

POTENTIA DEI, FECUNDITAS ENTIS
LA RICERCA DEI FONDAMENTI METAFISICI
DI UNA ONTOLOGIA DELLA FECONDITÀ
SECONDO TOMMASO E DOPO BOEHME¹
Prof. Emmanuel TOURPE

A Mgr Pascal Ide
«Parce que c'était lui, parce que c'était moi»²

Quello di «potenza» divina è uno dei concetti teologici e filosofici peggio elaborati nella storia del pensiero, nonché uno di quelli che hanno avuto le formulazioni meno soddisfacenti. I teologi del IV secolo, fino alla controversia con Eunomio, presuppongono la questione, ma non la indagano. Gli scolastici del XIII secolo l'affrontano, san Tommaso la risolve persino: ma ne attenua la radicalità, perché la iscrive essenzialmente nella specificità dell'orizzonte trinitario. Occam e i nominalisti, infine, la risolvono totalmente nell'arbitrarismo divino. Fino a che gli idealisti la riprendono, ma con il risultato di confondere la potenza attiva di Dio con una potenza passiva³ (un puro «poter-essere», *to endechomenon einai*, come dice Schelling nel suo *Monoteismo*⁴).

Eppure, tra Tommaso e Schelling, un autentico problema è germogliato, è venuto alla luce, non ha cessato di porsi con insistenza. Un problema, però, al quale non è stata data alcuna formulazione precisa, e ancor meno una soluzione positiva. Questo problema che permane, malgrado la troppo irenica soluzione tomista, e non si lascia conciliare dagli “ingarbugliamenti” idealisti, è quello di cui Boehme ha avuto l'intuizione immaginosa, e del quale Franz von Baader più tardi azzarderà oscuramente il concetto. Questo problema, che il *De Potentia* di san Tommaso inquadra senza portarlo a conclusione, è la questione dell'Azione in Dio. In che modo la pura perfezione è anche operazione pura? In che modo l'atto si rende potenza d'agire? Ovvero: come l'atto è esso stesso azione e vita? Tommaso ha visto bene che la vita divina si fondava sulle operazioni (ST I, 18, 2c), ma egli stesso non ha pensato in modo sistematico la potenza propria dell'essere divino, cioè il legame dell'essere e dello spirito in Dio.

Porre una tale questione, in maniera non contraria a san Tommaso, ma andando oltre la relativa incompiutezza del tema nell'Aquinate, significa portare avanti, senza dividerne l'ambiguità, la preoccupazione boehmiana e idealista di dire veramente la vita in Dio. Significa dare ugualmente alla teologia filosofica un nuovo spazio in cui dispiegarsi: nello

¹ Traduzione di Chiara e Lucia Somenzi.

² Le prospettive qui presentate sono assai vicine e complementari alle intuizioni di Pascal Ide. Bisognerà, in particolare, considerare come un fenomeno di «stelle doppie» da osservare in modo sinottico, il presente contributo e il testo che uscirà a breve: P. IDE, «L'être comme amour. Premières propositions autour de l'acte et de la puissance», in: *La Vérité dans ses éclats* (Tigery, 8-11 décembre 2011), Cerf, Paris 2012.

³ ARISTOTELE, *Meta.*, 1, VIII, c.1, § 3,4.

⁴ F.W.J. SCHELLING, *Le monothéisme*, Vrin, Paris 1992, 114 (S.W. Schröter VI, 370) [=Il monoteismo, Mursia, Milano 2002, 108]. È forse X. Zubiri che, nel XX secolo, cerca maggiormente di rinnovare il tema, ma su un registro quasi-leibniziano.

stesso modo in cui la teologia scolastica si è resa capace, distinguendo azione esteriore e operazione intima, di concepire l'agire divino essenziale al di là delle «energie» greche⁵, si tratterà ora di fare il passo successivo, manifestando l'essere attivo di Dio stesso, la sua potenza propria come fertilità essenziale. Significa mettersi nella scia di Scheeben e di von Balthasar⁶ i quali hanno aperto, loro soli, un varco in questo vasto campo della potenza divina sotto il segno della fecondità in Dio, come marchio e sigillo della sua azione allo stesso tempo essenziale e tripersonale. Significa infine andare al di là dei limiti che Maurice Blondel si era fissato nella sua Trilogia, allorché egli si rifiutava di esplorare il fondamento divino dell'azione al di là di ciò che prescrive l'analogia⁷. Significa entrare nei comportamenti divini, e allo stesso tempo sottomettersi al grande monito che ne custodisce la conoscenza: «*Caute!*», «*Stai attento!*». La gnosi non è mai lontana da chi vuole riassorbire l'abisso lasciato da san Tommaso tra il *De Deo Uno* e il *De Deo Trino*. Eppure bisogna ben che si cerchi di sapere come si collegano in Dio stesso l'onnipotenza dell'essenza divina, e l'onnipotenza personale feconda del Padre e del Figlio; bisogna pur che si giunga a dire dove si radica in Dio lo slancio vitale del mondo, di cui Bergson non ha visto che è pura germinazione.

È dunque ad un pensiero della *generatività integrale*, fondata su Dio, che io vi invito. Vale a dire, a una ontologia della *fruttuosità originaria*: l'essere è fecondità, pura potenza di far-essere, identità che in sé porta la differenza.

1. Approccio dal basso: l'analogia dell'essere come fecondità

Il filosofo non può avviare la sua riflessione nelle altezze della deduzione speculativa, ma deve cominciare dall'esperienza. Su questo punto la tradizione concorda, da Aristotele a Tommaso, da Kant a Husserl, da Hegel a Schelling. Nessuna teologia filosofica della «potenza divina» può così mettere radice se non si è preparato prima il terreno di una rigorosa analisi del finito, che sia allo stesso tempo fenomenologica, dialettica e analogica. Così fa giustamente Claude Bruaire nella sua opera principale *L'être et l'esprit*, offrendo una paziente analisi dello spirito umano prima di volgersi verso l'assoluto dello spirito⁸. Perciò, nella prima parte di questo intervento, bisogna misurare preliminarmente l'ampiezza del problema posto nel finito: è il fenomeno creato stesso che esige una ontologia della fecondità, o la potenza a far-essere, di cui bisogna cercare il fondamento assoluto.

1.1. *L'essere creato come azione*

⁵ Cfr. W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, 2, Cerf, Paris 2011, 13ss.

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *La théologique*, 2, *Culture et Vérité*, Namur 1995, 59-63 (cita M. SCHEEBEN, *Einhypostatisches Analogon für den Heiligen Geist und seinen Ursprung auf geschöpflichem Gebiet*, in *Die Mysterien des Christentums* (1885) / *Les Mystères du christianisme*, DDB, Paris 1947, 190-198).

⁷ M. BLONDEL, *L'Action*. vol. I: *Le problème des causes secondes et le pur agir*, Alcan, Paris 1936.

⁸ CL. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983: «I. L'être de l'esprit humain», 9-83; «II. L'absolu de l'esprit», 85-204.

Per cominciare dalla storia, si sa come il dibattito, falsato nel suo principio, del nominalismo e dello scotismo ha avuto come esito la seconda modernità scolastica – ossia la filosofia pratica kantiana. Il conflitto delle facoltà che il filosofo di Königsberg ha imposto ha avuto assai rapidamente delle ripercussioni ontologiche dirette, come in Fichte, o indirette, come nella dottrina di Schopenhauer. In Francia, Maine de Biran, «il nostro Kant», rinforzerà questo effetto sui grandi pensatori francesi della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX, come Ravaisson, o Bergson. A dispetto degli eccessi anti-concettualisti ai quali questa scoperta del carattere attivo dell'essere ha potuto dare adito, come in Nietzsche o Leroy, non ci si può che inchinare davanti a una evidenza: qualunque sia la genesi e il percorso tortuoso della scoperta, bisogna riservare uno spazio al carattere pratico dell'essere, che media le sue dimensioni di realtà e di idealità. All'interno della storia della filosofia, questo discernimento progressivo è come ricapitolato nel percorso personale di Maurice Blondel. Fondatosi a partire dal 1893 sulla decifrazione del fenomeno dell'azione umana, il grande pensatore francese si è a poco a poco elevato, fino agli anni 1930, al piano di un'autentica ontologia dell'azione che illumina dal punto di vista dell'essere le analisi condotte sul piano delle facoltà. L'Azione! Tale è il nuovo nome dell'essere. È ciò che Louis Lavelle, in un'opera profonda benché incompiuta sotto molti aspetti, ha legittimamente fatto vedere nel suo capolavoro *De l'acte*: l'essere è azione, operazione, atto che corrisponde alla perfezione prima. Da questo punto di vista, la linea neo-teoretica che stava per svilupparsi da Husserl a Heidegger o Gadamer rappresenta una regressione metafisica, in rapporto al progresso da Kant a Lavelle. Non desta stupore che negli anni Sessanta si sia sviluppata una forte ribellione contro un tale oblio dell'essere come azione, con modalità così diverse quali il moralismo ebraico di Lévinas o il post-marxismo di Habermas. La reazione, quali che siano i limiti di queste figure di filosofi che sottostimano la visione per rapporto all'azione¹⁰, contrasta positivamente, dall'interno della tradizione filosofica, l'oblio dell'essere come azione nella fenomenologia husserliana, nella poetica heideggeriana, o nella ermeneutica gadameriana. Si è molto enfatizzata, in questi ultimi anni, la saggezza pratica di Hanna Arendt rispetto alla cecità teoretica di Heidegger¹¹, come per mettere il dito sul difetto originario dell'ontologia di un autore che trascura completamente il carattere d'azione dell'essere. Da questo punto di vista, in effetti, Hegel appare come un metafisico dotato di una ben diversa tempra pratica. Malgrado il carattere inizialmente astratto e ultimamente idealistico, della sua ontologia, egli ha saputo preservare, in seno al suo sistema, la dimensione pragmatica dell'idea persino nella sua comprensione di Dio¹².

Dal punto di vista cattolico si sono fortunatamente abbandonate, in questo contesto, le prime letture neotomiste (fino al Maritain degli anni Venti compresi) che esageravano il tratto già sovrabbondante del razionalismo di san Tommaso, proprio mettendo in evidenza il «*circulus quidam*» del *bonum* e del *verum* nel sistema complessivo dell'Aquinate, come

⁹ L. LAVELLE, *De l'acte*, Aubier, Paris 1937.

¹⁰ Cfr. le critiche decisive di L.B. PUNTEL, *Sein und Gott*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, ch. 4.

¹¹ Cfr. CL. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992.

¹² Cfr. E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris 1991, 2.IV.II et 3.IX.II.

hanno visto giustamente L.B. Puntel o H. Beck¹³. È senza dubbio merito di Rousselot e Maréchal, ma anche di Forest, Hayen o De Finance, aver colto l'equilibrio interno del pensiero tomista: che rinvia, nelle sue profondità, il pensiero al volere, e l'essere come idea all'essere come azione. Per un curioso paradosso è proprio l'ontologia depotenziata di Heidegger, puramente teorica, che ha permesso questo avanzamento: la condanna di ogni «produzione» da parte del pensatore della Foresta Nera, ha permesso a J.B. Lotz di mettere in evidenza in san Tommaso l'azione specifica dell'essere: che si differenzia essenzialmente dal fare dell'artigiano, per iscriversi nell'azione *ex nihilo*: azione creatrice nella quale l'ente, lungi dall'essere in qualsiasi modo presupposto, è radicalmente dato a sé stesso¹⁴. Altro esempio: Xavier Zubiri, che i pazienti sforzi di Ph. Secrétan restituiscono alla potenza impressionante del suo pensiero, si è ugualmente spinto assai avanti in questa valorizzazione dell'energetica aristotelico-tomista, precisando in maniera netta il momento dell'azione iscritto nell'atto di essere. Il più grande dei tomisti del XX secolo, Gustav Siewerth, ha fatto questa scoperta solo alla fine ultima della sua evoluzione, ma l'ha fatta con autentico stupore. L'essere non è solamente la prima creazione di Dio, non è solamente l'idea secondo la quale Dio crea: l'essere è mediazione attiva del finito e dell'infinito. Gustav Siewerth giungerà al punto di scrivere che l'essere tomista è non solamente azione ma «amore». Il suo discepolo e seguace Ferdinand Ulrich porta avanti da cinquant'anni questa visione: l'essere non è solamente azione, come dicono Lavelle o Blondel, è amore¹⁵. È ciò che Félix Ravaisson, insigne autore del *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle* e uno dei migliori commentatori di Aristotele, aveva già manifestato in maniera pressoché profetica nei suoi scritti brevi, densi e visionari.

1.2. *L'essere creato come amore*

Il fatto che l'analisi dell'essere finito si sia dispiegata dopo Kant e Biran in una ontologia dell'azione, e che questo sviluppo sia stato in parte soffocato dal successo di una generazione irrigidita nella pura teoria dell'essere, richiede dunque oggi un nuovo passo in avanti. Bisogna innanzitutto liberare il cammino dell'essere come azione, al di là di Husserl o di Heidegger, ma anche di Lévinas o di Habermas, i quali potrebbero rivelarsi degli alleati ingombranti. Una ontologia dell'azione integrale non potrebbe in effetti trascurare di nuovo la dimensione speculativa dell'essere, che ha a che fare con il pensiero, il concetto e il vero: in tal caso, l'insieme dei fenomeni pensabili sparirebbe dal campo metafisico, e si perderebbe la visione dell'essere come idea.

Ma al di là della ripresa di una ontologia pratica, che integra adeguatamente una ontologia teorica, il compito nuovo, indicato a partire da Ravaisson o dalla linea Siewerth-Ulrich, è ancora più esigente: non è solamente l'azione, ma *l'amore* nell'essere che conviene pensare – in modo anche da riconciliare nell'essere il vero e il bene. È noto quanto il tema del fenomeno del «dono» occupi ormai la ribalta filosofica – che ci si

¹³ L.B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, I, Herder, Freiburg 1969; H. BECK, *Der Akt-Character des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektischen Prinzip Hegels*, P. Lang, Frankfurt a. M. 2001².

¹⁴ J.B. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg 1975.

¹⁵ E. TOURPE, 'Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour'. *A propos de deux livres récents*, «Revue philosophique de Louvain» 2-3 (2008) 363-371; 569-579.

riferisca all'ultimo pensiero di J. Derrida o al pensiero forte di J.-L. Marion. Questo però non è il solo luogo di emergenza dell'amore in filosofia: a ragione si sono di recente richiamati i ricchi lavori di Gondos¹⁶, ma è facile constatare che, sino alla filosofia spicciola di un André Comte Sponville, non c'è chi non vada per questa strada. Ma è spesso nella scia delle intuizioni di Maurice Blondel, et del «*charitisme*» di cui egli parla a Archambault nel 1925, che si fanno spazio poco a poco delle filosofie che sono anche delle ontologie dell'amore, come quelle di Claude Bruaire o di Ferdinand Ulrich, già citate. C'è del resto un curioso paradosso, perché questi due pensatori hanno sviluppato ciascuno una ontologia dell'essere-donante, mentre il loro padre putativo, Maurice Blondel, aveva piuttosto messo in opera una filosofia dell'essere-amante. Un punto sul quale ritorneremo è proprio quello di questi differenti aspetti dell'essere come amore, il quale può così essere visto come donazione originaria e come convenzione verso il fine ultimo. L'origine e la destinazione dell'amore dovranno essere viste in maniera sinottica, se non si vuole perdere di vista la totalità del fenomeno in questione.

L'importante, a questo punto, è constatare che, al di là dei progressi realizzati dopo Kant, che vanno nel senso di una ontologia dell'azione, recenti sviluppi della metafisica permettono di fare un passo ulteriore e di considerare l'essere come amore. Questo amore resta tuttavia spesso assai vago, lo si vede dalla semplice diffrazione di protologie e di escatologie che divaricano l'amore in donazione e in attrazione. Bisogna dunque fare un passo ulteriore, e domandarsi ora come meglio pensare l'amore nell'essere, senza partizione di ciò che amore vuol dire.

1.3. *L'essere creato come matrimonio*

È nella singolare tradizione nata dallo *Schwärmer* tedesco, quando si è placata nel solco di san Tommaso grazie a Franz von Baader, e poi nella continuazione di Baader presso gli slavofili, che si può rinvenire una nota dell'amore curiosamente trascurata dal pensiero contemporaneo. Invece di lasciare sovrapposte, l'una in rapporto all'altra, differenti sfaccettature dell'amore, questi pensatori, affascinati dal mito dell'Androgino originario e da quello della *Sophia* divina, hanno messo in evidenza la dimensione sponsale dell'essere come amore. In questi pensatori l'amore nell'essere non è da considerare sotto una sola dimensione, ma al contrario nell'incontro – «matrimonio» e *osculum* mitico, per così dire – dei due aspetti dell'amore. La donazione e l'attrazione si «sposano» nell'essere, in modo che il dono si abbassa e il desiderio di adesione eleva, nella reciproca sollecitazione. Questo significa introdurre una visione «stereofonica» dell'essere come amore, accentuando l'evidenza del fatto che l'amore che non si riduce all'una o all'altra delle azioni di dare e di attirare, ma soltanto alle due insieme. Significa, per usare un'altra immagine, evidenziare una sorta di «imene» dell'essere: che istituisce la soglia simbolica in cui il desiderio e la donazione si fondono, formando la complessa totalità dell'amore. Questa duplicità, però, ha lasciato insoddisfatto un autore come Baader: il tema del matrimonio, cioè dell'incontro intimo, nell'essere, dell'abbassamento e dell'elevazione, per lui non sono ancora la parola ultima di una comprensione dell'essere come amore. C'è in Baader la coscienza ancora latente, non totalmente esplicitata, di ciò di cui l'unione

¹⁶ L. GONDOS-GRÜNHUT, *Die Liebe und das Sein. Ein Auswahl*, Hrsg. M. VETÖ, Bouvier, Bonn 1990.

nell'essere dell'amore come dono e dell'amore come desiderio è produttrice, ovvero la coscienza che l'azione completa e integrale dell'essere come amore è la *fecondità*.

1.4. *L'essere come fecondità*

Questa scoperta di Baader sarebbe potuta restare una singolarità della storia della filosofia, se diversi fenomeni convergenti e complementari non si fossero verificati nel giro di qualche anno. C'è innanzitutto il rinnovamento di una ontologia dell'azione, e dell'amore, di cui si è parlato sopra, che induce a pensare in maniera rinnovata, ma anche in maniera più avanzata, ciò che l'essere significa in quanto operazione. In questo contesto, i lavori di un Baader trovano un'attualità particolare nella misura in cui essi hanno anticipato largamente i progressi ulteriori dell'ontologia, dando, allo stesso tempo, sulla questione dell'essere come amore, delle prospettive particolarmente illuminanti e precise rispetto alle ambiguità del pensiero contemporaneo. Ahimè, il pensiero di Baader è rimasto esso stesso troppo legato all'immagine – talvolta persino delirante – senza arrivare a staccarsi dalle sue radici esoteriche, particolarmente in Louis Claude de saint Martin, per accedere sufficientemente al concetto. È un lavoro da riprendere.

Ma ci sono anche, questa volta dal punto di vista teologico, parecchie suggestioni recenti che vanno nella direzione di introdurre delle analogie centrate sulla famiglia, il matrimonio, e la fecondità. Si sa fino a che punto i lavori di un Angelo Scola o di un Marc Ouellet¹⁷, per non prendere che due esempi eclatanti, richiedano di pensare in modo nuovo la dimensione matrimoniale e feconda dell'essere. Si scopre, anche con un certo stupore, l'importanza della teologia e della filosofia del corpo, del sesso e del matrimonio di Giovanni Paolo II, che richiedono un autentico approfondimento metafisico (e forse anche un bilanciamento dell'enfasi posta sul dono, che sottostima il desiderio, nonché un più ampio sviluppo della fecondità come frutto immanente all'amore medesimo). In ogni caso, si vede bene che attraverso il movimento generale della teologia del corpo, che ha arricchito, dalla *Humanae vitae* alla *Familiaris consortio*, il concetto di natura attraverso quello di dono, si apre la strada per una comprensione più ampia dell'essere come amore: la famiglia non è solamente chiesa domestica, essa è, come unione sponsale e come fecondità, la prima immagine di Dio nell'essere.

Si ha dunque davanti agli occhi contemporaneamente l'obiettivo più promettente e il compito più critico di una metafisica cristiana contemporanea. Si tratta di comprendere l'atto di essere come azione, ma anche come amore; come alleanza di dono e di desiderio, ma anche come fecondità, in modo da mettere in luce l'amore generatore di un uomo e di una donna come prima immagine di Dio.

Osserviamo che, nel contesto del presente saggio, non si è giustificato l'essere come fecondità che dal punto di vista di un discernimento storico condotto da un punto di vista cristiano: è ben evidente che tutto un lavoro c'è e resta da fare dal puro punto di vista fenomenologico e speculativo, per mettere in ordine e per giustificare concettualmente questi presunti avanzamenti. Non si dispone al momento presente di un'autentica metafisica

¹⁷ A. SCOLA, *The Nuptial Mystery: A Perspective for Systematic Theology?*, John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington 2003; M. OUELLET, *Divine ressemblance. Le mariage et la famille dans la mission de l'Eglise*, Anne Sigier, Montréal 2006.

e ontologia della fecondità, che resta da scrivere. Non si può tuttavia sottostimare l'esito che una tale ontologia darà alla questione fondamentale dell'identità e della differenza nell'essere. L'onto-genesi, o più esattamente l'onto-generatività, che è qui suggerita, fornisce una risposta inedita alle svariate aporie davanti alle quali ci lascia la storia del pensiero. L'essere come fecondità è contemporaneamente identico e differente, senza che ci sia rottura o contraddizione: lo si dirà più avanti, sta al genio di san Tommaso l'averlo identificato, in maniera germinale, il circolo di distinzione che la generazione rappresenta, quando egli ha mostrato che ogni agente produce un identico a sé¹⁸.

Riassumendo, si può discernere nelle evoluzioni moderne e contemporanee della filosofia del finito una potente linea metafisica che valorizza la dimensione operativa dell'atto di essere: ma l'essere come azione appare progressivamente anche come amore, i cui poli divergenti non sembrano ricapitolati che da un'alleanza portatrice di frutto. L'essere come azione è dunque in definitiva l'essere come *fruttuosità originaria*; così come la prima analogia dell'essere, allo stesso tempo la più antica e la più nuova, sembra doversi trovare nell'analogia della *sponsalità generativa*. Essere è portare frutto, e frutto in abbondanza: «crescete e moltiplicatevi». L'analogia dell'essere si dispiega propriamente come analogia della fecondità. Quanto appare arida, e freddamente logica, l'antica e "mortale" dicotomia dell'analogia di attribuzione e dell'analogia di proporzione, rispetto all'ampia, ricca e "vivente" analogia della germinazione, della gravidanza e del dare il frutto di sé in un altro da sé. L'atto «intensivo» dell'essere che C. Fabro cercava di caratterizzare è, più propriamente ancora, un atto generativo e generante. Essere, in senso primo e ultimo, è far-essere.

2. Il cammino dall'alto: la catalogia dell'essere come fecondità

L'atto di essere attraverso il quale il finito è creato, secondo una tale metafisica, è una potenza attiva in un senso definito: si tratta di una potenza feconda, ossia quella di agire facendo essere «l'altro come sé». Non è per un gioco retorico che si rovescia qui la celebre formula di Ricœur. Nella fecondità dell'essere, l'identico è anche al termine della differenza e non solamente, in maniera plotiniana, all'origine. L'essere come fecondità suppone una potenza d'agire specifica, una potenza di far-essere. Ma se è così sul piano di una dialettica del finito, portata al livello di una analogia dell'essere, avviene che l'essere mediatore tra il mondo e Dio è portatore di una somiglianza di Dio stesso. *L'analogia dell'essere come fecondità rinvia a un fondamento divino della fecondità dell'essere*: si deve avere una similitudine tra la *fecunditas entis* creata e l'essere divino stesso. La portata del progresso filosofico recente che abbiamo sottolineato va dunque compresa in tutta la sua estensione e il suo peso: l'essere creato fecondo porta il sigillo dell'essere divino fecondo esso stesso. Si deve dunque avere in Dio stesso una potenza d'agire, che non sia solamente l'«onnipotenza» ancora in parte astratta di cui parla san Tommaso verso la fine del *De Deo Uno*, e che non si riduca immediatamente alla potenza «nozionale» del Padre che genera il Figlio, nè del Padre e del Figlio che spirano lo Spirito. Quale è questa potenza

¹⁸ CG I.29; III.29 etc. Non si contano le occorrenze di questa proposizione allo stesso tempo di portata sistematica e virtualmente feconda in san Tommaso.

feconda in Dio di cui l'essere finito porta la somiglianza dinamica? Si osservi che qui noi parliamo di un quadro di pensiero esemplarista, fondato sulla similitudine di Dio, e non di una deduzione dell'essere divino a partire dall'essere creato.

2.1. Attraverso e oltre la potenza divina in Tommaso

Per rispondere a questa domanda, sembra proprio che sia necessario andare al di là di ciò che l'Aquinate ha potuto dire della potenza divina¹⁹. L'Aquinate era tutto occupato nel voler evitare di pensare una fecondità «essenziale» di Dio, che avrebbe prestato il fianco alla questione di sapere come e perché si sarebbero distribuiti i «ruoli» ipostatici in seno a questa comune natura. Da questo punto di vista, non si può negare il rigore e l'equilibrio della sua soluzione, che sta interamente nell'idea che la fecondità è una proprietà *allo stesso tempo* essenziale e personale. E. Perrier ha preso in considerazione recentemente e ampiamente questa questione degli atti nozionali in san Tommaso, valorizzando la profondità della soluzione di san Tommaso su questo tema: «la perfezione intensiva delle produzioni divine, che significa la potenza, e che noi chiamiamo fecondità in quanto essa ci manifesta la perfezione della natura nella Persona, è *in recto* una perfezione dell'essenza comune e *in obliquo* una perfezione della relazione»²⁰. Possiamo rimpiangere due cose a questo livello. La prima, sul piano propriamente trinitario, riguarda il fatto che Tommaso non valorizza sufficientemente la fecondità propria dello Spirito stesso di cui si potrebbe meglio far valere che esso «s'afferma sovraneamente come il Frutto eterno di Dio e la sua potenza [come] fecondità di Dio nel mondo»²¹. Il secondo rimpianto riguarda il fatto che, in ragione della troppo rigida distinzione del trattato sul Dio Uno e del trattato sul del Dio trino, la visione trinitaria tommasiana della fecondità «*in recto*» dell'essenza divina non ha “irrigato” le questioni filosofiche sulla «potenza» divina, che resta pensata, particolarmente nella questione 25 della *Summa*, nei soli termini della «onnipotenza». Non si è approfondita abbastanza la determinazione propriamente feconda dell'essenza divina, che si esprime distintamente nelle relazioni. Ora, la vita trinitaria getta una luce viva sul carattere creato dell'essere, che fonda nell'essenza distintamente esercitata dalle Ipotesi la sua natura specificamente feconda. È nella vita di Dio stesso che l'essere come fecondità deve avere radice, se esso è veramente la prima somiglianza di Dio e la vera mediazione dell'infinito e del finito. È nella vita divina stessa che l'essere creato ideale deve trovare il fondamento originario del suo venire a sé proprio in ciò che ne istituisce la differenza più radicale: cioè l'ente finito reale. È a partire dalla fecondità divina stessa che è fondata la differenza ontologica dell'essere non-sussistente e dell'ente sussistente, attraverso la quale si compie l'identità dell'essere stesso. La fecondità di Dio è la chiave della fecondità dell'essere, che getta luce sulla differenza ontologica come la più profonda identità che ci sia: nel sussistente l'essere non sussistente differisce da se stesso compiendosi per intero. C'è là una luce illuminante sulla differenza intradivina dell'unica natura e delle Ipotesi, che la fecondità illumina «*in recto*» e «*in obliquo*». Qui bisogna non passare vicino a san

¹⁹ Cfr. M.J. KELLY, *Power in Aquinas*, «The Thomist» 43 (1979) 474-479.

²⁰ E. PERRIER, *La fécondité en Dieu*, Parole et Silence, Paris 2009, 224.

²¹ E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, 342.

Tommaso, ma portare avanti san Tommaso, tanto più che delle questioni precise sulla potenza divina saranno poste a partire da Boehme e all'interno dell'idealismo tedesco.

2.2. Attraverso e oltre la potenza divina in Boehme

È ben nota la confusione che la tradizione di Boehme ha introdotto nel pensiero occidentale. Retrocedendo effettivamente al di qua della semplice invalicabile distinzione operata da Tommaso tra la «potenza attiva» e la «potenza passiva» in Dio²², Boehme con grande chiarezza ha voluto mettere il «possibile» nell'atto puro. Non sarà molto complicato per la sua discendenza, Hegel in particolare, portare a termine il processo di perturbazione dell'ordine dell'essere collocando questo potenziale al di sopra dell'attuale, e dare alla potenza la precedenza sull'atto. Non si intende dunque qui fare l'elogio del disordine introdotto da Boehme. Rimane, alla luce di Baader, ma anche di Soloviev e di Bouyer, il dovere di rendere omaggio al ciabattino di Görlitz per avere tentato, tra i primi in assoluto, di pensare l'essere di Dio come «vita», tematizzando l'intima connessione, fino a quel momento impensata, degli attributi della sostanza e delle operazioni dello spirito divino. Con tutta la sua mistica goffaggine, e la sua indubitabile carenza di formazione teologica, Boehme è stato capace tuttavia di discernere nell'essere di Dio una vittoria eterna sul possibile: l'atto assoluto cioè, per dirlo in termini classici, in cui la potenza attiva di Dio deve eternamente e perfettamente assoggettare la potenza passiva. C'è una storia eterna, una vita eterna, una lotta eterna sempre già vinta, di modo che la potenza di Dio appaia in tutta la sua ampiezza come vittoria sempre ottenuta sul nulla.

Questa comprensione della potenza divina come «potenzializzazione» avrebbe mostrato più tardi, specialmente nel percorso forzato dei *Weltalter* di Schelling, i suoi limiti e il suo difetto di fondo: non è l'analogia ad essere qui articolata nella catalogia divina, ma piuttosto la vita divina che sembra pensata a partire dal mondo, introducendovi un rapporto con il negativo che è il sigillo del finito.

Rimane tuttavia, nel tentativo fallito di Boehme, una problematica perenne che la tradizione precedente non ha sollevato, e che si può articolare in due sotto-temi: in primo luogo, si è pensato abbastanza ciò che significa propriamente l'operazione divina, e la si è pensata fino in fondo in quanto potere di sé nel seno dell'essenza? Secondariamente, l'essere assoluto è assoluto rispetto alle determinazioni legate alla vita, alla storia, e al nulla? Queste due questioni non hanno mancato di essere poste in maniera lancinante dagli idealisti, ma anche da cattolici tomisti come Franz von Baader, in seguito nella sofiologia fino a Boulgakov e Florenski. Come L.B. Puntel ha mostrato in modo impeccabile, esiste in effetti una forma di sovrapposizione delle determinazioni ontologiche e delle determinazioni spirituali nella concezione che san Tommaso si fa di Dio, così che egli non ha potuto accedere pienamente alla problematica della vita divina in quanto vita divina. Una causa di questo, secondo noi, è l'insufficienza del suo concetto di «potenza» divina, che sembra messa in luce nella onnipotenza e negli atti nozionali, e non mostrata in tutta la sua fecondità costitutiva. Da questo punto di vista, la tradizione di Boehme e degli idealisti costringe a dispiegare la potenza divina sul piano in cui essa è pienamente operativa,

²² *De Pot.* q.1 a.1.

[quello] di una capacità d'agire che sia da parte a parte fecondità, vale a dire vita, storia, e vittoria eterna sul nulla e la potenza passiva.

2.3. To sperma tou Theou: *l'essere di Dio come fecondità*

Se siamo riusciti a farci comprendere, appare chiaro come uno dei cantieri più importanti della futura teologia filosofica consisterà nell'elevare la dottrina tomista dell'agire divino al piano concettuale richiesto dalla tradizione boehmiana-idealista, sulle orme di Baader, senza per questo perdersi negli antropomorfismi e nelle confusioni che introducono in Dio stesso il male, il difetto di perfezione, o il nulla. È alla fecondità allo stesso tempo essenziale e personale di Dio che dovrà essere affidata la risoluzione di questo problema, così anche da fondare in Dio stesso l'analogia della fecondità di cui abbiamo parlato sopra. È in una catalogia della fecondità divina che deve essere fondata l'analogia della fecondità divina.

Cosa esprime una tale teologia della fecondità di Dio? Ne abbiamo tracciato altrove qualche tratto distintivo²³, ma qui lo possiamo tracciare a grandi linee. In poche parole, si tratta di passare dal regno dell'*identitas entis* idealista a quello della *fecunditas entis*, che conserva la forma del sistema (*omne agens agit sibi simile*)²⁴ ma preserva contemporaneamente le distinzioni, come la posizione nell'essere di ciascun ente. La fecondità dell'essere divino è la potenza più propria di Dio a essere sé facendo-essere nel suo essere stesso, senza che la dottrina trinitaria sia in alcun modo dedotta da una proprietà essenziale, e [lo è] in modo più determinato che la semplice onnipotenza. L'identità dell'essere regna da una parte nella fecondità divina, ma in modo che contemporaneamente esige e pone la differenza nel seno stesso dell'essere: la fecondità rende possibile pensare che la *distinctio realis* creata non è solamente il segno della finitezza, ma possiede anche un carattere di somiglianza positiva con la differenza intradivina. Essa rende possibile pensare che la creazione, senza prolungare la generazione del Figlio, è, nel medesimo tempo e nonostante questo, resa possibile proprio da quella²⁵ – ma anche, in maniera ancora impensata, che la processione dello Spirito non è estranea alla creazione. Anzi probabilmente fino ad oggi non si è ancora riflettuto abbastanza sul legame particolare tra lo Spirito santo e l'essere come prima idea e azione di Dio, per timore che si confonda spirito divino e spirito del mondo; eppure vi è là un impensato fondamentale nella tradizione occidentale, che ha lasciato un campo immenso agli slavofili di cui non si sono ancora raccolti tutti i progressi metafisici. La nostra filosofia dell'essere non è sufficientemente una filosofia dello spirito, come ha mostrato giustamente Claude Bruaire nella sua bella ontologia.

²³ E. TOURPE, 'Que vous alliez, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure'. *Jalons pour une théologie de la fécondité*, «Nouvelle Revue Theologique» 3 (2010) 386.

²⁴ Cfr. PH. ROSEMAN, *Omne agens agit sibi simile. A 'repetition' of scholastic Metaphysics*, Leuven U. Press, Leuven 1996. Si ha qui anche una pista per andare nel senso di una metafisica sistematica, nella direzione aperta con profondità da L.B. PUNTEL, *Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2006 (cf. ch. 5 et 6).

²⁵ *I Sent.*, d. 14, a. 1, a. 1, sol. Si sa quale vantaggio enorme H.U. von Balthasar trarrà da questa possibilità aperta da san Tommaso nella sua *Theodramatik*.

Ma regna soprattutto nella vita trinitaria una vita di fecondità e di fruttuosità che una filosofia religiosa, raccogliendo in termini metafisici ciò su cui la Rivelazione fa luce, può e deve comprendere: il Dio Uno è un Dio di fecondità, la matrice della vita e dell'ubertosità che l'essere creato, come prima somiglianza di Dio, *media* nel finito. Pensare la fecondità divina, è anche, per una sorta di rivoluzione sostanziale nella nostra tradizione aristotelico-hegeliana teleologica, rendere giustizia all'originario e all'efficacia prima. Davvero troppo in fretta noi indirizziamo la metafisica e la filosofia teologica nel senso della finalità, senza considerare con sufficiente attenzione la profusione archetipica di Dio. Questa lezione plotiniana, che Tommaso da parte sua non aveva interamente perso di vista, malgrado la seduzione operata in lui dalla causa finale, deve essere richiamata con forza al giorno d'oggi. Se, innegabilmente, la «normativa» di Maurice Blondel, o ancora la teologia escatologica di W. Pannenberg, hanno fatto progredire la nostra comprensione dell'essere e di Dio, bisogna anche, a complemento [di questo], ritrovare il senso dell'iniziativa divina. Non bisogna lasciare all'agnosticismo heideggeriano tutto il beneficio di un pensiero dell'originario: una teologia della fecondità è, in modo ben più legittimo, un pensiero del fondamento infondato, dell'origine abissale e dell'essere nella sua differenza con l'ente. Bisogna così organizzare il nostro discorso in maniera che i nostri orientamenti finalistici, «normativi», siano avvolti da un contro-sguardo, «originario», «generativo», verso il Dio il cui essere è tutto intero azione, amore, e fecondità, e del quale l'essere creato, secondo analogia, porta la similitudine.

Attraverso la «fecondità» divina che fonda l'essere creato come fecondità, diviene possibile ritornare a certe intuizioni perdute di H. Bergson, di cui *L'Evolution créatrice* è piena, ma che sono rimaste senza eredi per una ragione assai semplice: uno «slancio vitale» tanto cieco quanto potente non poteva apparire ai contemporanei del grande filosofo francese che come una pura mitologia. È un grande peccato, perché Bergson realizzava in realtà un autentico varco metafisico, nel senso della storia e di una evoluzione, pensato, per di più, non a partire dal suo termine, ma dalla pressione originaria. Facendo ciò, Bergson rendeva possibile una filosofia dinamica della natura, che in seguito nessuno da parte sua ha ripreso in considerazione, se non, come in Teilhard de Chardin, per sostituire di nuovo a una ontogenia dell'origine, una normativa dell'Omega ispirata da Blondel e dalla sua dottrina dell'*Emmanuel*. Ora, con Bergson era stata aperta la via di un Alfa originario e fondatore, e pressoché una ontologia dell'azione. Ma, poiché Bergson non disponeva di una dottrina della partecipazione e della somiglianza dell'essere creato, poiché inoltre egli non ha visto quanto questa azione era non solamente amore, ma fecondità, anziché dire l'essere come fecondità, si è fermato al piano di un neutro e inefficace slancio vitale. È tale compito che conviene riprendere oggi, perché sia di nuovo possibile l'idea di una Evoluzione creatrice, ed infine si offra al cristianesimo la filosofia della natura che esso attende e che, per ora, non ha potuto che ricevere se non in forme abbozzate e imperfette. Questo significherà offrire anche un contesto favorevole ad accogliere la più perfezionata tra le filosofie della natura a nostra disposizione, cioè quella di Hans André, il quale ha egli stesso suggerito che la fecondità costituisce il contesto ontologico più appropriato per spiegare l'*esse* tomista e le conoscenze scientifiche contemporanee²⁶. Questa stessa

²⁶ G. SIEWERTH, *André's Philosophie des Lebens*, O. Müller, Salzburg 1959, 17-18: «Si c'est comme advenue du propre (*die Ereignung*) de tout étant et de tout ce qui est d'ordre essentiel, si c'est ainsi qu'il est un pouvoir

fecondità potrebbe ugualmente apportare all'opera di Claude Bruaire (*L'être et l'esprit*), di cui abbiamo parlato, qualche correttivo di cui pure ha bisogno, nonostante la sua profonda comprensione dell'essere come spirito: essa trascura, infatti, attenuando la fecondità del dono, il dono-a-sé proprio della natura.

Infine, non si può tacere l'importanza di una tale ontologia della fecondità in un contesto in cui la nostra etica sessuale, contestata dal *gender* e dal relativismo, è chiamata a scavare i suoi propri fondamenti. Una ontologia analogica della fecondità, che sia la punta di eccellenza di una ontologia dell'amore, deve ugualmente offrire a quella le coordinate di lavoro che nè il biologismo nascosto di certe etiche naturali, nè l'astrazione evidente di molte etiche del dono, possono pienamente offrire.

Elevare l'*analogia entis* al rango di una analogia della fecondità significa così portare a un punto d'incandescenza l'insieme dei progressi operati dalla tradizione filosofica cristiana, senza perdere nulla di ciò che la tradizione promuove, sviluppandola al contrario oltre essa stessa nel senso da lei indicato. L'analogia della fecondità è l'avvenire della metafisica cristiana, perché essa è anche il suo passato, e senza dubbio il suo frutto più proprio.

communicateur, actualisant, générateur, dès lors il lui convient, s'il veut se donner entièrement en propre (*ganzübereignen*), ou s'il veut manifester sa profondeur totale et fontale, non seulement de mener à la subsistance les essentialités (les âmes et les superstances), mais de leur donner la possibilité [18], conformément à l'opération d'être, d'exister elles-mêmes comme des formes actantes dans une pure puissance d'être, et de venir ainsi dans l'histoire de l'advenue à soi en propre (*der Selbsterignung*)». Una traduzione francese di questo libro, arricchita di un eccellente commento di P. Ide, è in corso di pubblicazione.