

LE TAPPE DELLA CRITICA DELL'ONTO-TEO-LOGIA. GLI INIZI, JEAN-LUC MARION E LA RADICAL ORTHODOXY

Gabriel-Iulian ROBU*

Abstract: Jean-Luc Marion develops Heidegger's ideas and his critical approach to onto-theology, including the thought of Thomas Aquinas. At the beginning of this article, we present this topic, which does not seem to lack relevance. Since the critics of ontology refer to Heidegger as a follower or protester, and on the other hand, since we intend to show that the name Thomas Aquinas gives to God does not reproduce the onto-theological determination of metaphysics, we intend to identify the connection between these two sides of the question, as well as to investigate, to some extent, the level of actual knowledge Heidegger had of Aquinas's thought. In the second part of the article, we do not overlook the merit of the current called *Radical Orthodoxy*: questioning and renewing the vision of classic themes of theology, such as those of ritual, liturgy, theological language, political theology, the role of Augustine and Thomas, and the theme of authority.

Keywords: theology; Jean-Luc Marion; Heidegger; Radical Orthodoxy; Thomas Aquinas; ontotheology; metaphysics.

Jean-Luc Marion non è il primo a presentare una valutazione critica dell'ontoteologia, né l'ultimo, ma si inserisce in un elenco di filosofi che di solito si riferiscono a Heidegger per poi presentare le loro proprie posizioni.

Quattro tappe

T.-D. Humbrecht, utilizzando un'abbondante bibliografia¹, presenta le quattro tappe della critica rivolta alla metafisica di Tommaso e alla determinazione ontoteologica della metafisica in generale. Questa critica inizia con un articolo di Heidegger e genera una valutazione, che passa dalle interpretazioni totalizzanti ad uno stato diventato ormai discutibile². La prima tappa è quindi proprio la pubblicazione di Heidegger ed il vivo dibattito

* Università „Alexandru Ioan Cuza” di Iasi, Facoltà di Teologia Cattolica; email: iulirobu@yahoo.it.

¹ Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 2005, 18ss.

² Cf. O. BOULNOIS, *Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la trasgression à la transcendance*, in *Revue philosophique de Louvain*, 99 (2001), 358-384.

destato³. La seconda tappa è il confronto con i tomisti, tra i quali Gilson⁴ e Fabro. I due filosofi, ritenendo che, secondo Tommaso l'essere è una concezione dello spirito e non un concetto, criticano l'ateismo di metodo esposto da Heidegger⁵.

Fabro, ad esempio, risponde al pungolo heideggeriano affermando che si deve ammettere

che nel fallimento del pensiero occidentale denunciato da Heidegger, la posizione tomista fa eccezione: mentre si passa senza discontinuità dal formalismo medievale antitomista al razionalismo moderno per mezzo della prospettiva essenzialista comune dell'essere nei suoi due stadi di possibilità (*essentia*) e di realtà (*existentia*), nella posizione tomista c'è la prima e la più intima partecipazione dell'essere all'esse come *actus essendi* che è l'atto immanente all'essenza et può, perciò, operare la mediazione trascendentale tra il finito e l'Infinito⁶.

Queste prime due tappe si consumano negli anni Sessanta del Novecento. Un aspetto non di poca rilevanza nella critica all'ontoteologia è l'intreccio

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Identité et différence, La constitution ontothéologique de la métaphysique*, in ID., *Questions I et II*, Gallimard, Paris 1968, 277-308; R. KEARNEY – J.S. O'LEARY (edd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980; M. HAAR (ed.), *Heidegger. Cahiers de l'Herne*, Éditions de l'Herne, Paris 1983; J.B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, PUF, Paris 1988; V. GUARGLIARDO, *Aquinas and Heidegger: The Question of philosophical theology*, in *The Thomist*, 53 (1989), 407-442; B. SICHÈRE, *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, DDB, Paris 2002. P. de Petter, ad esempio, risponde alla sfida heideggeriana: «è importante sottolineare una delle differenze più importanti tra la metafisica dell'essere come la concepiamo qui e l'ontologia di Heidegger. Abbiamo detto che l'evidenza dell'essere libero degli enti si esprime nella domanda metafisica per eccellenza: perché c'è qualcosa piuttosto che nulla? Heidegger ritiene che questo interrogatorio che, per essere metafisico, deve riguardare la totalità degli enti, non possa trovare una risposta nell'affermazione di Dio, poiché Dio stesso, come uno degli enti, deve essere incluso in esso. È appena necessario sottolineare come questa affermazione di Heidegger sia estranea alla prospettiva della nostra metafisica dell'essere, poiché è totalmente priva di senso in questa prospettiva di mettere Dio, che è l'*Ipsum esse*, tra gli enti» (P. DE PETTER, *Le caractère métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu et de la pensée contemporaine*, in H. BRAULT ET ALII [edd.], *L'existence de Dieu*, Casterman, Tournai 1961, 169-170, traduzione nostra).

⁴ «*Ever the apologist, Gilson wanted to show that Heidegger's quest to transcend 'onto-theology' is fulfilled in Thomist theology, in which God is not an entity*» (F.A. MURPHY, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*, University of Missouri Press, Columbia [MO] 2004, 303). Un altro testo interessante in cui si tratta della interpretazione esistenzialista che Gilson fa al discorso tommasiano su Dio è quello di A. Cochrane. Sul tema si veda: A. COCHRANE, *The Existentialists and God. Being and the Being in the Thought of Sören Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Étienne Gilson (and) Karl Barth*, The Westminster Press, Philadelphia (PA) 1956, 100-112.

⁵ Cf. É. GILSON, *L'Être e l'essence*, J. Vrin, Paris 1962², 365-377; É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, ed. J.-F. COURTINE, J. Vrin, Paris 1983, 169-230.

⁶ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1961, 35, traduzione nostra.

con la storia recente del tomismo. Nel periodo tra gli anni Quaranta e Sessanta del secolo scorso si nota, all'interno del tomismo, un regresso del concettualismo (*le notionnalisme*), regresso visibile già nel pensiero di J. Maritain. La principale peculiarità di questi anni è costituita, però, da un rinnovamento del tomismo, fondato non più sugli spunti blondeliani dell'*Action*, ma specialmente sulle sfide dell'esistenzialismo heideggeriano. Non nominando tutti i loro discepoli, quattro sarebbero gli esponenti più conosciuti di questo nuovo movimento: É. Gilson, C. Fabro, G. Siewerth e B. Welte. La visione che accomuna tutti quattro è, oltre all'intento di tornare ai testi stessi di Tommaso, il voler mettere in rilievo la differenza ontologica all'interno della metafisica tomista e la difesa di questa dall'accusa heideggeriana riguardante l'oblio dell'essere. Le idee di questa corrente si trovavano *in nuce* nel pensiero di A.-D. Sertillange⁷.

La terza tappa riguarda proprio l'evoluzione dell'approccio di Marion alla metafisica di Tommaso. Comprende gli anni tra 1970 e il 1980 in cui vari autori hanno pubblicato su questo argomento. Marion, prendendo sul serio l'argomento della determinazione ontoteologica della metafisica e dell'idolatria concettuale, in un primo tempo, marginalmente ma direttamente (*marginalement mais de front*), rivolge alcune obiezioni alla metafisica di Tommaso. In una seconda tappa, egli modera le conclusioni particolari (*il infléchit les conclusions particulières*) riguardanti Tommaso. In questo secondo tempo, che verrà analizzato nella seconda parte della nostra tesi, Marion ridefinisce le condizioni essenziali dell'appartenenza all'ontoteologia per riabilitare Tommaso⁸.

Una quarta tappa comprende la valutazione della critica di Heidegger e l'estensione della sua tesi agli altri autori del Medio Evo. In questa tappa si arriva a individuare diversi sistemi metafisici che cadono sotto l'incidenza della critica fatta all'ontoteologia. Il termine di sistema metafisico si può applicare solo da Suarez⁹ in poi (1548-1617), mentre l'ontoteologia inizia

⁷ Cf. A.-D. SERTILLANGE, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, II, Aubier, Paris 1941. Sertillange quale, proponendo un'interpretazione anti-kantiana e anti-concettualista del pensiero dell'Aquinate, sottolineava la priorità dell'essere (al contrario della teoria della dimenticanza dell'essere). Questa scuola del tomismo "ontologico", però, dato il contesto della critica heideggeriana, pare che ha sottolineato in eccesso la dimensione oggettiva dell'essere. Sarà Fabro il filosofo che, tenendo conto della critica di Heidegger, proverà a separare il discorso da una visione concettualista, proponendo una riflessione dell'essere come atto-idea, quindi più dinamico e esistenziale (cf. E. TOURPE, *Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l'histoire de la métaphysique thomiste*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85 [2001], 450-453).

⁸ Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 2005, 17-19.

⁹ La decostruzione scotista del progetto ontologico tomista è stata la rivoluzione che ha preparato l'orizzonte in cui si è iscritta la svolta di Suarez (cf. J.-F. COURTINE, *Suarez et le*

con Duns Scoto¹⁰. Nella quarta tappa si mette in rilievo anche la sottrazione più pregnante dell'analogia e della teologia negativa, causata dalla individuazione del concetto di essere come analogo (Cajetano)¹¹ o truccato come univoco (Suarez)¹². I rimbombi di questa quarta tappa si faranno sentire anche nel dibattito più recente tra Marion e Derrida.

Fino a questo punto abbiamo seguito le preziose informazioni e le indicazioni bibliografiche di T.-D. Humbrecht, che presenta con tanto rigore il passaggio da una tappa all'altra nel dibattito sull'ontoteologia. Forse a questo punto, però, è necessario ampliare il suo discorso presentando le varie posizioni sulla questione dell'inizio storico dell'ontoteologia: Tommaso (cf. *DSE*¹³ di Marion, che poi ha rivisitato e corretto la sua tesi iniziale), Enrico di Gand¹⁴, Duns Scoto¹⁵ e Cartesio¹⁶. Humbrecht, mostrandosi un discepolo osservante delle idee del suo maestro Boulnois, indica solo Duns Scoto¹⁷ e questo come un dato indiscutibile¹⁸.

système de la métaphysique, 151; cf. J. NARBONNE, *Note critique: Métaphysique et possibilité. À propos de Suarez et le système de la métaphysique de Jean-François Courtine*, in *Laval théologique et philosophique*, 48 [1992], 109-123).

¹⁰ Cf. O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIV siècles)*, PUF, Paris 199; cf. M. SCHULZ, *Sein und Trinität*, Eos, St. Ottilien 1997.

¹¹ Cf. É. GILSON, *Note sur un texte de Cajétan*, in *Antonianum*, 27 (1952), 377-380; ID., *Cajétan et l'existence*, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 15 (1953), 267-286; ID., *Nota sur le revelabile selon Cajétan*, in *Mediaeval Studies*, 15 (1953), 199-206; ID., *Cajétan et l'humanisme théologique*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 30 (1955), 113-136; ID., *Autour de Pomponazzi*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1961), 163-279; S.-T. BONINO, *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*, in *Scripta Theologica*, 26 (1994), 955-976. Gli autori prendono distanze dalla posizione che equipara il metodo di Cajetano con quello di Tommaso (cf. C.P.D. MUNOZ, *Nota sobre el aporte de Soaje Ramos al entendimiento de la noción de ratio en Cayetano*, in *Pensamiento*, 73 [2017], 195-202).

¹² Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 2005, 20-22.

¹³ J.-L. MARION, *Dio senza essere*, a cura di C. CANULLO, Jaca Book, Milano 2008².

¹⁴ Cf. È.-H. WÉBER, *Eckard et l'ontothéologisme: histoire et conditions d'une rupture*, in E. ZUM BRUNN ET ALII (edd.), *Maître Eckhart à Paris. Une critique medieval de l'ontothéologie*, PUF, Paris 1984, 13-83; P. PORRO, *Enrico di Gand: la via delle proposizioni universali*, Levante, Bari 1990.

¹⁵ A proposito del concetto di univocità nella filosofia di Duns Scoto, si veda: A. NANNINI, *Univocità e individuazione nella metafisica di Giovanni Duns Scoto*, in *Antonianum*, 91 (2016), 613-626.

¹⁶ Cf. J.-L. MARION, *Descartes et l'onto-theologie*, in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 76 (1982), 117-171.

¹⁷ Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 2005, 20.

¹⁸ Cf. O. BOULNOIS, *Analogie et univocité selon Duns Scot, la double destruction*, in *Les Études philosophiques*, 3-4 (1989), 347-369; ID., *Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot*, in *Revue thomiste*, 95 (1995), 85-108.

Che la questione del nome di Dio, dopo critica all'ontoteologia, sia ancora di interesse lo mostra anche il discorso di papa Benedetto XVI a Ratisbona. Anche lui, parlando del ruolo della ragione, accenna al cambiamento iniziato con Duns Scotus:

Nel tardo Medioevo, si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano. In contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista iniziò con Duns Scoto una impostazione volontaristica, la quale alla fine, nei suoi successivi sviluppi, portò all'affermazione che noi di Dio conosceremmo soltanto la *voluntas ordinata*. Al di là di essa esisterebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e fare anche il contrario di tutto ciò che effettivamente ha fatto. Qui si profilano delle posizioni che, senz'altro, possono avvicinarsi a quelle di Ibn Hazm e potrebbero portare fino all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene. La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato, che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive. In contrasto con ciò, la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui – come dice il Concilio Lateranense IV nel 1215 – certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio. Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore¹⁹.

A. Pabst, invece, va più lontano con la sua ricerca e, sotto molti aspetti, contraddice queste posizioni. L'autore apre una nuova pista d'indagine, ritenendo che l'inizio dell'ontoteologia siano i postulati di Gilbert di Poitiers e dei suoi discepoli di Chartres – parliamo del periodo 1085-1154 –, e la metafisica del possibile di Avicenna. In rottura con la tradizione patristica

¹⁹ BENEDETTO XVI, Discorso *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, (Regensburg, 12 settembre 2006), in URL: < http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_uni_iversity-regensburg.html#_ftn8 > (in data 21/02/2018). «Plus de quarante ans après Vatican II, les interventions de Benoît XVI, particulièrement sa conférence de Ratisbonne, peuvent être lues comme une tentative de retour au rationalisme théologique de la tradition thomiste, contre les sensibilités volontaristes des scotistes. Quoi qu'il en soit des réponses à ces appels lancés par Benoît XVI, et aux formes qu'elles pourront prendre au sein de la hiérarchie catholique locale, ils confirment une fois de plus la récurrence de débats qui mettent en oeuvre des oppositions structurelles profondes. Ce sont ces structures qu'il faut identifier pour s'affranchir du localisme et redonner tout leur sens aux débats locaux sans nier leur caractère souvent contingent» (Y. GINGRAS, *Duns Scot vs Thomas d'Aquin: Le moment québécois d'un conflit multi-séculaire*, in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 62 [2009], 406).

e scolastica nascente, Gilbert avrebbe pensato la relazione tra l'essere possibile e l'essere attuale esclusivamente come formale ed estrinseca, rinviandola così nel campo dell'astrazione puramente logica. La relazione tra il Creatore e il creato viene così ridotta ad un legame causale astratto e unilaterale. Sotto l'influsso della filosofia di Avicenna, queste idee hanno generato forti riverberi nel pensiero di Enrico di Gand. Quest'ultimo introduce la distinzione tra le idee divine (*ideae*) e quello che esse producono (*ideatae*) da una parte, e l'essenza divina, dall'altra parte. La relazione tra i due campi è concepita solo in termini di causalità, di produttore e prodotto²⁰.

2. Marion e la *Radical Orthodoxy*. Una quinta tappa?

L'indagine di T.-D. Humbrecht si ferma alla quarta tappa della critica all'ontoteologia. Uno studio più attento e più esteso, che prendesse in considerazione anche il contesto anglosassone, non potrebbe trascurare i fecondi dibattiti generati dalle nuove teorie su Scoto e Ockham. Nell'ambito di questi nuovi studi e dibattiti tra varie posizioni riguardanti la rivoluzione realizzata dai due, nel mondo teologico anglosassone, si è formato un gruppo ecumenico²¹ di teologi chiamato *Radical orthodoxy* ("Ortodossia radicale"), il quale si presenta come una *nouvelle théologie*. Questo movimento sembra non costituire una quinta tappa della critica all'ontoteologia, bensì una continuazione e uno sviluppo della terza e della quarta.

La *Radical orthodoxy* si propone come un movimento di rinnovamento del pensiero teologico, il cui manifesto principale è l'opera *Radical Orthodoxy. A New Theology*, pubblicata nel 1999 da J. Milbank, C. Pickstock e G. Ward, tutti professori a Cambridge (Inghilterra). Il nuovo movimento si diffonde immediatamente anche negli Stati Uniti²². In Francia, grazie agli studi pubblicati dalla casa editrice *Ad Solem*, la nuova prospettiva gode di una ricezione abbastanza diffusa.

Gli esponenti appartenenti a questo gruppo – forse sarebbe esagerato parlare già di movimento, corrente o scuola – asseriscono che le radici della modernità secolare si trovino nell'abbandono della metafisica della

²⁰ Cf. A. PABST, *De la chrétienté à la modernité? Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 (2002), 591-592.

²¹ Dell'équipe fanno parte sette anglicani e cinque cattolici, americani o britannici.

²² Dopo la pubblicazione e la diffusione delle loro opere, sono stati pubblicati anche articoli in cui viene valutata la nuova prospettiva e vengono offerti dettagli e indicazioni sul percorso di questo nuovo movimento (cf. L.P. HEMMING (ed.), *Radical orthodoxy? A Catholic Enquiry. «Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion & Theology»*, Routledge, New York [NY] 2017).

partecipazione di Tommaso²³. Essi ritengono che la svolta generante queste problematiche sia stata causata da D. Scoto e G. d'Ockham, i quali avrebbero separato il pensiero su Dio dal pensiero sull'Essere, la fede dalla ragione²⁴. Secondo questi autori, le opere di Scoto e d'Ockham sono staccate dalla tradizione patristica e tomista, dalla teologia e dalla metafisica della partecipazione²⁵, arrivando così a rilevare un'idolatria ontoteologica. «Il pensiero scotista e ockhamiano avrebbero favorito l'equiparazione della teologia e la metafisica come scienze che pensano e nominano Dio; questo pensiero sarebbe quindi costitutivo del passaggio alla modernità che si è rivelata come secolarizzata e nichilista»²⁶.

Milbank afferma che esiste un consenso tra gli storici della teologia e della filosofia, per cui la rottura che generò l'ontoteologia si trovi pienamente presente nelle opere di Scoto. Con lui si inizia a pensare all'"essere" prima di parlare di Dio. Tommaso, al contrario, riteneva che solo Dio esiste di per sé, senza che la sua esistenza dipenda da un altro. Solo Dio è la pienezza dell'essere. Solo Dio è Colui che "è" senza altre precisazioni. Le creature invece, sono una mistura di ente e ni-ente, hanno un'esistenza partecipata, dovuta all'esistenza unicamente piena di Dio. La spaccatura che Scoto introduce consiste nell'aver sostenuto l'univocità dell'essere, principio (nonostante le varie sfumature che il sofisticato Scoto precisa a questo punto) secondo il quale anche gli enti finiti esistono pienamente, proprio allo stesso livello e nello stesso senso in cui Dio esiste, anche se il loro modo di esistere nella concretezza è drasticamente diverso²⁷.

Nel contesto del nichilismo postmoderno, la *Radical Orthodoxy* intende utilizzare il dispositivo teologico-linguistico impegnato dai Padri e da Tommaso d'Aquino. Presentandosi come un'ontologia cristiana, l'*Orthodoxy*

²³ Cf. J. MICHELSON, *Reformed and Radically Orthodoxy: Participatory Metaphysics, Reformed Scholasticism and Radical Orthodoxy's Critique of Modernity*, in *International Journal Of Systematic Theology*, 1 (2018), 104-128.

²⁴ Cf. P. GAUTHIER, *Compte rendu: A. PABST – O.-T. VENARD, Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique, préface de A. Pickstock*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 79 (2005), 553.

²⁵ R. CROSS, in un articolo su *Antonianum*, si oppone a questa idea, e afferma che la *Radical orthodoxy* esagera nella valutazione della differenza tra l'idea tomista di partecipazione e quella scotista di imitazione che, in un certo modo, coinciderebbero (cf. R. CROSS, *Where Angels Fear to tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy*, in *Antonianum*, 76 [2001], 7-41).

²⁶ A. PABST, *De la chrétienté à la modernité? Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin*, 562, traduzione nostra.

²⁷ Cf. J. MILBANK ET ALII (edd.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, Routledge, London-New York (NY) 1999; J. MILBANK, *The World Made Strange. Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997; C. PICKSTOCK, *Afer Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998; J. MILBANK – C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Routledge, London-New York (NY) 2001.

attinge al realismo tomista per rifiutare lo scetticismo post-moderno. Ciò che attira la nostra attenzione è la congiunzione che questa teologia fa tra l'avvicinamento al realismo tomista, la dottrina della partecipazione²⁸, la categoria fenomenologica del dono nella liturgia eucaristica²⁹ e la poetica cristologica. Tutti questi temi accomunano la *Radical Orthodoxy* e il pensiero di Marion, anche se il Nostro non si iscrive nella linea di questo movimento. J. Milbank esprime infatti ammirazione per Marion ma, allo stesso tempo, in conformità col suo approccio alla modernità e alla postmodernità, gli rimprovera di esser rimasto prigioniero della critica heideggeriana all'ontoteologia e di aver marchiato la sua teologia con la preoccupazione, anch'essa heideggeriana, per l'essere. La fenomenologia del dono e della carità sarebbe, sempre secondo Milbank, la ripresa contemporanea della metafisica fideista di Scoto separata dalla teologia³⁰.

Il pensiero di Marion è piuttosto concentrato sull'evitare la *hubris* teologica, l'idolatria del concetto che intende misurare e padroneggiare la realtà divina. Il discorso di lode allontana questo pericolo nella teologia e la tentazione di incapsulare Dio in concetti umani. Quando si giunge a questo punto, il discorso diventa quasi una preghiera, con un linguaggio profondamente dossologico. In Milbank certamente non troviamo questa dimensione, dato che la sua opera si presenta più metodica e cerebrale³¹.

Facendo un paragone tra i due pensieri, si può notare che Milbank e Marion usano differientemente il concetto di ontoteologia³². Milbank è stato descritto come "l'alleato irascibile" di Marion, come il suo «*cranky ally*»³³. Vi sono punti che accomunano i due autori: la critica alla metafisica dell'univocità,

²⁸ La partecipazione rappresenta infatti una categoria chiave della teologia dell'Ortodossia radicale (nella loro prospettiva, la storia occidentale viene segnata da un oblio progressivo della partecipazione), come esprime il "credo" di C. Pickstock: «*Pour nous redresser, pour retrouver notre liberté et notre dignité d'être humain, nous devons retrouver ce sens de la participation, et avant tout de notre participation à la vie trinitaire de Dieu. C'est la foi de l'orthodoxie radicale*» (C. PICKSTOCK, *L'orthodoxie est-elle radicale?*, in A. PABST – O.-TH. VENARD, *Radical Orthodoxy pour une révolution théologique*, Ad Solem, Genève 2004, 33).

²⁹ Cf. J. MILBANK, *Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic*, in *Modern Theology*, 11 (1995), 119-161.

³⁰ Cf. J. MILBANK, *The World Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997; G. WARD (ed.), *The Postmodern God: A Theological Reader*, Blackwell, Oxford 1997; J. MILBANK, *Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic*, 140.

³¹ Il paradosso del rapporto fede-ragione viene risolto, nel caso di Marion, col far notare che, anche se la coscienza umana è una, ci sono due diversi modi di conoscere le cose. La fede non contraddice la ragione. Perciò, nell'esistenza pensante e credente, le due cose convivono in armonia (cf. J. O'CAROLL – C. FLEMING, *God and Phenomenology. Re-reading Jean-Luc Marion*, in *Compass: A Review of Topical Theology*, 40 [2006], 40).

³² Cf. W.J. HANKEY, *Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion et John Zizioulas*, in *Modern Theology*, 4 (1999), 38.

³³ J. O'CAROLL – C. FLEMING, *God and Phenomenology. Re-reading Jean-Luc Marion*, 39.

la diagnosi dell'ontologia modernista finita in nichilismo. D'altra parte, però, secondo Milbank, la fenomenologia marioniana ammette troppo facilmente la nozione di autonomia della ragione teoretica, della filosofia come meta-scienza³⁴.

Bisogna, però, essere attenti alle sfumature, specialmente quando si tratta di un autore complesso come Marion. È vero che il Nostro approva una fenomenologia indipendente, ma questa scienza è illuminata dalla rivelazione. Per certi versi, si può asserire che ci sono alcuni tratti della fenomenologia marioniana che l'avvicinano al pensiero di Husserl e di Heidegger ma, d'altra parte, ci sono anche autori della *Radical Orthodoxy* che iscrivono agevolmente le loro opere all'interno della fenomenologia. Sussistono alcuni problemi nella descrizione che Milbank fa del pensiero di Marion³⁵. Egli suggerisce che non è così scotista come Milbank recepirebbe, oppure «che la sua fenomenologia per sé sia necessariamente posseduta da una concezione universale: vedere essenze indipendentemente dalla ragione teologica»³⁶. Milbank, da parte sua, riconosce con onestà che le idee della *Radical Orthodoxy* non sono del tutto originali, ma sviluppano i risultati delle ricerche dei filosofi e degli storici della filosofia, ad esempio di L. Honnfelder in Germania e J.-F. Courtine, O. Boulnois e J.-L. Marion in Francia³⁷.

3. La valutazione comparativa della *Radical Orthodoxy*

I meriti della *Radical Orthodoxy* consisterebbero nell'aver generato una nuova e fresca lettura dei testi di Tommaso d'Aquino, analizzati non più con le lenti della modernità e del razionalismo. Troppo spesso infatti gli studiosi hanno "serrato" il pensiero di Tommaso tra le frontiere della filosofia analitica, annullando l'approfondimento e il carattere sempre nuovo e chiaro della dottrina tomista³⁸.

³⁴ Cf. J. MILBANK, *Knowledge: The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi*, in J. MILBANK – C. PICKSTOCK – G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy*, Routledge, London 1999, 21-22.

³⁵ Cf. J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, in Id., *The World Made Strange: Theology, Language Culture*, Blackwell, Oxford 1997, 47ss; Id., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990; O. O'DONOVAN, *Book Review J. MILBANK, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, in *Studies in Christian Ethics*, 5 (1992), 80-86.

³⁶ J. O'CARROLL – C. FLEMING, *God and Phenomenology. Re-reading Jean-Luc Marion*, 39, traduzione nostra.

³⁷ Cf. J. MILBANK, *The Thomistic Telescope: Truth and Identity*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (2006), 193-226.

³⁸ Cf. R. SHORTT (ed.), *Radical Orthodoxy: a conversation*, in J.K.A. SMITH – J.H. OLTUIS, *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2005, 32-47.

Questo nuovo approccio, però, è stato accolto con una certa freddezza. Alcuni hanno dubitato della fedeltà alla *mens Thomae* e alla sua concezione teologica, tanto che J.-P. Torrell si chiede «se sia legittimo irreggimentare questi autori sotto la bandiera tomista» – «basta pensare al movimento *Radical orthodoxy* per capire il nostro imbarazzo»³⁹. Altri pongono la questione: «L'Ortodossia ha bisogno di un aggettivo? Un aggettivo non è forse limitativo? Come se ci fossero ortodossie relative, parziali, flessibili o superficiali! [...] La carità, sì, è radicale. Ma l'ortodossia? E solo l'ortodossia?»⁴⁰.

Le contestazioni rivolte dalla *Radical Orthodoxy* spesso esaminano il suo approccio a volte negativo nei riguardi della modernità. Il suo orientamento sembra quello intento a ripudiare il relativismo postmoderno e secolarizzante⁴¹. Caricaturizzare la secolarizzazione non appare però come una valida soluzione. Dio stesso, dopo aver creato il mondo, in un certo senso si è ritirato, dando una certa autonomia all'uomo e alle cose create; ha “contrattato” un'alleanza e ha lasciato uno spazio per la libertà dell'uomo⁴². Secondo questi critici della *Radical Orthodoxy*, sembra che l'Ortodossia radicale abbia sottolineato, a ragione, la bellezza e la potenza di Dio, ma abbia trascurato invece proprio lo spazio della libertà umana, cosicché il loro “Dio” rassomiglia troppo alla divinità dei nominalisti. Secondo Venard, l'Ortodossia radicale si avventura nelle acque pericolose dell'Uno e tratta solo scarsamente della ricchezza teologica della categoria biblica di alleanza. La secolarizzazione, anche se non la sua deriva ideologica del secolarismo, sarebbe conforme infatti alla Scrittura. Questa teologia “radicale” però, gli pare mancante di sufficiente speranza e segnata da una certa “arroganza”⁴³.

³⁹ J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, in *Recherches de Science Religieuse*, 91 (2003), 355, n. 27, traduzione nostra.

⁴⁰ A. ROUET, *La radical Orthodoxy: une théologie sans espérance?*, in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 247 (2007), 10, traduzione nostra.

⁴¹ Cf. R.R. RENO, *The Radical Orthodoxy Project*, in *First Things*, 100 (2000), 37-44.

⁴² «Si può pensare alla consistenza della condizione umana senza accordarli una autonomia? Questo mi sembra essere indicato dal concetto di Dio che attraversa i loro scritti, un Dio della potenza e della bellezza, ma così poco della libertà. Or la teologia patristica e medievale che loro amano non separava mai la bellezza della verità o della bontà di Dio: il Dio della *Radical Orthodoxy* mi sembra sorprendentemente vicino a quello dei nominalisti» (F. DAMOUR, «Radical Orthodoxy». *Ou le retour du théologique?*, in *Études*, 408 [2008], 807, traduzione nostra).

⁴³ Cf. O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy: Une première impression*, in *Revue Thomiste*, 101 (2001), 409-444. Già dalla prima pagina, l'autore spiega i motivi di questa critica fatta alla *Radical orthodoxy*: «On a reproché à nos auteurs une certaine arrogance. Le mouvement, animé par de très brillants (et généralement jeunes) universitaires anglais, est situé à Cambridge et il y tient, si l'on en juge aux “acknowledgements” de la p. XI du recueil (“It is, therefore, very much a Cambridge collection”); il a visiblement pour modèle le prestigieux “mouvement d'Oxford” du siècle passé. Sur treize contributeurs, sept sont anglicans “High Church”, et cinq sont catholiques romains. Les premières pages du recueil présentent brièvement la

Gli pare troppo violenta nei confronti della post-modernità e del mondo contemporaneo⁴⁴.

Inoltre, una teologia si fonda anche sui luoghi teologici. Nell'Ortodossia radicale, però, la Scrittura sembra "sotto-rappresentata", i concili ecumenici vengono minimamente utilizzati, spesso il contributo dei Padri viene limitato al loro contesto storico⁴⁵.

L'eccesso di intellettualismo nel vocabolario, l'analisi minuziosa dell'aristotelismo medievale possono fare sorridere o irritare, poco importa. Questo procedimento possiede la sua specialità ed è legittimo che gli specialisti di queste discipline dibattano su questo. Rimane però un punto che genera difficoltà: la scarsa attenzione alla storia⁴⁶.

La novità su cui insistono i seguaci della *Radical Orthodoxy*, il modo in cui intendono "rifare il mondo" e presentarsi come campioni della teologia, quindi, ha fatto irritare alcuni teologi (G. Vahanian, A. Rouet). Non è rimasto senza contese neppure il modo radicale in cui essi hanno idealizzato il Medioevo e il fatto di aver rigettato Duns Scoto, staccandolo dal suo contesto storico⁴⁷. In questo senso, A. Pabst sottolinea l'esigenza della sensibilità storica:

ciò che manca alla *Radical Orthodoxy* è una concezione più approfondita del senso filosofico e teologico, in primo luogo, e della relazione tra il cristianesimo

carrière et les œuvres de chacun. Il manifeste un aplomb dans la présentation de ses thèses qui lui a attiré quelques antipathies. Une liste de propositions, sorte de manifeste intitulé "Radical Orthodoxy: Twenty Four Thesis" (!) circula naguère à Cambridge, comprenant des affirmations du style, "Radical Orthodoxy rejects as sophistic all theological celebration of secularization" (thèse 1) et on vit bientôt circuler une autre liste: "Radical Orthodoxy : Twenty more thesis", pastichant la première en des termes burlesques du style "One can only speak of God indirectly, so theology can only speak of Radical Orthodoxy" (6e thèse) ou "Radical Orthodoxy is not a manifesto, but an Epiphany" (9e thèse). Depuis la publication du livre-manifeste en 1999, articles et ouvrages se succèdent pour apprécier le mouvement».

⁴⁴ Anche Hankey accenna a questa situazione: «*Radical Orthodoxy is the most controversial and influential British theological development in a generation. It presents itself as a radical subversion of secularity and a strident defence of Christian orthodoxy. Because it claims that theology has overcome and can absorb philosophy, it attracts not only those rejecting liberal theology in particular, but also those more generally refusing the modern illusion of an "objective" rationality supposing itself to exist in separation from history, tradition, and praxis*» (W.J. HANKEY, *Radical Orthodoxy's Poiësis: Ideological Historiography and Anti-Modern Polemic*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 [2006], 2).

⁴⁵ Cf. A. ROUET, *La radical Orthodoxy: une théologie sans espérance?*, 18-26.

⁴⁶ A. ROUET, *La radical Orthodoxy: une théologie sans espérance?*, 26, traduzione nostra. L'autore continua: «*Ici, il n'est pas question des fréquentes facilités ou rapidités que s'accordent les textes au sujet des parcours historiques et des résumés des évolutions. Ils en arrivent à des reconstructions qui sont autant de preuves pour faciliter une thèse. Il y a plus grave: ce traitement de l'histoire est linéaire*».

⁴⁷ Cf. F. DAMOUR, «*Radical Orthodoxy*». Ou le retour du théologique?, 807.

in quanto tradizione particolare e la tradizione come tale, e dall'altra parte della relazione come tale. La teologia e la metafisica patristica e medievale della partecipazione così come sono state (ri)scoperte dalla *Radical Orthodoxy* possono essere un fecondo inizio in una ricerca di questo tipo⁴⁸.

Come abbiamo affermato all'inizio della nostra valutazione, non si può trascurare il merito di questa corrente: mettere in discussione e rinnovare la visione di temi classici della teologia, come quelli del rituale, della liturgia, del linguaggio teologico, della teologia politica, del ruolo di Agostino e Tommaso, del tema dell'autorità⁴⁹.

4. Appendice: Tommaso, da Heidegger a Marion

All'inizio può sembrare strano unire questi tre autori. Tuttavia, avvicinandoci alle opere di Marion, si può intravedere il legame tra loro. La ritrattazione di Marion arriva sullo sfondo di queste considerazioni. Marion cita spesso Heidegger, prendendo sul serio la sfida che la sua filosofia rappresenta una possibilità per una rinnovata e adeguata teologia. Anche dall'introduzione del suo primo libro, *ID*, Marion esprime quest'attenzione alla fenomenologia dell'autore di *Sein und Zeit*:

Resta allora da prendere sul serio la ripresa cui proprio Heidegger, alla fine, aveva sottoposto (in *Sein und Zeit*) la differenza, comprendendola a partire dalla donazione (anonima?) del dono. In questo caso, e sulla via indicata da H. Urs von Balthasar, diventa possibile, non certo assimilare il dono in cui si mantiene l'Essere al dono in cui il Padre ci (per-) dona al Figlio, ma presentire che tra di loro c'è come un raddoppiamento della distanza: la distanza pone il dono d'Essere a distanza da se stessa, come propria icona (*ID* 6)⁵⁰.

Marion sviluppa le idee di Heidegger e il suo approccio critico nei riguardi della ontoteologia, incluso il pensiero dell'Aquinate. Dedichiamo, perciò, un breve spazio della nostra ricerca a questo argomento che non sembra mancante di rilevanza. Visto che i critici dell'ontologia si rifanno a Heidegger, come seguaci o contestatari, e d'altra parte, poiché intendiamo mostrare che il nome che Tommaso dà a Dio non riproduce la determinazione ontoteologica della metafisica, ci proponiamo di individuare il legame tra queste due parti della questione, oltre ad indagare, in qualche modo, sul livello della conoscenza reale che Heidegger aveva del pensiero dell'Aquinate.

⁴⁸ A. PABST, *De la chrétienté à la modernité? Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin*, 598, traduzione nostra.

⁴⁹ Cf. F. DAMOUR, «Radical Orthodoxy». Ou le retour du théologique?, 808.

⁵⁰ J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

Heidegger ritiene che la scolastica abbia un vero significato *historiale* per la determinazione onto-teologica della metafisica. La scolastica rappresenta il momento in cui la struttura, che prende forma nel pensiero di Aristotele, si svolge nella sua ampiezza magistrale, determinando l'orizzonte del pensiero moderno fino al suo culmine, nell'idealismo tedesco. Heidegger collega il pensiero della scolastica con la verità come *adequatio*: *adequatio* tra lo spirito umano e la cosa, essa stessa fondata sull'*adequatio* della cosa in quanto creata dall'idea precedentemente concepita nell'*intellectus divinus*. Questa interpretazione è inseparabile dalla comprensione dell'essere come *ens creatum*, il rapporto con il Creatore, *actus purus essendi*, e la creatura, svolgendosi alla luce della nozione di *actualitas*, che traduce il termine aristotelico *enérgeia*. Il passaggio dalla *enérgeia* all'*actus essendi*, secondo J. Beaufred, è una delle rare mutazioni che hanno determinato l'epoca dell'essere⁵¹.

Secondo F. Vezin, la familiarità che il filosofo di Messkirch aveva con la filosofia medievale è evidente in tutto ciò che egli scriveva. A suo avviso, conoscerla fa parte di un bagaglio indispensabile. Più specificatamente, Tommaso viene citato nel primo brano dell'opera *Sein und Zeit*⁵². Le opere dell'Aquinate fanno parte delle cose che egli conosceva bene; l'opuscolo *De ente et essentia* costituiva uno dei libri che egli permanentemente aveva tra le mani. Il filosofo tedesco, quindi, non ha mai sottovalutato la rilevanza della filosofia tomista⁵³.

Il conflitto con Tommaso avviene all'inizio del suo cammino filosofico. Fin dai primi anni di liceo, Heidegger leggeva in greco i testi di Aristotele. C. Gröber gli aveva procurato un libro con citazioni in greco antico. Man mano che egli conosce Aristotele, costata una differenza che separa il filosofo greco dalle interpretazioni del Dottore angelico, divenendo "allergico" ad un certo vocabolario scolastico, provando così a mostrare la quasi-incompatibilità tra il pensiero greco e lo spirito romano. Il filosofo di Messkirch, perciò, tenta di reinstallare la filosofia nel suo letto originario, liberandola dagli elementi cristiani. A volte Heidegger sembra preferire Duns Scoto a

⁵¹ Cf. G. BADOUAL, *Scolastique*, in P. ARJAKOVSKY – F. FÉDIER – H. FRANCE-LANORD, *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2013, 1304-1307.

⁵² È la seconda citazione nel corpo del testo, dopo la prima citazione proveniente da ARISTOTELE, *Met.*, B 4, 1001 a. 21. Heidegger cita e commenta *STh*, I-II, q. 94, a. 2: «*Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seiendem erfaßt. Aber die "Allgemeinheit" von "Sein" ist nicht die der Gattung. "Sein" umgrenzt nicht oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: οὔτε ὄνγγενος (Aristoteles, Met. B 3, 998 b22)*» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 4).

⁵³ Cf. F. VEZIN, *Thomas d'Aquin*, in P. ARJAKOVSKY – F. FÉDIER – H. FRANCE-LANORD, *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2013, 1304-1306.

Tommaso. Secondo il filosofo tedesco, la grande opera di Tommaso non è la *Summa theologiae*, bensì le *Quaestiones disputatae*. Per convincerci, il corso che lui tiene nell'inverno del 1926 a Marburgo s'intitola "Questioni disputate sulla verità". Nonostante tutta la stima che Heidegger prova per Tommaso e i tentativi postumi di riconciliare l'essenzialismo heideggeriano con la filosofia tommasiana, è utile forse ricordare in questa sede la sua ultima parola su Tommaso, pronunciata a Thor nel 1968: facendo con Tommaso l'ente supremo (*Summum Ens*) la stessa cosa con l'essere stesso (*Ipsum esse*), l'ontologia cristiana del Medioevo sopprime *ipso facto* ogni possibilità per la questione dell'essere⁵⁴. L'essere di Tommaso è quindi differente da quello di Heidegger. In base a quanto afferma il filosofo tedesco,

l'essere dell'ente è l'atto, mentre per san Tomaso l'atto dell'ente è l'essere. Non sono semplici giochi di parole, ma formule che condensano due prospettive radicalmente diverse: mentre Heidegger riduce il *Sein selbst* all'attualità fenomenologico-ontica della mera presenza senza dimensioni né gradi, l'esse tommasiano è l'atto intensivo che fonda ogni atto e ogni attualità, poiché tutto partecipa all'esse mentre l'esse non partecipa a niente. Riducendolo alla funzione di presenza, Heidegger sottrae, alla fine, l'esse all'ente. San Tommaso, invece, concentra l'ente nell'esse come suo atto originario e dunque fondamento intrinseco della sua consistenza⁵⁵.

Queste differenze vengono messo in rilievo anche da É. Gilson, il quale ritiene che la conoscenza heideggeriana della storia della filosofia occidentale sia stata inesatta⁵⁶. Non è vero che l'interpretazione dell'essere come idea abbia governato interamente il pensiero e la storia del pensiero occidentale fino ad oggi. Né in Tommaso, né in molti altri autori (Thomas Sutton, Bernard d'Auvergne, Dominique Banez) l'esse non viene identificato con un'idea. Secondo Gilson, è deplorabile che l'immagine della metafisica occidentale venga imposta a Heidegger specialmente da Wolf o Hegel (come a Nietzsche da Platone e dai platonici)⁵⁷. Le ambiguità riscontrabili nel pensiero di Heidegger su Dio e sulla religione dipendono quindi direttamente dall'aver accettato la dialettica di Hegel, in base alla quale l'interpretazione filosofica del cristianesimo sostituisce quella teologica, e questo non in nome di motivazioni pratiche, ma in nome della verità stessa⁵⁸.

⁵⁴ Cf. F. VEZIN, *Thomas d'Aquin*, 1304-1307.

⁵⁵ C. FERRARO, *La svolta metafisica di san Tommaso. Riflessioni sull'emergenza dell'esse e la fondazione della libertà radicale*, LUP, Città del Vaticano 2014, 42.

⁵⁶ Cf. É. GILSON, *Le thomisme et les philosophies existentielles*, in *La vie intellectuelle*, 13 (1945), 144-155.

⁵⁷ Cf. G. KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique. En annexe trois lettres inédites de Étienne Gilson*, Beauchesne, Paris 1981, 121.

⁵⁸ Cf. A. LIVI, *Vera e falsa teologia. Come distinguere l'autentica "scienza della fede" da un'equivoca "filosofia religiosa"*, Leonardo Da Vinci, Roma 2012, 174-195.

E. Garulli espone una prospettiva diversa dalla posizione di Vezin, più vicina a quella di Gilson. Secondo Garulli, dalla lettura degli scritti editi, non risulta che l'autore di *Sein und Zeit* prenda in esame in modo esplicito la concezione tomista dell'essere. A parte pochi accenni nel suo saggio di dottorato, dedicato a Duns Scoto, non compaiono nelle opere heideggeriane trattazioni notevoli riguardanti il pensiero dell'Aquinate. Secondo Garulli, i primi interessi di Heidegger per la filosofia scolastica sono documentati nelle cosiddette *Vorlesungen marburghesi* in cui, tra l'altro, si fa anche l'esame di una *Ontologie des Mittelalters*. Considerazioni più ampie, relative al pensiero tomista, si trovano in *Sein und Zeit*, e nei due volumi dedicati a Nietzsche⁵⁹.

H. Jacobs ritiene che Heidegger abbia confuso la tradizione, che egli critica con il nome di onto-teologia, con l'insieme della metafisica occidentale. La sua critica dovrebbe descrivere e riguardare solamente l'ontologia di Duns Scoto, Suarez e Wolf. Rifiutando Dio come ente e *causa sui*, Heidegger rifiuta l'ontologia che non può iscrivere Dio se non come parte di un'universalità trascendentale. Come si nota, per l'autore di *Sein und Zeit*, il progetto ontologico che pensa l'essere e Dio a partire dalla "idea" – messa come fondamento sufficiente di tutto il possibile discorso – è di per sé idolatrico⁶⁰.

Heidegger accenna alla metafisica di Tommaso in vari punti. Analizzando *Sth*, III, q. 3, a. 5, il filosofo tedesco afferma che la conoscenza vera è il *teorein*, il rapporto puro all'ente stesso. La conoscenza più alta per i Greci è quella che si riferisce a ciò che autenticamente è, ma bisogna notare che anche per Tommaso l'*objectum optimum* per l'intelletto «è *Deus*, così come è concepibile attraverso la rivelazione della Bibbia, mentre per Aristotele l'oggetto autentico della conoscenza è l'ente che sempre è, il cielo è il *nous*, un oggetto che non ha nulla a che fare con il Dio di Tommaso»⁶¹. Anche se cita Tommaso, ci si deve interrogare se Heidegger l'abbia compreso sufficientemente – questa domanda sarà analizzata in seguito per esteso. Se Heidegger avesse riflettuto e analizzato l'autentica teologia e filosofia di Tommaso così come egli ha fatto con Kant e Nietzsche, forse non avrebbe lanciato accuse contro tutti i metafisici e non avrebbe concepito la metafisica

⁵⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*. IV. Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*. Band 87. *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, a cura di P. VON RUCKTESCHELL, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004; cf. E. GARULLI, *Heidegger e la storia della ontologia*, Argalia, Urbino 1978, 128.

⁶⁰ Cf. H. JACOBS, *Diversité des approches actuelles de la pensée de saint Thomas d'Aquin*, 397.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, a cura di U.M. UGAZIO, Mursia, Milano 1986, 83.

in sé come un sogno irrealizzabile. La metafisica di Tommaso forse «risponde nel miglior modo alle intuizioni e desideri di Heidegger»⁶², anche se forse il filosofo tedesco non ha notato questo fatto.

Anche Marion analizza il modo in cui, nella prospettiva heideggeriana, Dio entra nella metafisica. Questo evento non si riferisce solo al fatto che la denominazione di Dio derivi dall'essere. Analizzando i testi di Heidegger, si nota che la prospettiva tomista della trascendenza di Dio rispetto alla metafisica e all'ordine delle creature – una prospettiva articolata anche a livello terminologico, tramite la differenza tra *l'ens commune* e *l'actus essendi* di Dio – rimane ignota per il filosofo di Messkirch⁶³. L'analogia che incrocia la categoria dell'essere non permette ancora a Dio di scendere al livello di un concetto metafisico. Questo invece accade a causa dell'utilizzo di un concetto univoco dell'essere. Ad esempio, in Malebranche, Descartes e Spinoza, "Dio" entra nella metafisica e non in un modo qualsiasi, ma concedendo all'essere il primato su sé stesso⁶⁴.

Se prendiamo in esame lo sviluppo delle intuizioni di Heidegger, all'interno della sua scuola di pensiero, si nota che l'autore che ha sottolineato maggiormente il legame tra la modernità, il pensiero scotista-suareziano e il nominalismo è un discepolo di Heidegger: G. Siewerth⁶⁵. Si noti come il discepolo prenda le distanze dal suo maestro: egli, infatti, lo contraddice, avvicinandosi ad una posizione più gilsoniana – è a causa della perdita dell'*actus essendi* tomista che scoppiò la deriva della metafisica dal XIV secolo fino a Heidegger; così fu reso possibile il razionalismo, il concettualismo, l'essenzialismo e l'oblio dell'essere. Con un movimento antitetico alla posizione di Heidegger, questa prospettiva contraddice anche la posizione giovanile di Marion, del proto-Marion, ossia quella della prima edizione del *Dio senza essere*. Ciò che sorprende Siewerth nei riguardi del pensiero del suo maestro è l'approccio ancora kantiano che esclude la questione di Dio

⁶² G. KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique. En annexe trois lettres inédites de Étienne Gilson*, 120, traduzione nostra.

⁶³ Analizzando la critica che Heidegger rivolge all'ontoteologia e al pensiero di Tommaso, si può asserire che, nonostante la distanza cronologica e la differenza di impostazione tra Tommaso e Heidegger, ci sono alcuni aspetti comuni, come viene sottolineato da vari autori: É. GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, J. Vrin, Paris 1967, 69-72; J.D. CAPUTO, *The Problem of Being in Heidegger and the Scholastics*, in *The Thomist*, 41 (1977), 62-91; G. KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique. En annexe trois lettres inédites de Étienne Gilson*, 136-243; G. PROUVOST, *Postface*, in É. GILSON – J. MARITAIN, *Deux approches de l'être. Correspondance, 1923-1971*, a cura di G. PROUVOST, J. Vrin, Paris 1991, 292-295.

⁶⁴ Cf. J.-L. MARION, *La science toujours recherchée et toujours manquante*, in J.-M. NARBONNE – L. LANGLOIS, *La métaphysique: Son histoire, sa critique, ses enjeux*, J. Vrin, Paris 1999, 23-24.

⁶⁵ Cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.

all'interno della filosofia e il fatto di non aver notato che la filosofia del Dottore Angelico non si fonda sul *conceptus*, ma su una *conceptio* che genera dei concetti. Dio non viene rinchiuso in un concetto, ma è la luce, la *ratio*, il punto di vista tramite il quale vengono generati e compresi i concetti⁶⁶.

G. Prouvost ha mostrato che la critica all'ontoteologia non riguarda il pensiero di Tommaso⁶⁷. L'argomentazione di G. Prouvost si poggia sul principio tomista secondo cui la causa prima si trova al di là di qualsiasi ente. Grazie all'apofatismo, Tommaso può introdurre nella metafisica anche ciò che trascende il suo proprio soggetto, l'essere dell'ente. Dato che la metafisica avviene anche come apofatismo, essa può includere nella sua stessa enunciazione la *causa prima supra ens*⁶⁸.

Se si vuole pensare dopo Heidegger, è importante analizzare in modo storico-critico la "fabbricazione" del suo concetto di metafisica, ampliare e differenziare il concetto di metafisica oltre a rinunciare «à l'*unité destinale-historiale de la dite constitution ontotéologique*»⁶⁹. In una modalità maggiormente complessiva, si deve esaminare la prepotenza, per certi versi sterile, di ciò che D. Janicaud denominava «l'*historialisme destinal*»⁷⁰.

⁶⁶ Cf. G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Kerle, Heidelberg 1958, 8; cf. E. TOURPE, *Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l'histoire de la métaphysique thomiste*, 436.

⁶⁷ Cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Cerf, Paris 1996.

⁶⁸ Cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, 67.

⁶⁹ J.-F. COURTINE, *La construction de l'ontothéologie*, in *Giornale di Metafisica*, 1 (2016), 56.

⁷⁰ D. JANICAUD, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la politique*, Jérôme Millon, Grenoble 1990, 131.