



La teologia dogmatica di fronte alle critiche intorno all'ontoteologia Appunti.

Serge-Thomas Bonino, O.P.

Un recentissimo articolo, intitolato *Critica del “vangelo secondo santa Scolastica”*, di un mio confratello, padre Olivier Riaudel, o.p., docente di teologia all'Università cattolica di Lovanio, propone una interessante valutazione critica del progetto “neoscolastico”. La sua conclusione mi farà da punto di partenza:

La costruzione neoscolastica, con l'insistere sul ruolo della filosofia, di *una* filosofia, ha concluso a sua insaputa un'alleanza nascosta con la razionalità ontoteologica dominata dalla rappresentazione e minacciata dal nichilismo. Il progetto neoscolastico non è perito sotto i colpi della modernità avversaria ma perché ne condivideva il destino. E ciò che si è potuto fare di meglio, nella storia della teologia cattolica, nei decenni dopo il Concilio, è nato non da un rinnovamento della metafisica, ma da un rinnovato rapporto alla Scrittura, ai Padri della Chiesa, ai teologi medievali in quanto teologi, e agli autori spirituali¹.

Questo testo riassume con chiarezza due tesi oggi assai diffuse. La prima è che il neotomismo (quale forma archetipale della neoscolastica) condivide con il suo avversario preferito — vale a dire la modernità razionalista — la medesima struttura ontoteologica, portata alla luce dalle analisi di Heidegger. Di conseguenza, il neotomismo non poteva non essere trascinato insieme con il suo fratello nemico nel destino senza speranza dei pensieri ontoteologici. Che l'osservazione venga proprio da Lovanio, dove l'assoggettarsi del (neo)tomismo alle

¹ O. RIAUDEL, «La critique de 'l'Évangile selon sainte Scolastique'», *Recherches de Science Religieuse* 107 (2019), p. 462.

forme specifiche della filosofia moderna è stato così religiosamente coltivato, è la nota piccante. La seconda tesi è che il futuro della teologia cristiana non potrà consistere nel rinnovamento della metafisica (per esempio nel superare “tomisticamente” la metafisica ontoteologica del neotomismo) ma nell’imboccare nuove vie ritenute più specificamente teologiche, vale a dire meno dipendenti dalla filosofia.

Quale concetto di Dio “dopo Auschwitz”?, chiedeva anni fa il filosofo Hans Jonas. Che tipo di teologia “dopo Heidegger”?, chiedono oggi molti teologi. La risposta dipende ovviamente dal modo in cui viene valutata la portata devastatrice della critica heideggeriana dell’ontoteologia: si tratta della critica radicale di qualsiasi metafisica possibile — l’ontoteologia essendo senz’altro l’essenza stessa, finora nascosta, ora svelata, della metafisica — oppure della critica più settoriale e specifica di un certo tipo di metafisica? A seconda della risposta a quella domanda, l’impatto sulla teologia cristiana sarà assai diverso. Rimarrà aperta o meno la possibilità che la teologia continui a ricorrere alla metafisica per mettere in opera la ricerca dell’*intellectus fidei* che la definisce.

L’interrogazione è di vecchia data. Già, nel febbraio 1968, nelle facoltà domenicane di Le Saulchoir, poche settimane prima dell’inizio degli “eventi” del maggio 68, che saranno loro micidiali, si radunò in colloquio privato il fiore dell’intelligenza cattolica parigina. L’obiettivo era di fare il punto sulla possibilità perlomeno dubbiosa di continuare ad avere un qualsiasi discorso oggettivo su Dio nel contesto culturale e intellettuale dell’immediato dopo Concilio. Gli atti del colloquio (comprese le discussioni) sono stati pubblicati nel 1969 nella famosa collana *Cogitatio fidei* con il titolo *Il Processo dell’obiettività di Dio, i presupposti filosofici della crisi dell’oggettività di Dio*². Come indicato dal titolo, la problematica era più estesa di quella, più specifica e per tanto più limitata, dell’ontoteologia. In effetti, l’obiettività di Dio, vale a dire il fatto che Dio sia possibilmente oggetto di un discorso umano, è messa in discussione da lunga data anche da filosofie (come quella kantiana) che peraltro non sfuggono per conto loro all’accusa di ontoteologia. Però, non si può negare che l’ombra della lettura heideggeriana cali sul simposio:

² AA.VV., *Procès de l’objectivité de Dieu, Les presupposés philosophiques de la crise de l’objectivité de Dieu*, Paris 1969.

Non esito — dichiarava Claude Geffré (1929-2017), capomastro del colloquio — a prendere come ipotesi di lavoro l'interpretazione fatta da Heidegger del destino della metafisica occidentale e della sua ultimazione. Mi sembra infatti impossibile esprimere un giudizio sul superamento della teologia metafisica e dell'oggettivismo teologico, a cui assistiamo oggi nel pensiero cristiano — che si tratti di un superamento nel senso dell'antropocentrismo [=R. Bultmann] o di un teocentrismo che coincide con un positivismo della Rivelazione [=K. Barth] —, senza fare riferimento all'influenza decisiva di Heidegger e del suo concetto del superamento della metafisica³.

Gli atti di quel convegno costituiscono un documento di grandissimo interesse per lo storico della teologia perché vi troviamo, in modo più o meno sistematico, le diverse strategie 'teologiche' possibili di fronte alla critica heideggeriana della metafisica. Lo spettro è molto ampio. A una delle estremità, Jacques Pohier (1926-2007) rifiuta senz'altro di privilegiare il dialogo filosofico con Heidegger come luogo della questione di Dio: nel momento in cui trionfano le scienze umane, specialmente la psicoanalisi, tanto la filosofia quanto la teologia quali manifestazioni gemelle di un sospetto desiderio di sapere gli sembrano *a priori* squalificate⁴. All'altra estremità, c'è la posizione — minoritaria, anzi isolata — di padre Benoît Montagnes (1924-2018): riprendere con prospettiva rinnovata la lettura di san Tommaso d'Aquino, come lui stesso l'aveva fatto nel suo famoso libro del 1963 *La Doctrine de l'analogue de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, per presentarla come una risorsa in grado di aiutare la teologia a superare le trappole dell'ontoteologia.

Questa è, a mio parere, la strada più saggia da percorrere. Per mostrarlo, procederò in tre tappe. In primo luogo, prenderò atto che nella teologia contemporanea la critica specifica dell'inefeudarsi della teologia all'ontoteologia è solo la punta dell'iceberg. Essa si inserisce nel movimento, molto più ampio e generico, di contestazione dell'alleanza tradizionale tra teologia e metafisica (1). In secondo luogo, mettendo a fuoco il tema determinante della causalità, menzionerò alcuni tentativi

³ C. GEFFRÉ, «Le problème théologique de l'objectivité de Dieu», in AA.VV., *Procès de l'objectivité de Dieu*, pp. 242-243.

⁴ Si veda l'intervento di Pohier in AA.VV., *Procès de l'objectivité de Dieu*, pp. 271-274.

teologici per superare l'uso della metafisica ritenuta ontoteologica ed evidenzierò i loro limiti (2). Infine, suggerirò che proprio la concezione tommasiana della causalità di Dio ci permette di superare la giusta critica rivolta all'ontoteologia senza lasciare perdere per questo il valore intelligibile della causalità.

Il quadro generale: la rottura dell'alleanza tra teologia e metafisica

La critica heideggeriana della metafisica occidentale quale ontoteologia concorda con — la conforta e forse si ispira a — una pesantissima tendenza della teologia cristiana, d'origine prevalentemente protestante: liberare la teologia cristiana dalla sua lunga “cattività babilonese” nelle carceri della metafisica. Questa cattività, iniziata con la presunta ellenizzazione del cristianesimo all'epoca dei Padri della Chiesa⁵, cioè la caduta della fede biblica nella filosofia greca, avrebbe raggiunto il suo apice nel momento scolastico della teologia occidentale. Ora, ogni teologia che pretende pensare il mistero del Dio cristiano senza partire direttamente dall'Evento Gesù Cristo e che si appoggia a delle nozioni metafisiche estranee alla pura Parola di Dio dovrebbe essere ritenuta impresa idolatrica, tentativo dell'uomo sempre peccatore per autogiustificarsi e mettere le mani su Dio per addomesticarlo. Però, come giustamente osservato dalla *Fides et ratio*, questo rifiuto della “teologia naturale” e dell'uso delle categorie metafisiche in teologia, anziché tornare a un mitico pensiero biblico puro, porta in realtà a sostituire una filosofia implicita e non criticata⁶ alla cosiddetta filosofia greca, la quale, presso i Padri e gli scolastici, è in realtà la ripresa cristiana critica, alla luce dei requisiti delle fede, degli elementi di verità provvidenzialmente contenuti nella filosofia greca.

Ciò detto, pur ingiusta che sia, la critica dell'alleanza tra teologia e metafisica, a cui vengono spesso associate in maniera alquanto indeterminata le analisi heideggeriane sulla struttura ontoteologica della

⁵ Sulla storia del processo intentato, da Harnack e in seguito, ai Padri della Chiesa sul tema dell'ellenizzazione della fede cristiana, si veda J.I. RUIZ ALDAZ, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*, Universidad de Navarra, Pamplona 2006.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 77: «Se il teologo si rifiutasse di avvalersi della filosofia, rischierebbe di far filosofia a sua insaputa e di rinchiudersi in strutture di pensiero poco adatte all'intelligenza della fede».

metafisica, ha almeno il merito di ricordarci che la teologia cristiana quale *intellectus fidei*, ricerca dell'intelligibilità della Rivelazione, non è affatto una metafisica sacra. La teologia non si riduce alla semplice e univoca applicazione di una metafisica prestabilita al Mistero di Dio di Gesù Cristo, il quale dovrebbe passare sul quel terribile letto di Procu- ste per essere ricevibile dalla ragione. La relazione tra metafisica e teologia cristiana (figura particolare della relazione tra natura e grazia) è molto più complicata e non è mai a senso unico: la Rivelazione cristiana purifica e porta a compimento la metafisica, mentre la metafisica aiuta la teologia a dispiegare l'intelligibilità immanente della Rivelazione⁷.

Ma, più profondamente, la critica teologica generale del ricorso alla metafisica in teologia e la critica heideggeriana specifica dell'ontoteologia condividono un medesimo presupposto filosofico che è tutto fuorché ovvio: l'interpretazione della conoscenza teoretica umana quale *Gestell* ossia tentativo di prendere possesso, di disporre (tramite la rappresentazione) del reale, come se la conoscenza fosse intrinsecamente e prima di tutto lo strumento e l'espressione nascosta della nostra inesorabile volontà di potenza. È vero che, per san Tommaso, la nostra conoscenza di Dio, che culmina nel giudizio esistenziale, trascende in qualche modo l'ordine concettuale della rappresentazione delle essenze. Però, il problema è diverso e ciò non significa affatto che dobbiamo adeguarci senz'altro al pregiudizio idealistico secondo cui la relazione noetica tra soggetto e oggetto consiste necessariamente nel sottomettere l'oggetto alle norme predefinite dal soggetto. Ora, il teologo protestante Karl Barth (1886-1968) respinge la tesi cattolica della conoscenza umana (naturale) di Dio appunto perché è convinto che ogni conoscenza comporti una relazione di dominio del soggetto rispetto all'oggetto, mentre nella fede tocca a Dio mettere la mano sull'uomo e non l'inverso⁸. Il filosofo cattolico Jean-Luc Marion (* 1946) esprime

⁷ Si veda S.-T. BONINO, «Théologie philosophique et intelligence de la foi», *Nova et vetera* 92 (2017), pp. 9-18.

⁸ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, 2/1 *Die Lehre von Gott*, 5 : *Der Erkenntnis Gottes*, § 25, Zollikon - Zurich 1946, p. 22: «Erkenntnis Gottes ist also nicht die Beziehung eines schon zuvor vorhandenen Subjektes zu einem in seinen Bereich tretenden und damit den Gesetzen dieses Bereiches unterworfenen Objekt. Sondern, indem dieses Objekt auf den Plan tritt, schafft es selber allererst das Subjekt seiner Erkenntnis. Kein Vorher des Menschen kann hier in Betracht kommen, das diesem Nachher, in dem Gott das Ziel seiner Richtung, der Gegenstand seiner Erkenntnis geworden ist, das Recht gäbe, sich selbst Verfügung über diesen zuzuschreiben, von einer Verfügungsgewalt über diesen Gebrauch zu machen, wie er es,

un'idea simile attraverso la sua distinzione tra l'idolo (che io formo a immagine mia) e l'icona (che mi forma e mi trasforma a immagine sua)⁹. Ambedue, Barth e Marion, giustamente preoccupati di evitare il pericolo dell'idolatria, invertono il rapporto tra soggetto e oggetto nel caso specifico della fede. Ma forse avrebbero dovuto contestare più a fondo la validità generale del presupposto idealistico nel campo della conoscenza teoretica umana, e soprattutto contestare la sua interpretazione in chiave della filosofia della volontà di potenza. La prima cosa che i discepoli di san Tommaso devono ricordare di fronte alla critica della metafisica quale ontoteologia è la vera natura della conoscenza, specialmente della conoscenza teorica ossia contemplativa, la quale è assimilazione vitale del soggetto alla verità intelligibile dell'oggetto contemplato e non è affatto un gioco di potenza¹⁰!

Un altro pensiero dell'essere?

La critica della metafisica non è affatto per Heidegger un addio al pensiero dell'essere. Al contrario. Libero dall'assoggettamento all'ente, l'essere può finalmente essere pensato per se stesso. Questo pensiero ormai non metafisico dell'essere non esclude la possibilità di dare spazio a un pensiero di Dio, però un Dio anche lui liberato dalla sua funzione di principio chiave dell'ontoteologia. «Così il pensiero senza dio, che si sente costretto ad abbandonare il Dio dei filosofi, il Dio come *causa sui*, è più vicino al Dio divino»¹¹. Che questo Dio più divino non sia il Dio cristiano sembra assai probabile. Anzi, Jean-Luc Marion ritiene che il pensiero heideggeriano dell'Essere possa essere una forma raddoppiata e più sottile d'idolatria, «una altra idolatria»¹².

Comunque, molti teologi si sono infilati nella breccia indicata da Heidegger: sulle rovine dei sistemi ontoteologici c'è ancora la possi-

welcher Erkenntnistheorie er dabei auch folge, allen anderen Gegenständen gegenüber dauernd und selbstverständiglich tut».

⁹ J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Milano 1983; ID., *Dio senza essere*, Jaca Books, Milano 1987.

¹⁰ Si vedano le osservazioni di Georges-Marie Cottier (*Vous serez comme des dieux*, Paris 2008) sui cambiamenti nel modo di concepire la conoscenza intellettuale e la verità che sono, secondo lui, i motivi più profondi della crisi della metafisica.

¹¹ M. HEIDEGGER, «Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik», in *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 71.

¹² J.-L. MARION, *Dio senza essere*, II, 5, «Lo schermo dell'Essere», p. 62.

bilità che germogli un pensiero di Dio, purché ci si congedi dall'approccio metafisico dell'essere. Per essere valido, questo pensiero di Dio deve assolutamente ripudiare le categorie chiave dell'ontoteologia, tra le quali spicca quella della causalità. In effetti, l'idea di causa sembra concentrare in sé l'intera ossessione del fondamento e della spiegazione che porta e anima il progetto ontoteologico. Perciò, vorrei confrontare il tomismo e alcune teologie post-heideggeriane proprio sul tema della causalità, applicato sia alla teologia sacramentaria sia alla teologia della creazione.

Una forma esemplare del congedarsi teologico dalla causalità nel nome della critica dell'ontoteologia ci viene offerta dalla teologia sacramentaria di padre Louis-Marie Chauvet (* 1942)¹³. Nel respingere la sacramentaria classica, il teologo francese si ispira esplicitamente ad Heidegger nonché ai temi triti e ritriti dell'antitomismo: critica del cosiddetto fisicismo tomista che occulterebbe la specificità della soggettività umana; critica del primato dato alle strutture metafisiche rispetto alla storia; necessità apologetica di dare precedenza alle categorie culturali contemporanee anziché alla superata *philosophia perennis*. Secondo Chauvet, il linguaggio della causalità rimanda alla nozione fisica di produttività e per tanto si rivela del tutto inadeguato quando si tratta di significare l'amore che sta al centro della relazione tra Dio e l'uomo. La grazia ossia l'amore di Dio non deve essere concepita in termini ontologici, ritenuti reificanti. Lo sbaglio del tomismo è di pensare i sacramenti in chiave ontoteologica, quali cause strumentali della produzione della grazia. Questa visione tomista dei sacramenti deriva ultimamente da una riduzione della cristologia a una metafisica sacra, che occulta la categoria più storica ed esistenziale dell'Avvenimento Gesù Cristo. Quanto a sé, Chauvet propone dunque d'usare piuttosto una filosofia del simbolo e della sua operatività per rendere ragione dell'azione dei sacramenti nella vita dei credenti.

Certo, si potrebbe rispondere a Chauvet che la teologia di san Tommaso (come del resto qualsiasi teologia degna di questo nome) non è affatto riducibile all'applicazione univoca di una 'filosofia' specifica all'intelligenza del mistero cristiano. Inoltre, nel suo esame critico

¹³ Si veda L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987.

delle tesi di Chauvet, padre Bernhard Blankenhorn ha mostrato quanto tradizionale fosse la dottrina della causalità strumentale dei sacramenti e come dipendesse dall'inizio dalla riflessione sul mistero stesso di Gesù Cristo¹⁴. Ciò detto, la critica di Chauvet ci invita soprattutto a pensare meglio la causalità e a superare la semplicistica riduzione della causalità efficiente alla mera produttività. In effetti, per san Tommaso, causare significa molto di più che produrre, vale a dire porre una cosa nell'esistenza. Causare significa comunicare l'essere (*actus essendi*) che è l'atto degli atti e per tanto significa far partecipare l'effetto a tutta la perfezione intensiva dell'*esse ut actus*. In conseguenza, non è lecito ridurre la causalità efficiente alla semplice produzione della fattualità esistenziale delle cose (*esse in actu*). Inoltre, da san Tommaso, la causalità efficiente quale comunicazione dell'essere è senz'altro inseparabile dalla causalità esemplare (intelligibilità) e dalla causalità finale (bontà). Per tanto — soprattutto quando si tratta della causalità di Dio —, bisogna allontanare lo spauracchio della *potentia absoluta*, vale a dire di un'efficienza che sarebbe un puro scaricarsi di potenza, scollegato dalla saggezza (intelligibilità; causa esemplare) e dall'amore (bontà ; causa finale)¹⁵.

Questo ci porta al secondo campo teologico in cui si dispiega solitamente la critica della causalità: la dottrina della creazione come opera dell'onnipotenza divina. Non si può negare che la causalità svolga un ruolo senz'altro determinante nella teologia tommasiana della creazione. Le questioni della *prima pars* della *Summa theologiae* che aprono lo studio della "produzione delle creature" sono chiaramente poste nel segno della causalità¹⁶. Nella ben conosciuta q. 44, Dio viene presentato appunto quale Causa prima nei diversi ordini della causalità estrinseca. Come Essere sussistente per sé (*Ipsum Esse subsistens*), Dio è la Causa prima efficiente, principio di ogni atto d'essere nelle creature (a. 1-2). Inoltre, Dio è l'Archetipo ossia Modello primo (a. 3) e la Causa finale ossia il Sommo Bene (a. 4). Non si può dunque nascondere che Dio

¹⁴ B. BLANKENHORN, «The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet», *Nova et Vetera* 4 (2006), pp. 255-294.

¹⁵ Sulla questione della *potentia Dei absoluta*, si veda S.-T. BONINO, *Dieu, "Celui qui est"*, (*De Deo ut uno*), Paris 2016, pp. 782-788.

¹⁶ SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Sum. theol. I*, q. 44, pr.: «Circa primum tria sunt consideranda, primo quidem, quae sit prima causa entium ; secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa».

venga pensato prevalentemente a partire della nozione di causa: Egli è il fondamento, il *Grund*, degli enti. Sembra che san Tommaso non possa discolarsi dall'accusa di ontoteologia.

Pertanto, per superare la critica heideggeriana, non pochi teologi hanno provato nuove vie per pensare la creazione fuori dalle categorie della causalità. Tra tante altre, mi fermo alla proposta del filosofo e teologo post-moderno John Caputo (* 1940) perché, proprio a causa della sua radicalità, essa mette in luce le conseguenze di questo tentativo di superare la causalità. Caputo, molto sensibile alla critica heideggeriana della metafisica, insiste tuttavia prevalentemente, in modo talvolta pesante, sul motivo che, a suo parere, regge qualsiasi sistema di spiegazione causale della realtà, vale a dire la volontà di potenza. Ora, la concezione ontologica della creazione, soprattutto sotto la forma della creazione *ex nihilo* — atto d'onnipotenza per eccellenza che riduce l'altro da Dio allo stato poco invidiabile di *nihil* —, gli sembra il paradigma non soltanto della pura volontà di potenza ma anche del desiderio sospetto d'eliminare la contingenza per raggiungere un sistema chiuso che spiega tutto. Occorre dunque, secondo lui, cercare un altro modello per pensare l'azione "creatrice" di Dio. Forse, quello dell'"appello anonimo". "Anonimo", nel senso che non esiste un soggetto ben definito che sarebbe l'"autore" dell'appello, ma Dio è tutt'intero nell'atto stesso d'interpellarci attraverso l'avvenimento. Un avvenimento sempre imprevedibile che rompe la chiusura inerente a qualsiasi sistema ontoteologico. In questo caso: «La creazione non è un movimento che va dal non-essere all'essere [...] ma va dall'essere all'al di là dell'essere. [...] Dove c'era prima una pura fattualità, un *là* senza parola [...], ora c'è senso, significato, interpretazione, valori, differenze, e soprattutto vita»¹⁷.

In altre parole, secondo Caputo, «il racconto della creazione nel documento sacerdotale dona al mondo un senso, non una causa»¹⁸. Questi brani del filosofo nordamericano sono molto significativi perché ci indicano che il rifiuto di pensare la creazione in chiave di causalità e d'effettività ontologica porta inevitabilmente a una forma di dualismo. Dualismo tra, da una parte, l'essere — ridotto indebitamente alla pura

¹⁷ J. CAPUTO, *La Faiblesse de Dieu*, Labor et Fides, Genève 2016, pp. 97-98.

¹⁸ J. CAPUTO, *La Faiblesse de Dieu*, p. 118.

fattualità, al fatto nudo d'essere lì — che sembra preesistere senza causa all'appello divino che solo gli conferirà un senso e, dall'altra parte, il valore e il senso. Il regno dell'essere e il regno della soggettività non comunicano. In effetti, chi respinge l'idea di creazione *ex nihilo* da parte dal Dio-*Logos* oppure chi riduce la causalità creatrice alla sola efficienza, nega che la natura sia intelligibile per se stessa e abbia un significato intrinseco. Spetta allora al solo spirito umano iniettare un po' di senso in una fattualità che ne è assolutamente priva in se stessa. Poi, Caputo proietta univocamente su Dio questa funzione appena attribuita alla soggettività umana: dare senso a un materiale che *a priori* non ne ha nessuno.

L'alto prezzo da pagare per sfuggire alla cosiddetta rappresentazione ontoteologica della creazione in chiave di causalità non è altro che l'insignificanza di Dio: le teologie post-heideggeriane non ci parlano più del *Pantocrator*, creatore e salvatore, della fede biblica e cristiana, ma di un Dio alquanto gnostico che abita il mondo parallelo dell'interpretazione, straniero alla realtà concreta dell'essere e per tanto incapace di salvarci realmente.

Causa prima oppure Causa sui?

Ciò detto, se l'ontoteologia significa non l'essenza stessa della metafisica ma una delle forme possibili della metafisica — e pertanto un segmento limitato della storia della metafisica —, l'analisi heideggeriana può aiutarci a cogliere la specificità della metafisica tomista rispetto ad altre visioni. In questa prospettiva, sono di particolare interesse le ricerche degli storici della filosofia, specialmente dei medievisti, sull'origine, lo sviluppo e la morte dell'ontoteologia. La tesi forse più diffusa oggi è che l'ontoteologia, definita secondo i criteri heideggeriani più stretti, comincia con la rivoluzione metafisica di Giovanni Duns Scotto¹⁹. In effetti, il tema del tutto nuovo dell'univocità dell'essere provoca la ricomposizione radicale della struttura della scienza metafisica, ormai segnata dal concetto comune ed univoco d'ente che comprende contemporaneamente Dio e le creature. Ora, anche secondo Jean-Luc Marion, san Tommaso è estraneo a questa configurazione specifica del-

¹⁹ Si veda, ad esempio, O. BOULNOIS, «Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot», *Revue thomiste* 94 (1994), pp. 85-108.

la metafisica: «Tommaso d'Aquino ricusa senz'altro il primo criterio dell'ontoteologia in generale: l'iscrizione di Dio nel campo metafisico unificato dall'ente, anzi dal concetto d'ente»²⁰.

Ma concentriamoci sulla questione della causalità. Nelle ontoteologie, ogni ente viene definito in relazione alla propria causa. Donde la tesi secondo cui Dio è non soltanto *Causa prima* di tutti gli enti ma anche *Causa sui*, dato che Egli stesso viene sottomesso al regime comune dell'ente. Ora, per sfuggire la riduzione ontoteologica di Dio, alcuni teologi ritengono necessario superare non soltanto la nozione di *Causa sui* ma anche quella di *Causa prima*, ritenuta inadeguata per significare l'assoluta originalità dell'azione divina. Così David B. Hart scrive:

Il dono dell'essere è così totalmente al di là di ogni specie concepibile di causalità che la parola stessa 'causalità' ha un valore lontanamente analogo nei suoi confronti. E qualunque garanzia che i tomisti possano trovare a parlare di Dio come causa prima efficace della creazione (ciò che credo sia in linea di principio falso), un tale linguaggio è ingannevole, a meno che la portata analogica del concetto di efficienza non sia stata estesa fino al punto dell'apofasi²¹.

Apofasi oppure analogia? Bisogna scegliere. E bisogna scegliere l'analogia. Da san Tommaso, la causalità non è una categoria strapiombante che si applicherebbe in modo rigorosamente univoco ma è una realtà "analogica". Perciò, san Tommaso rifiuta di definire Dio quale *Causa sui*, nozione pure centralissima nei sistemi ontoteologici secondo Heidegger. Il Dio di san Tommaso non è la chiave di volta dell'edificio ossia del sistema, anche essa inclusa nell'edificio, ma è il costruttore dell'edificio. La causalità creatrice divina non è l'applicazione di una legge univoca e generalissima dell'ente ma la libera instaurazione da parte di Dio di una relazione asimmetrica con le creature per mezzo della comunicazione dell'atto d'essere.

In effetti, Dio non è una Causa come le altre cause. In altre parole, la *Causa prima* non è la prima delle cause, vale a dire non è la prima nella serie omogenea delle cause, essa stessa *Causa sui*. La *Causa*

²⁰ J.-L. MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», *Revue thomiste* 94 (1994), pp. 31-66 [45].

²¹ D.B. HART, «Providence and Causality: On Divine Innocence», in F. MURPHY – P. ZIEGLER, *Providence of God: Deus habet consilium*, London 2009, p. 40.

prima è il fondamento attuale e permanente dell'atto d'essere e delle operazioni delle cause seconde create. In effetti, la *Causa prima* è causa propria di un effetto del tutto originale, l'*actus essendi*, il quale unisce paradossalmente universalità di perfezione e universalità d'estensione. In qualche modo, l'originalità dell'*actus essendi* rispetto a tutte le altre perfezioni è il segno e la garanzia dell'originalità e dell'irriducibile trascendenza della *Causa prima* rispetto a tutte le altre cause.

Inoltre, la *Causa prima* significa un fondamento che mai si esaurisce nell'atto di fondare. In effetti, la creazione, a differenza della generazione intra-trinitaria, non esprime tutto ciò che Dio è. San Tommaso non smette di sottolineare il salto ossia divario ontologico tra la Causa prima e i suoi effetti, del tutto inadeguati a rappresentare perfettamente la loro Causa prima. Per tanto, benché sia possibile risalire dagli effetti all'affermazione della *Causa prima*, rimane per sempre impossibile "definire" la Causa. «La causa rimane ignota in quanto tale perché se si lascia conoscere quale fondante gli effetti, non ne riceve nessuna fondazione che la renderebbe reciprocamente intelligibile»²².

La metafisica di san Tommaso è un sistema coerente, non un sistema chiuso. Né l'essere né Dio sono quel «cemento di una totalità chiusa» denunciato da Chauvet²³ e la ricerca metafisica non mira a mettere le mani sulla realtà per strumentalizzarla a vantaggio della nostra volontà di potenza. Certo, il tomista, in metafisica come in teologia, è animato dal desiderio di sapienza e cerca l'unità. Perciò, egli si sforza di cogliere i primi principi e le cause superiori, più esplicative. Però, egli è consapevole che mai potrà varcare il margine incomprensibile dell'incomprensibilità di Dio. La *Causa prima* è sempre più grande dei suoi effetti e non c'è rischio d'esaurire la sua intelligibilità. Concludo, accomodando alla ricerca dell'intelligibilità in metafisica e in teologia ciò che san Tommaso stesso diceva a proposito della lode liturgica: «Quantum potes, tantum aude, quia maior omni laude nec laudare sufficis»²⁴. Quanto puoi tanto ardisci, perché Egli è superiore ad ogni lode, e tu non basti a lodarlo.

²² J.L. MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», p. 48.

²³ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 33.

²⁴ SANCTUS THOMAS AQUINATIS, Sequenza *Lauda Sion, Salvatorem*.