qua talis* che quest'ultima in tal modo comporta. Nella *Summa Theologiae*, ad esempio, Tommaso parte dall'assioma che «*quidquid est in Deo, est Deus [...] et ideo per quamlibet processionem, quae non est ad extra, communicatur divina natura*».<sup>40</sup> Ne consegue di necessità che «*relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales*».<sup>41</sup> Dunque – ecco la conclusione di Tommaso – «*relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae*».<sup>42</sup>

La domanda, lasciata ancora inevasa in Agostino, circa lo statuto di realtà del *secundum relativum in divinis*, questione che anzi – tanto forte era il quadro metafisico ereditato – inclinava a una preservazione dell'assolutezza del *secundum substantiam*, viene ora soddisfatta con nettezza: «*distinctio in divinis non fit nisi per relationes originis [...]. Relatio in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit [...]. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina*».<sup>43</sup>

Un ulteriore secondo contributo che P. Coda evidenzia come tipico di Tommaso concerne la ripercussione della dottrina trinitaria così formulata sul quadro metafisico generale entro cui essa, da un lato, viene posta e, dall'altro, viene percepita e sviluppata come criterio essenziale di ricomprensione sia della costituzione dell'essere divino, sia della relazione di esso con l'essere creaturale come fondato e decisamente rischiarato dal primo nella sua stessa struttura trascendentale. L'impresa è ardua e affascinante insieme, e differenti e persino contraddittori sono i percorsi intrapresi di Tommaso a tal fine dagli interpreti lungo i secoli, soprattutto a partire dalla fine dell'800, e i risultati che da essi sono sortiti. Un equilibrato abbozzo dello *status quaestionis*, storiograficamente documentato e speculativamente rigoroso, è quello offerto da G. Ventimiglia nel saggio *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio.<sup>44</sup> La tesi che viene analiticamente ricostruita dall'esame dei testi del Dottore Angelico e sinteticamente riproposta e dall'Autore è che «l'essere di Tommaso è, in quanto tale, non solo identico e uno ma pure originariamente ed intrinsecamente molteplice e diverso»; e inoltre che «Tommaso stesso ha elaborato il concetto di *divisio*, di *diversum*, di *aliud* come trascendentale in polemica con la concezione che egli riconosceva essere dei 'Platonici'»,<sup>45</sup> e che fu condivisa da Avicenna e, tendenzialmente, almeno circa la questione della predicazione dei termini numerali a riguardo delle divine persone, pressoché da «*omnes antiqui doctores*».<sup>46</sup>

<sup>39</sup> Cf. *In III Sent.*, d. XXVII, q. I, a. 1, ad 4m.

<sup>40</sup> ST I, q. XXVII, a. 3, ad 2m. Cf. anche M. REICHBERG, *La communication de la nature divine en Dieu selon Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 93 (1993), pp. 50-65.

<sup>41</sup> ST I, q. XXVIII, a. 1.

<sup>42</sup> ST I, q. XXVIII, a. 2.

<sup>43</sup> ST I, q. XXIX, a. 4.

<sup>44</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio, Milano 1997. Abbiamo avuto modo di presentare e commentare questo studio nel nostro già citato contributo dal titolo *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, alle pp. 207-212. Dello stesso Autore si veda anche: *Le relazioni divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive d'indagine*, in *Studi tomistici* 44 (1991), pp. 166-182; *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio*, Pisa 2002.

<sup>45</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, op. cit., p. 45.

<sup>46</sup> Ventimiglia nota, acutamente, la novità e il coraggio dimostrato dall'Aquinate nel porre e nel dimostrare quest'asserzione, in *Q. de pot.*, q. IX, a. 7: «*Quidam vero non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquod esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus*

È interessante in questo senso notare che l'istanza di quest'elaborazione metafisica venne a Tommaso, indubitabilmente, dall'*intellectus fidei* della reale distinzione in Dio delle persone divine. Lo sta a testimoniare, ad esempio, la dinamica di pensiero che Tommaso sviluppa rispondendo alla *quaestio* «*Utrum alteritas sit causa pluralitatis*» all'interno del suo Commento al *De Trinitate* di Boezio.<sup>47</sup> Qui Tommaso ha chiaramente presente il principio fondamentale della metafisica platonico-neoplatonica: l'indivisibilità dell'Uno e la conseguente esteriorità e subordinazione dell'alterità, da cui poi si genera la pluralità.<sup>48</sup> Secondo Tommaso, l'alterità è diversità (*divisio* è il termine ch'egli usa per l'*esse in quantum esse, distinctio* quello che privilegia per l'*esse* divino) non solo negli enti creati e come tali composti, ma anche nell'essere in quanto essere: «*sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, sed sunt quasi passiones entis in quantum est ens; et ideo non est inconueniens si aliquorum diversitas aliorum pluralitatem causet*».<sup>49</sup> Se, dunque, la *divisio* e il *diversum*, che ne è la manifestazione, sono interni all'*esse quata*lis, e Dio è l'*Ipsum esse per se subsistens*, la *divisio* o *distinctio* – contro i platonici – è interna all'Essere stesso che è Dio. Anzi, «la molteplicità delle cose composte dipende immediatamente dalla diversità interna all'Essere, Principio primo, onnipotente Creatore di tutto ciò che è».<sup>50</sup>

Spiega infatti Tommaso: «*quantum ad ordinem dignitatis et causalitatis, illa distinctio [divinarum hypostasum] excellit omnes distinctiones; et similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate excellit omne distinguens quod est in creaturis: non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio*».<sup>51</sup> Da qui discende la soluzione innovativa che, nelle *Quaestiones de potentia*, Tommaso offre circa il problema di quale sia il modo della predicazione dei termini numerali a riguardo delle persone divine: «*utrum positive vel remotive tantum*».<sup>52</sup> Essendo la «*differentia causa numeri*» - secondo la ben conosciuta sentenza del Damasceno -,<sup>53</sup> la questione del numero in Dio corrisponde a quella della «differenza intradivina».

Con particolare forza Tommaso afferma dunque: «*Dico ergo, quod in divinis non praedicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur*».<sup>54</sup> Ma il passaggio parallelo della *Summa* è ancora più chiaro: «*Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphoricè, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo et similia: sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens*».<sup>55</sup>

Il concetto della *multitudo transcendens* esprime, dunque, «quella proprietà per cui ogni cosa è diversa dall'altra» e, di fatto, «non può non contenere una polemica nascosta contro i Platonici che, secondo lo stesso Tommaso, tendevano a relegare la *multiplicitas*, la *divisio*, il *diversum*, al di fuori (*praeter*) [dell'Uno e] dell'essere».<sup>56</sup> Di qui la considerazione del *diversum* e dell'*aliud* come trascendentali dell'essere. Se ne può concludere che, secondo San Tommaso, «ovunque c'è essere, lì c'è anche, nello stesso tempo, unità e distinzione, l'«uno» e, insieme, l'«altro»».<sup>57</sup> Dietro questa tesi -

---

*quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum et multa nisi aliquod pertinens ad genus quantitatis discretæ.*

<sup>47</sup> *In Boet. De Trin.*, q. IV, a. 1.

<sup>48</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, op. cit., p. 180.

<sup>49</sup> *In Boet. De Trin.*, q. I, a. 4, ad 8m.

<sup>50</sup> G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, op. cit., p. 190.

<sup>51</sup> *In I Sent.* d. XVI, q. II, a. 2, ad 2m; cf. *Q. de pot.*, q. III, a. 16.

<sup>52</sup> ST I, q. IX, a. 7.

<sup>53</sup> IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, I. 3, c. 8 (ed. Buytaert, 291; cit. da Ventimiglia, *Differenza...*, p. 191).

<sup>54</sup> *Q. de pot.*, q. IX, a. 7.

<sup>55</sup> ST I, q. XXX, a. 3.

<sup>56</sup> G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, op. cit., p. 205.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 245.



coniugata, come nota P. Coda, secondo i diversi registri dell'analisi metafisica – v'è senza dubbio la lezione della *Metafisica* aristotelica, nella sua critica all'henologia platonica, ma al tempo stesso – in quanto la riflessione sull'*ousía* è trasferita in quella sull'*actus essendi* e in quanto la *multitudo transcendens* è predicabile e *predicanda*, appunto perché *transcendens*, di Dio quale *Ipsum Esse* -, v'è senza dubbio più ancora la luce sull'essere sprigionata dalla rivelazione cristologica dell'Unitrinità divina.<sup>58</sup>

Il progresso rispetto ad Agostino, e in riferimento precipuo al quadro metafisico trascendentale dell'*esse in quantum esse*, è evidente e consistente. Ventimiglia giunge fino all'affermazione che il procedere di Tommaso «suppone che nel discorso sull'essere possa esistere un momento o un luogo, sottratto alla giurisdizione della legge di non contraddizione – ove coesiste identità e differenza – che tuttavia, invece di portare all'anarchia illegale della contraddizione e all'irrazionalismo, conduca all'affermazione della stessa legge di non contraddizione, e vi conduca per il semplice motivo che questo momento o luogo ne rappresenta il fondamento»: <sup>59</sup> «*poiché l'essere è sia unum (o idem) che aliud (o diversum), è incontraddittorio*». <sup>60</sup> P. Coda nota che lo studioso C. Vigna, in una densa recensione, ha contestato quest'ipotesi, indicandone la forse anche involontaria ascendenza hegeliana, e che certamente il discorso meriterebbe d'essere rigorosamente approfondito.<sup>61</sup>

Ventimiglia, in ogni caso, giustifica la sua ipotesi nello spirito della ricerca di «una forma di razionalità che consideri l'essere non già come *ciò che* è da capire, ma come *ciò a partire da cui* è possibile capire». <sup>62</sup> Ora, quest'originario darsi dell'Essere come originariamente Uno e Molteplice/Diverso, in quanto Trinità, non è proprio ciò che si fa evento nella rivelazione cristologica? P. Coda aggiunge che a tal proposito, commentando in un convegno napoletano sull'ontologia trinitaria la lezione teo-logica di Agostino, anche V. Vitiello si era spinto fino ad affermare che «pensare sino in fondo la Trinità, pensare 'trinitariamente'» significa non pensare più Dio come 'sostanza' soggetta al principio di non-contraddizione, ma come «l'identità [...] di un perenne esser altro. Uno che è Uno nell'esser Trino. Trinità che è tale nell'esser Uno, vincolo che è insieme svincolo, se è solo rinvio all'altro. La Trinità non è l'esser statico di una com-presenza, è Vita». <sup>63</sup>

### **3. Il tema del confronto (e della conciliazione) tra «perfezione» e amore: «atto puro» nella prospettiva dell'essenza e «atto puro» nella prospettiva della persona**

Il teologo Giuseppe Zanghì, parlando del futuro della filosofia, afferma che «il grande discorso ontologico iniziato dai greci, assunto dai Padri e dai Maestri della scolastica, nascosto ma insieme portato avanti nelle aperture soggettive della modernità, oggi va ripreso in chiave trinitaria, nella quale gioca un suo ruolo il non-essere. Non il non-essere come negatore dell'essere, qualcosa che dall'esterno fronteggi l'essere negandolo (e questo è un assurdo, perché per fronteggiare l'essere, il non-essere dovrebbe essere); ma il non-essere come rivelatore delle profondità, direi delle viscere dell'essere che è amore. Ciò si manifesta solo nella persona, non in una essenza astratta. Direi meglio: non nella persona, ma nelle persone; in radice quelle divine». <sup>64</sup>

L'*Uni-Trinità* di Dio si presenta in effetti come la “spina nella carne” della riflessione culturale cristiana di ogni tempo, proprio perché apre, in qualche modo, la prospettiva di «portare il

<sup>58</sup> Sollecitato in ciò - nota Ventimiglia - dal Mistero della Trinità ed aiutato dalla *Metafisica* e dalla *Fisica* aristoteliche. Cf. *ibid.*, p. 294 e seguenti.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>61</sup> C. VIGNA, in *Verifiche* 3-4 (1988), pp. 349-355.

<sup>62</sup> G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, op. cit., p. 348.

<sup>63</sup> V. VITIELLO, *De tenebris. Trinità teologica e Trinità antropologica in sant'Agostino*, in P. CODA - L. ŽÁK (a cura), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma 1998, pp. 155-171, qui, rispettivamente, 164 e 162.

<sup>64</sup> G. ZANGHÌ, *La filosofia ha ancora oggi un destino?*, in *Nuova Umanità* 18 (1996/6) n. 108, pp. 636-637.

non *nell'intimità dell'Essere*»,<sup>65</sup> e offre così una luce particolare per affrontare il tema della differenza e del rapporto tra identità e alterità.

Questo tema si fa esplicito per il teologo tedesco K. Hemmerle, nel testo *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, ove si invitano proprio i filosofi e i teologi ad elaborare, in relazione di interscambio, una “nuova ontologia” fondata sullo *specifico* della fede in Gesù Cristo, l’“evento trinitario”.<sup>66</sup> Si tratterebbe proprio di aggiornare il dibattito scolastico e personalista intorno alle categorie di sostanza e di relazione, alla luce del “nodo teoretico” assai difficile nel quale la riflessione cristiana – non esente Tommaso d’Aquino, come abbiamo visto – si è trovata di fatto “gettata”: «pensare un Assoluto Trino, un Uno-molteplice (se così si può dire), senza che nessuno dei due termini sia in contraddizione con l’altro o lo cancelli o lo riduca a sé con una dialettica che di fatto nega la realtà di uno dei due. [...] Necessità di pensare reale la distinzione senza che essa divenga separazione e l’identità senza ridurla a *tautòn*. Questo è il dramma trinitario, questa la sfida che i testi evangelici pongono alla teologia e alla filosofia, a tutta la cristianità».<sup>67</sup>

La teologia cristiana ha elaborato proprio la relazione tra le persone divine come manifestazione della loro reale distinzione in seno alla Trinità, così come già affermato dal Concilio di Firenze nel *Decretum pro Iacobitis*: «Il Padre non è il Figlio né lo Spirito santo; il Figlio non è il Padre né lo Spirito santo; lo Spirito santo non è il Padre né il Figlio».<sup>68</sup> Potremmo dire, alla luce di quanto visto nelle pagine precedenti relative all’Aquinato, che Tommaso ha fatto di ciò la base di una vera e propria ontologia, almeno ponendone concettualmente le radici.

Un’ontologia nella quale, proprio perchè basata sull’Uni-Trinità divina, trovano spazio da una parte la purezza dell’*actus essendi* dal punto di vista dell’essenza come pienezza di perfezione e assoluta privazione di qualsiasi potenzialità passiva, e d’altra parte la purezza dell’atto – dal punto di vista della persona – in quanto relazione d’amore. Proprio ciò crea spazio per un discorso che – grazie all’illuminazione trinitaria dell’ontologia [teo-onto-logia], specifica del cristianesimo, ma che nel contempo mostra di poter raccogliere tanti aspetti profondissimi di verità e di sapienzialità presenti anche in altre religioni e tradizioni culturali – si apre alla considerazione del *non-essere relazionale* nella *relazione d’amore*. Come afferma G. Zanghì, «non è dell’essenza che si può dire: è perché non è, ma della persona, la quale (la Trinità ce lo rivela) è trascendenza, non-essere rispetto a qualsiasi limite, non però come rigetto di esso ma come accoglimento: *e dunque per questo è*».<sup>69</sup>

Tommaso stesso, parlando della realtà della persona, aveva affermato che *essa è veramente se stessa quando ama, e non quando semplicemente è*: «*Ad secundum dicendum, quod quamvis esse substantiale animae sit in conjunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipsius est, secundum quod per actus suos nobilissimos suis perfectionibus conjungitur. Et ideo Augustinus dicit animam verius esse ubi amat, quia ibi est secundum suum nobiliter esse, quod est secundum perfectionem ultimam*».<sup>70</sup>

Non solo dal punto di vista antropologico, ma anche “ontologico”, per la persona è proprio l’atto d’amore quello più perfetto e più idoneo per condurla alla perfezione. Lo diceva già Agostino, e lo ha ribadito, come abbiamo visto, Tommaso. Anche J. Maritain, parlando del nucleo ontologico della persona, definisce la persona come «totalità segreta che contiene se stessa e la propria scaturigine, e che sovrabbonda in conoscenza e in amore, giungendo solo attraverso l’amore al suo più alto grado di esistenza, quello dell’esistenza in quanto si dona».<sup>71</sup> È ovvio, parlando delle persone divine, che ciascuna di esse dal punto di vista dell’essenza non ha assolutamente bisogno di perfezionarsi o in qualche modo di “divenire” pienamente se stessa (nemmeno passando dall’essere all’amore) perchè semplicemente è pienezza della perfezione divina; tuttavia se consideriamo la

<sup>65</sup> Cf. G. ZANGHÌ, *Quale uomo per il terzo millennio?*, in *Nuova Umanità* 23 (2001/2) n. 134, pp. 262-265.

<sup>66</sup> Cf. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma 1996.

<sup>67</sup> G. ZANGHÌ, *Quale uomo per il terzo millennio?*, op. cit., p. 265.

<sup>68</sup> Cf. DS 1330.

<sup>69</sup> G. ZANGHÌ, *La filosofia ha ancora oggi un destino?*, op. cit., p. 637.

<sup>70</sup> *In I Sent.* d. XV, q. V, a. 3, ad 2m.

<sup>71</sup> J. MARITAIN, *Breve trattato dell’esistenza e dell’esistente*, Brescia 1965, p. 66.

relazione interpersonale intratrinitaria, realtà rivelata del mistero del Dio Uni-Trino, viene effettivamente a manifestarsi anche quella «relazionalità intrinseca dell'*actus essendi* divino» di cui parlava K. Hemmerle:<sup>72</sup> una relazione d'amore in cui lo "svuotamento di sé" nell'autodonazione di sé si presenta non solo come condizione per pensare insieme l'uno e il molteplice, ma dice proprio nella massima profondità possibile «l'essere dell'Essere di Dio», in cui la relazionalità è intrinseca.<sup>73</sup> Il Padre è Padre in relazione al Figlio; il Figlio è Figlio in relazione al Padre. L'atto del generare e dell'essere generato non è qualcosa di estrinseco che si aggiunge alla Persona, ma Ciascuno è nel fatto stesso del generare e nell'essere generato, dunque nel donarsi. Solo così ciascuna Persona dice Sé non in relazione a Sé, ma nell'Altro, quindi come Persona eternamente donantesi, Atto di relatività reciproca che è Amore.

Queste indicazioni bene si collegano con alcune delle intuizioni provenienti dall'esperienza e dalla dottrina spirituale presente in diversi testi di Chiara Lubich, con la particolarità che in quest'autrice si potrebbe dire che anche *la purezza dell'atto d'amore* (considerato dal punto di vista della persona) viene colta come rivelata nel mistero di *Gesù abbandonato*: secondo la Lubich, infatti, è proprio la rivelazione trinitaria che si è data in "Gesù abbandonato" a mostrare nella sua "paradossale verità" la distinzione (in un Dio che è anche – e sempre – Uno) delle persone nella reciprocità dell'amore: «Sono tre le Persone della Santissima Trinità, eppure sono Uno perché l'Amore non è ed è nel medesimo tempo. Nella relazione delle Persone divine cioè, ciascuna, perché è Amore, compiutamente è non essendo: perché tutta pericoreticamente nell'altra Persona, in un eterno donarsi».<sup>74</sup>

Nella rivelazione offerta da "Gesù Abbandonato" si dà infatti la possibilità di una comprensione dell'essere e del rapporto tra tutti gli esseri con il tutto e con l'Essere Assoluto che passa proprio attraverso la scoperta della dinamica del "Tutto-Nulla dell'Amore": di qui sgorga il passaggio alla comprensione più piena della realtà dell'Essere personale, manifestandola proprio non come una sussistenza statica e chiusa in sé, ma intrinsecamente relazionale e aperta all'alterità. È questo il senso dell'affermazione di Chiara secondo la quale «è solo l'amore che è».<sup>75</sup> Se Dio, che è l'Essere, è Amore, allora – afferma la nostra autrice – «tutto è sostanza d'amore».<sup>76</sup>

«Nella luce della Trinità, rivelata da Gesù abbandonato, l'essere si rivela, se così si può dire, custodente nel suo intimo il non-essere del dono di sé: non il non-essere che nega l'Essere, ma il non-essere che rivela l'Essere come Amore. L'Essere che è le tre divine Persone».<sup>77</sup> Il mistero trinitario offre così una prospettiva basata sul principio del dono-accoglienza reciproca, che esprime l'unica vera modalità di "essere-sé" pienamente, nell'unità e nella diversità, relazionalmente, "essendo *Tutto-per*".

---

<sup>72</sup> Cf. E. SINEGAR, *Teologia morale e ontologia trinitaria*, in *Nuova Umanità* XVI (1994/3), p. 72

<sup>73</sup> Il recente dibattito su questo tema annovera anche nuovi contributi particolarmente interessanti provenienti da varie tradizioni e impostazioni di studio, quali, per esempio: H. BECK, *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik. 21 Vorlesungen*, Frankfurt am Main - New York 2004; F. ULRICH, *Schriften V. Gabe und Vergebung. Ein Betrag zur biblischen Ontologie*, Freiburg im Breisgau 2006; F.X. PUTALLAZ - B.N. SCHUMACHER, *L'humain et la personne*, Paris 2008; D. BOREL - J.G. GOUPIL DE BOUILLE (a cura), *La personne en débat*, Paris 2008. Cf. anche E. TOURPE, *Siewerth «après» Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*, Louvain - Paris 1998; ID., *Le thomisme ontologique de Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich et Hans André à l'arrière-plan de la pensée balthasarienne*, in *Revista española de Teología* 65 (2005), pp. 467-491; ID., *Sur un mot de Hans Urs von Balthasar. La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière-plan de la Théologie III*, in *Gregorianum* 89 (2008), pp. 86-117; ID., *Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour. À propos de deux livres récents. I. L'être comme amour selon Ferdinand Ulrich. II. L'être comme amour selon Heinrich Beck*, in *Revue Philosophique de Louvain* 106 (2008/2), pp. 363-371 e (2008/3), pp. 545-555.

<sup>74</sup> C. LUBICH, *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, in *Nuova Umanità* XIX (1997/3-4), nn. 111-112, p. 372.

<sup>75</sup> C. LUBICH, *Scritti inediti del 1949*, citato in *Nuova Umanità* XXIII (2001/3-4), p. 383.

<sup>76</sup> C. LUBICH, citata in V. ARAUJO, *Il carisma dell'unità e la sociologia*, in *Nuova Umanità* XVIII (1996/3-4), nn. 105-106, p. 359.

<sup>77</sup> C. LUBICH, *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, op. cit., p. 372.

Nella Trinità in effetti il Padre è *tutto per* il Figlio, ed il Figlio è *tutto per* il Padre. Il Padre è specificamente la persona “Tutto-Dono”, mentre la Persona del Figlio ha di proprio l’essere “Tutto-Accoglienza”, che è il “farsi nulla” infinito, ed è per questo che proprio nel mistero del Verbo incarnato (per Lui, con Lui e in Lui) che tutto l’universo viene incluso in questa primigenia relazione d’amore tra il Padre e il Figlio, e può essere pensato avente parte allo stesso amore trinitario. L’amore rivelato da Gesù nel suo mistero contiene così il non-essere relazionale per essere amore, e costituisce – riflesso del mistero trinitario – la legge fondamentale delle cose, secondo quella dinamica divina, che si fa economia della salvezza, di abbracciare in Gesù abbandonato tutta la realtà fino a toccare il nulla degli esseri con il suo nulla d’Amore e partecipare così a loro l’essere dono come amore. Nella relazione d’amore reciproco, lo svuotarsi, l’annullarsi è in realtà il compiersi del più profondo atto dell’essere nell’eterna dinamica trinitaria dell’essere divino che è Amore. «Io sono io non quando mi chiudo all’altro, ma quando mi dono, quando mi perdo per amore dell’altro».<sup>78</sup>

Ed è lo Spirito santo, la persona “Tutto-Reciprocità”, a testimoniare che il Dono e l’Accoglienza si danno eternamente in modo perfetto, infinitamente *puro*. La realtà di Dio Amore Uni-Trino, rivelatasi nel mistero del Figlio fatto uomo, consegna dunque una logica dell’amore secondo la quale «noi siamo, se non siamo; se siamo, non siamo».<sup>79</sup> Non a caso così ha scritto Benedetto XVI nell’Enciclica *Deus caritas est*: «Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l’uomo e salvarlo - amore, questo, nella sua forma più radicale. Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni (cfr 19, 37), comprende ciò che è stato il punto di partenza di questa Lettera enciclica: “Dio è amore” (*I Gv* 4, 8). È lì che questa verità può essere contemplata. E partendo da lì deve ora definirsi che cosa sia l’amore. A partire da questo sguardo il cristiano trova la strada del suo vivere e del suo amare».<sup>80</sup>

## Conclusioni

Dopo aver cercato di mettere in relazione alcuni aspetti del pensiero del Dottore Angelico con diversi elementi particolarmente evidenziati oggi dalla teologia trinitaria, abbiamo offerto nell’ultima parte alcuni spunti che se necessitano senz’altro di ulteriori verifiche ed approfondimenti, tuttavia intendono evidenziare la preziosità di alcune delle espressioni presenti in vari scritti di Chiara Lubich.

In questo caso il concetto di “purezza”, giustamente relazionato al concetto di “atto” dal punto di vista metafisico – e a nostro avviso ciò permane come irrinunciabile, perché se ci si allontanasse in modo esclusivo dall’orizzonte “dell’essere” – viene ad assumere una nuova “coloritura” in riferimento a quella “metafisica della persona” che emerge dal mistero trinitario che mostra – nel Dio Uni-Trino – la “purezza” dell’essere e dell’amore, alimentando così un concetto ancora più ricco di “perfezione”.

A proposito di perfezione, ci piace concludere con una citazione presente in uno dei commentatori di San Tommaso appartenente alla cosiddetta “prima Scuola di Salamanca”, Domingo de Soto (1495-1560), che a proposito della questione di come conciliare l’infinita bontà e perfezione di Dio con la presenza del male nel mondo, dopo aver richiamato le soluzioni classiche di Sant’Agostino, Duns Scoto (e poi del cardinale Gaetano), attribuisce a Tommaso d’Aquino la risposta più profonda facendo leva su un concetto di “perfezione” che – paradossalmente – via via si “allarga”: «*et ideo sanctus Thomas dat optimam causam quia hoc pertinet ad suam infinitam bonitatem, ut faciat bona non solum ex bonis, nec ex indifferentibus sed etiam ex malis, quia facere bona ex bonis perfectio est, sed facere bona ex indifferentibus perfectior est, sed facere bona ex malis perfectissimum est*».<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>79</sup> C. LUBICH, citata in G. ZANGHÌ, *Alcuni cenni su Gesù abbandonato*, in *Nuova Umanità* XVIII (1996/1), p. 39.

<sup>80</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Città del Vaticano 2005, n. 12.

<sup>81</sup> DOMINGO DE SOTO (Ms Ottoboniano Latino 1021 della Biblioteca Apostolica Vaticana di Roma, f. 32v).