

Dio dopo la metafisica? Riconsiderando le critiche alla metafisica di Heidegger e Carnap

*God beyond metaphysics?
Reconsidering Heidegger's and Carnap's critiques of metaphysics*

GIAMBATTISTA FORMICA
Pontificia Università Urbaniana
g.formica@urbaniana.edu

Riassunto: In due delle principali tradizioni filosofiche contemporanee – fenomenologica e analitica – si è assistito nella seconda metà del secolo scorso ad una rinascita del discorso filosofico su Dio, che è venuto, però, a collocarsi al di fuori dei confini della metafisica tradizionale. Le critiche rivolte alla metafisica da Heidegger e da Carnap non hanno smesso di esercitare la loro influenza. Nell'articolo mi chiedo se sia davvero necessario per il pensiero contemporaneo proporre un discorso filosofico su Dio al di fuori dei confini della metafisica tradizionale. In virtù di un medesimo vizio di principio che, paradossalmente, si cela tanto dietro la critica di Heidegger quanto dietro quella di Carnap rispondo negativamente a questa domanda.

Parole chiave: Superamento della metafisica, ontoteologia, analisi logica del linguaggio, discorso filosofico su Dio.

***Abstract:** For two of the main contemporary philosophical traditions – the phenomenological and the analytical – the second half of the previous century saw a rebirth of the philosophical discourse about God, established, however, beyond the boundaries of traditional metaphysics. Heidegger's and Carnap's critiques of metaphysics do not seem to have ceased to exert their influence. In this article, I reconsider the legitimacy of those criticisms by asking: is it truly necessary that contemporary thought proposes a philosophical discourse about God outside of the realm of traditional metaphysics? In virtue of the same fundamental fault that, paradoxically, is hidden as much within the criticism of Heidegger as within that of Carnap, I respond negatively to this question.*

Keywords: Overcoming metaphysics, ontotheology, logical analysis of language, philosophical discourse about God.

Artículo recibido el día 1 de noviembre de 2020 y aceptado para su publicación el 11 diciembre de 2020.

Espíritu LXX (2021) · n.º 161 · 147-167

I. Uno sguardo sintetico al presente

L'idea che Dio sia "qualcosa", o a maggior ragione "qualcuno", che non si possa più pensare nel modo in cui è stato pensato per secoli sembra una delle credenze fondamentali del nostro tempo, condivisa sia da chi intende negarne l'esistenza, sia da chi, paradossalmente, vorrebbe salvaguardarne la trascendenza, sottraendolo alla tentazione del pensiero di ridurlo a *concetto*. Da una parte, infatti, vi è chi ritiene che l'aver a che fare teoreticamente con Dio non possa non risolversi in un pensiero auto-contraddicentesi, o per l'inesistenza dell'oggetto in questione o per la sua smisurata grandezza, dall'altra chi opina che alcuni fatti indiscutibili del mondo, come l'esistenza del male, dicano dell'assenza di un riferimento per il termine "Dio" oppure, nella migliore delle ipotesi, della difficoltà del pensiero di venire a capo di Dio.

Non si tratta di una credenza esclusivamente "urbana": di una credenza, cioè, in cui ci si imbatte comunemente, semplicemente dialogando con conoscenti nelle più svariate circostanze; ma l'idea che non si possa più pensare Dio nel modo in cui il pensiero o, più in generale, la cultura occidentale lo hanno fatto lungo i secoli trova dei corrispettivi (molto raffinati) nella riflessione filosofica più recente. Nonostante infatti si assista ormai da alcune decadi ad una sostanziale rinascita del discorso filosofico su Dio,

L'articolo è la rielaborazione del testo di una presentazione fatta presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Urbaniana durante il ciclo di Seminari per Docenti e Dottorandi dal titolo *Pensare Dio* tenutosi nell'a.a. 2018-2019. Ringrazio il Decano della Facoltà di Filosofia, Aldo Vendemiati, per avermi coinvolto nell'iniziativa, oltre che per avermi suggerito il titolo di questo contributo. Ringrazio anche tutti i colleghi e i dottorandi che hanno partecipato a quell'incontro, i quali con le loro domande mi hanno permesso di chiarire meglio il mio pensiero in molti punti. Ringrazio in modo particolare Lorella Congiunti, per gli scambi in occasione di quel seminario e per aver voluto il mio contributo in questo numero di *Espiritu*. Non possono non essere grato, poi, a Luca F. Tuninetti per aver letto la bozza dell'articolo, tanto nella versione preliminare quanto in questa versione definitiva. I suggerimenti che mi ha fornito sia esplicitamente dopo aver letto il contributo, sia implicitamente nelle molte chiacchierate su queste o su tematiche affini hanno permesso che le mie idee su questi argomenti raggiungessero la forma attuale. Ringrazio infine i due revisori che con le loro valutazioni mi hanno permesso di migliorare questo contributo sia nel contenuto che nella forma. Naturalmente resto io responsabile di ogni lacuna ed errore qui ancora presenti.

il tentativo di pensare Dio viene spesso ridotto a un discorso impossibile oppure – ma non è poi una cosa così diversa – a un discorso di cui in primo luogo bisogna giustificare la possibilità, ad esempio precisandone i confini. Così il tentativo di pensare Dio è giunto ad essere riconsiderato in due delle principali tradizioni filosofiche contemporanee, vale a dire nella tradizione fenomenologica, soprattutto a partire dalla torsione in chiave ermeneutica impressagli da Martin Heidegger, e in quella analitica, in particolare dopo l'implosione dell'ideale logico-empirista.

Quanto alla prima tradizione, si consideri la riflessione su Dio svolta da Jean-Luc Marion negli ultimi decenni, secondo la quale il tentativo di pensare Dio attraverso le categorie della metafisica tradizionale finirebbe con il cadere in una forma di idolatria. Non dandosi infatti di Dio né intuizione, né concetto, l'“impossibile o Dio” potrebbe essere pensato soltanto sotto la figura dell'impensabile o al limite, in positivo, a partire da categorie teologiche come quella di amore (*agape*, secondo il senso di 1 Gv 4,8) rielaborate fenomenologicamente. Ogni altro modo di pensare Dio finirebbe con lo svilirne la “gloria”, facendone di fatto un idolo¹. Ritornerò su questo punto più avanti (alla fine del § II).

Per quanto concerne la seconda tradizione, invece, non penso tanto ad un autore (o ad una serie di autori) in particolare, quanto all'impostazione che caratterizza il discorso su Dio nella filosofia analitica più recente. Anche all'interno di questa tradizione il discorso su Dio è venuto a collocarsi al di fuori della metafisica, sia in senso tradizionale che al modo analitico, in particolare nel contesto disciplinare della filosofia della religione. E qui sta il punto: sebbene la filosofia analitica della religione includa al proprio interno (come ambito di studio) la teologia naturale, quest'ultima, ormai separata dalla metafisica, è di fatto chiamata o a mostrare che il concetto di Dio è un concetto impossibile perché contraddittorio (di conseguenza sarebbero insensate le affermazioni religiose che lo riguardano) oppure a giu-

¹ Avrei anche potuto prendere altri esempi, sebbene il caso di Marion sia piuttosto paradigmatico perché si tratta di un caso molto recente ed egli stesso, da fine storico della filosofia oltre che fenomenologo, veda il nocciolo della propria riflessione su Dio (quella svolta a partire da MARION, 1977 e MARION, 1982) sulla linea inaugurata da Heidegger con la critica alla metafisica in quanto onto-teo-logia e certamente in continuità con le analoghe riflessioni sviluppate da altri filosofi contemporanei: “[D]ire che l'impossibile è il nome di Dio (qui dispongo veramente di molte citazioni adatte) è il punto d'accordo sia di autori come Rosenzweig, Bloch, eccetera, sia dei fenomenologi della decostruzione. L'impossibile determina Dio, almeno per Derrida e per Lévinas. Su questo punto Derrida indica John Caputo come suo successore” (MARION, 2008, 85).

stificare in quali termini il discorso su Dio è possibile, vale a dire svolgendo un'analisi logica o una considerazione epistemologica volte a giustificare le credenze religiose in cui il termine "Dio" compare. Le stesse disamine delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio condotte in contesto analitico devono essere viste in questa prospettiva². Anche su questo punto ritornerò più avanti (alla fine del § III).

Ora, sebbene le critiche che sono state rivolte alla metafisica tradizionale rispettivamente da Heidegger e da Rudolf Carnap risultino oggi lontane nel tempo, in realtà non sembra che abbiano smesso di esercitare la loro influenza, al netto dei molti giudizi severi che per l'una e per l'altra sono giunti dalle prospettive più disparate. La critica di Heidegger alla metafisica tradizionale in quanto onto-teo-logia resta ancora, senza dubbio, un punto di riferimento per quella tradizione fenomenologica che da Heidegger giunge fino a Marion, mentre la critica di Carnap alla metafisica in quanto discorso filosofico sensato solo in apparenza determina ancora, in fondo, nonostante l'implosione dell'ideale logico-empirista, il modo in cui il discorso su Dio viene riproposto nella filosofia analitica, se è vero che per essa resta cruciale in primo luogo mostrare se questo discorso è possibile e, se lo è, in quali termini lo è.

Per questo nelle pagine che seguono mi propongo, avendo presente il modo in cui il discorso filosofico su Dio viene svolto oggi tanto nella tradizione fenomenologica quanto in quella analitica, di riconsiderare nelle linee essenziali sia la critica avanzata da Heidegger alla metafisica tradizionale, sia quella avanzata da Carnap, chiedendomi se si tratti di critiche legittime e se, di conseguenza, sia davvero necessario per il pensiero contemporaneo proporre un discorso su Dio al di fuori della metafisica tradizionale. Una parte del mio contributo sarà dunque dedicata alla critica heideggeriana (§ II), un'altra alla critica di Carnap (§ III). Concluderò la mia analisi spiegando perché ritengo inefficaci le due critiche e perché, di conseguenza, non ritengo necessario superare la metafisica tradizionale per riproporre un discorso filosofico su Dio (§ IV). Dal mio punto di vista, infatti, dietro

² Per una verifica diretta di quanto sto affermando è sufficiente osservare l'impostazione dei diversi *companion* o *handbook* di filosofia della religione o persino di teologia naturale prodotti in contesto analitico, ad esempio MANN, 2005, WAINWRIGHT, 2005, CRAIG – MORELAND, 2009, TALIAFERRO – DRAPER – QUINN, 2010. Mentre per una considerazione storico-critica più estesa il lettore può far riferimento a MICHELETTI, 2010, in part. 19-64.

di esse si cela un medesimo vizio di principio³. Tali considerazioni acquisite-
ranno inevitabilmente anche un senso più generale.

II. Il pensiero di Dio e l'onto-teo-logia heideggeriana

Nonostante il pensiero filosofico heideggeriano si muova propriamente dentro la *Seinsfrage*, esso può parimenti essere considerato, almeno in un senso derivato, come una riflessione su Dio. La ragione non è di difficile reperimento. Sia prima che dopo la cosiddetta “svolta” degli anni '30, la domanda fondamentale attorno a cui ha ruotato il pensiero di Heidegger si è configurata nel modo seguente: *che* significa essere nella sua verità? Rispondere a questa domanda ha comportato per Heidegger, data la storicità della nostra comprensione, essendo noi esseri caratterizzati dalla finitezza, confrontarsi con il tempo, ossia con l'epoca (un'epoca che propriamente perdura dalla greicità), in cui si è dato il pensiero dell'essere, vale a dire con la metafisica considerata come evento del dis-velamento della verità dell'essere (*a-létheia*). Ora, una riflessione che per rispondere alla domanda sull'essere deve fare i conti – nel senso heideggeriano di una riappropriazione – con la storia della metafisica, non può che essere anche una riflessione su Dio, nella misura in cui la metafisica, secondo la lettura proposta dal filosofo di Meßkirch, avrebbe un'intrinseca costituzione ontoteologica⁴.

In che senso la metafisica sarebbe onto-teo-logia Heidegger lo esprime in modo molto chiaro nell'*Introduzione* del 1949 a *Che cos'è metafisica* (1929), la prolusione con la quale inaugurò la sua attività di professore all'Università di Friburgo:

³ La cosa può apparire paradossale e in effetti lo è, soprattutto se si ricorda che la critica alla metafisica di Carnap riguardava le pseudo-proposizioni metafisiche presenti anche nella filosofia di Heidegger e la critica alla metafisica di Heidegger non poteva non mettere in discussione l'impostazione logica, oltre che empirista, propria del pensiero di Carnap. Purtroppo, non posso considerare qui, né dal punto di vista storico, né da quello strettamente storiografico, la “controversia Heidegger-Carnap”. Per un'idea di quanto la controversia sia interessante, il lettore può far riferimento ad alcuni studi che stanno contribuendo a porla sotto una luce diversa rispetto al semplice “conflitto” tra analitici e continentali, ad esempio FRIEDMAN, 2000, in part. 11-23, STONE, 2006 e NELSON, 2013.

⁴ Per un inquadramento storico-critico dell'evoluzione della *Seinsfrage* heideggeriana, sia prima che dopo *Essere e tempo* (1927), dunque in relazione tanto alla storicità del *Da-sein*, quanto alla storia della metafisica rimando a ESPOSITO, 2005.

[L]a metafisica rappresenta l'entità [*l'essere*] dell'ente in duplice modo: da un lato la totalità dell'ente come tale nel senso dei suoi tratti più universali [...], dall'altro al tempo stesso la totalità dell'ente come tale nel senso dell'ente sommo e quindi divino [...]. Poiché rappresenta l'ente in quanto ente, la metafisica è in sé, in modo ad un tempo duplice e unitario, la verità dell'ente nella sua universalità e nella sua espressione suprema. Nella sua essenza essa è dunque ad un tempo ontologia in senso stretto e teologia (HEIDEGGER, 1949. Trad. it., 110).

La metafisica avrebbe un'intrinseca costituzione ontoteologica perché farebbe dipendere tutto l'ente, l'ente nel suo significato più generale (ontologia), da qualcosa che è massimamente ente, ossia Dio (teologia). Secondo Heidegger, ciò significherebbe pensare l'essere dell'ente, vale a dire ciò per cui l'ente è, da ultimo come un ente. Tra un attimo ritornerò su questo punto evidentemente problematico.

Ad ogni modo, la metafisica si caratterizzerebbe, secondo Heidegger, per una dimenticanza essenziale: pensando l'essere dell'ente come un ente (l'ente nella sua generalità o/e l'ente sommo), la metafisica sarebbe determinata dall'oblio dell'essere nella sua differenza dall'ente, la cosiddetta "differenza ontologica", secondo la quale l'essere dell'ente *non è* un ente, ma ciò per cui l'ente è.

A questo punto dell'argomentazione proposta da Heidegger non può non sorgere una questione: in che senso pensare Dio così come lo ha pensato la metafisica tradizionale significherebbe dimenticare la differenza ontologica o, più precisamente, in che senso questa metafisica penserebbe Dio come un ente, vale a dire come l'ente sommo? Si tratta di una domanda essenziale perché tocca il punto davvero controverso. Heidegger risponde a questa domanda nel testo della conferenza *La struttura onto-teo-logica della metafisica* (1957):

Quando una spiegazione [del modo in cui il dio fa la sua comparsa nella filosofia] può dirsi riuscita? Quando prestiamo attenzione al fatto che la cosa del pensiero è l'ente in quanto ente, cioè l'essere, il quale si mostra nella modalità essenziale del fondamento. Di conseguenza, la cosa del pensiero, l'essere in quanto fondamento, è pensata a fondo solo se il fondamento stesso viene rappresentato come il fondamento primo, *πρώτη ἀρχή*. La cosa originaria [...] del pensiero si presenta come "causa originaria" (*Ur-Sache*),

causa prima, che corrisponde alla regressione fondativa risultante all'*ultima ratio*, l'estrema resa dei conti. L'essere dell'ente è rappresentato, nel senso del fondamento, fondamentalmente soltanto come *causa sui*. Con ciò si intende il concetto metafisico di Dio (HEIDEGGER, 1957. Trad. it., 77).

La metafisica penserebbe Dio come un ente, secondo Heidegger, lasciando cadere nell'oblio la differenza ontologica, quando pensa l'essere dell'ente, vale a dire ciò per cui l'ente è, come il fondamento originario, ossia come quella causa prima che si caratterizza (e non può non caratterizzarsi che) come *causa sui*, ossia da ultimo come un ente.

Di conseguenza, pensare Dio come lo ha pensato la metafisica tradizionale significherebbe, per Heidegger, pensare il già pensato della metafisica, cioè restare dentro l'oblio della differenza ontologica, mentre per pensare l'impensato della metafisica, ossia per pensare autenticamente la differenza ontologica, si deve inaugurare un pensiero senza Dio o, meglio, un pensiero senza il Dio della metafisica. Solo così ci si farà più prossimi al "dio divino", quel Dio a cui si possono rivolgere preghiere e sacrifici, davanti al quale ci si può inginocchiare, suonare o danzare: "Il pensiero senza-dio (*das gott-lose Denken*), che deve rinunciare al dio della filosofia – cioè al dio come *causa sui* –, è forse più vicino al dio divino. Il che, in questo caso, significa soltanto: questo pensiero è libero per tale dio più di quanto l'onto-teo-logia non sia disposta ad ammettere" (HEIDEGGER, 1957. Trad. it., 95).

Dopo questa breve disamina ci si deve chiedere se tutto ciò sia davvero necessario: se la storia della metafisica sia onto-teo-logia nel senso heideggeriano e quindi se al suo interno si consumi, con la nozione di Dio come causa prima, l'oblio della differenza ontologica. Se non si ridimensiona la lettura di Heidegger, infatti, e più o meno apertamente la si condivide, sembra inevitabile giungere o a un pensiero senza Dio, come è quello auspicato dallo stesso Heidegger (che però non si vede come possa avvicinarci al "dio divino"), oppure, specularmente, a un Dio che non si lascia pensare se non come l'impensabile (al più a partire da categorie teologiche svuotate del loro significato profondo), come in qualche modo è avvenuto nella tradizione fenomenologica successiva, pena la caduta in quella che in *Dieu sans l'être* (1982) Marion definisce "idolatria":

A proposito di Dio, noi ammettiamo chiaramente che non possiamo pensarlo se non sotto la figura dell'impensabile [...].

L'impensabile [...], preso come tale, dipende da Dio stesso, e lo caratterizza con l'*aura* del suo avvento, la gloria della sua insistenza, lo splendore del suo ritiro. L'impensabile determina Dio con il marchio della sua definitiva indeterminazione per un pensiero creato e finito. L'impensabile maschera lo scarto, la faglia eternamente aperta, tra Dio e l'idolo, meglio: tra Dio e la pretesa di ogni idolatria possibile. L'impensabile ci obbliga a sostituire le virgolette idolatriche di "Dio" [il Dio *causa sui* dell'onto-teo-logia] con il Dio che nessun plagio conoscitivo può plagiare; e, per dirlo, cancelliamo ~~D~~Xo con una croce, di sant'Andrea per il momento, che mostra i loro limiti alle tentazioni, conscie o inconscie, di bestemmiare l'impensabile con un idolo. [...]. Ci è possibile tracciare un segno di cancellatura sul nome scritto di ~~D~~X solo perché lui, per primo, traccia questo segno sul nostro pensiero, ponendosi come il suo impensabile. [...].

Quali saranno a questo punto il nome, il concetto e il segno ancora praticabili? Uno solo, non vi sono dubbi: l'amore (o comunque lo si voglia definire) quale è proposto da san Giovanni: "Dio [è] *agape*" (1 Gv 4,8). Perché l'amore? Perché questo termine [...] resta ancora, paradossalmente, tanto impensato da poter, un giorno per lo meno, liberare il pensiero di Dio dall'idolatria [tanto della metafisica tradizionale quanto del pensiero senza-dio di Heidegger] (MARION, 1982. Trad. it., 68-9)⁵.

⁵ Come ho già detto, quello di Marion, sebbene paradigmatico, non rappresenta un caso isolato nella tradizione fenomenologica post-heideggeriana. Non è questo il luogo per documentare quanto l'idea che Dio debba essere pensato come l'impensabile (o l'impossibile), ossia al di fuori delle categorie della metafisica tradizionale, sia diffusa all'interno di questa tradizione. Mi si permetta però di fornire qui almeno un'altra documentazione. Si tratta di un passaggio tratto dal testo degli ultimi due corsi ufficiali tenuti da Emmanuel Lévinas alla Sorbona durante l'a.a. 1975/76 su Dio, la morte e il tempo. Come è noto, la proposta del filosofo francese era quella di cercare un nuovo senso al termine "Dio", a partire dalla relazione con altri. E a tal proposito egli affermava: "La ricerca che qui si persegue è un'insolita ricerca di Dio senza onto-teo-logia. La *parola* Dio è unica; essa è infatti la sola parola che non spegne o non soffoca o non assorbe il proprio Dire. Non è che una parola, ma sconvolge la semantica. [...]. Ma poiché il Dio innominabile è chiamato Dio, poiché la filosofia lo tematizza mediante la teologia o l'onto-teo-logia, cioè lo fa ritornare all'*esse* dell'essere come origine di ogni senso, bisogna allora chiedersi quale sia il rapporto tra questo Dio non ontologico e la filosofia il cui discorso è ontologia. Il discorso filosofico rivendica un inglobamento e una comprensione ultimi. [...]. La filosofia rivendica una coincidenza tra il proprio pensiero e l'essere in cui si muove. [...]. E pensare Dio, per questo pensiero, significa immediatamente che Dio si colloca in seno al processo d'essere da cui il pensiero non si separa. In forza di questa appartenenza al processo d'essere, Dio è posto come ente e pensato come essere per eccellenza, come "ente supremo", come ciò che è per eccellenza. È così che Dio, essendo tematizzato e condotto nella corsa dell'essere, "entra nella filosofia". Diversamente, il Dio che qui cerchiamo significa in

Come ha giustamente sottolineato Cornelio Fabro nell'Introduzione a *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* (1960) – peraltro dentro una valorizzazione complessiva della lettura heideggeriana – nella storia della metafisica vi è almeno “un’eccezione e questa è data dalla posizione di san Tommaso la quale attinge la nozione dell’Essere stesso per il fatto ch’essa [...] ha posto la composizione reale nell’ente di *essentia* ed *esse*” (FABRO, 1960, 28). La risposta fabriana alla pretesa di Heidegger di leggere l’intera storia della metafisica sotto l’etichetta di onto-teo-logia (nel senso sopra precisato) non rappresenta certo un caso isolato. Più volte sono stati evidenziati i limiti storiografici della lettura heideggeriana, che si estenderebbero perfino ad altri protagonisti della filosofia medievale⁶. Ad ogni modo, dal mio punto di vista la risposta fabriana è interessante perché *tra le righe* sembra rimproverare ad Heidegger un certo “apriorismo” nella considerazione della storia della metafisica: di questa storia il filosofo tedesco avrebbe tralasciato di considerare l’esigenza da cui la metafisica tradizionale nasce, che è propriamente quella di cercare una spiegazione esauriente della realtà. Mi sembra che sia questo apriorismo il vizio di principio che si cela dietro la lettura heideggeriana.

Se infatti Fabro ha ragione, non soltanto non è necessario che la “nozione” di Dio comporti l’oblio della differenza ontologica, come è esplicitamente affermato nell’ultimo passaggio citato. Anzi, è proprio la scoperta di questa differenza nell’ente che porta, quando è indagata nella sua provenienza, cioè quando di essa si cerca una spiegazione esauriente, all’Essere stesso. In particolare, a quell’Essere che, lasciando partecipare del proprio essere tutti gli enti, li istituisce nell’essere ponendosi come loro causa prima. In nessun modo, poi, una tale causa può essere intesa come *causa sui*, perché, come ha argomentato san Tommaso, ci si porrebbe davanti a un concetto intrinsecamente contraddittorio. Saremmo piuttosto in presenza di una causa diversa da tutte le altre cause: non nel senso della *causa sui*, appunto, bensì per il fatto che come causa deve sottrarsi al dominio dell’enti-

modo inverosimile un al di là dell’essere [che è anche un al di là dal pensiero tradizionale]. [...]. La storia della filosofia è distruzione della trascendenza, affermazione dell’immanenza” (LÉVINAS, 1993. Trad. it., 275-6).

⁶ Qui mi limito a rimandare a due numeri monografici di riviste: quello della *Revue Thomiste* (95, 1995) dedicato a san Tommaso e l’ontoteologia (si vedano in particolare BOULNOIS 1995, come pure MARION, 1995) e quello di *Quaestio* (1, 2001) dedicato ad Heidegger e i medievali (si vedano in particolare BOULNOIS, 2001; COURTINE, 2001; PORRO 2001).

cità, pena l'impossibilità a caratterizzarsi come spiegazione esauriente della realtà. Infine, nella misura in cui lascia partecipare ogni ente del proprio essere, istituisce nell'ente la differenza ontologica, offrendoci così la possibilità di risalire ad essa come causa prima⁷.

Oltre ai limiti storiografici sopra richiamati, dunque, la lettura heideggeriana della storia della metafisica presenta un vizio di principio che la porta a tralasciare il modo in cui il discorso su Dio è sorto (e può continuare a sorgere) in filosofia e, di conseguenza, non si vede perché debba costringere il pensiero contemporaneo a proporre un discorso su Dio al di fuori della metafisica tradizionale. Se infatti la differenza ontologica può esser riconosciuta a fondamento della costituzione di ogni ente, ed è proprio questo riconoscimento che ha portato san Tommaso a risalire a Dio come causa prima (senza di fatto cadere nell'ontoteologia sopra definita), allora il vizio di principio che si cela dietro la lettura heideggeriana della storia della metafisica è precisamente quello di aver separato la riflessione su Dio dal luogo della sua origine, vale a dire la ricerca di una spiegazione esauriente della realtà (dell'ente nella sua effettività).

Anche se declinato in modo diverso, si tratta di un vizio di principio presente altresì nella critica di Carnap alla metafisica, come adesso si vedrà.

III. Il discorso filosofico su Dio e la critica di Carnap

Per la critica logico-empirista al discorso filosofico su Dio svolto dalla metafisica tradizionale, punto di riferimento obbligato resta l'articolo di Carnap *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* (1932)⁸. In questo contributo Carnap cerca di applicare gli strumenti della logica moderna per rispondere alla domanda sulla legittimità della metafisica, giungendo a sostenere che le proposizioni metafisiche (comprese quelle riguardanti Dio) sono proposizioni prive di senso o, più precisamente, *pseudo-proposizioni*, vale a dire proposizioni che sembrano avere un significato ma in realtà non lo hanno:

Dicendo che le cosiddette proposizioni della metafisica sono *prive di senso*, intendiamo ciò nella sua accezione più stretta. [...]. In senso stretto,

⁷ Oltre a *Summa contra Gentiles* I, cap. 18, qui penso a *Summa theologiae* I, q. 12, a. 12.

⁸ Per una contestualizzazione dell'articolo all'interno tanto del pensiero di Carnap, quanto dell'impostazione logico-empirista rimando a UEBEL, 2004 e FRIEDMAN, 2007.

è *priva di senso* una successione di parole che, all'interno di un determinato e già noto linguaggio, non formi alcuna proposizione. Può succedere che una tale successione di parole sembri di primo acchito una proposizione; in questo caso la chiamiamo una *pseudoproposizione*. Ora, la nostra tesi è che le presunte proposizioni della metafisica si rivelano, all'analisi logica, come pseudoproposizioni (CARNAP, 1932. Trad. it., 505).

Per supportare la propria tesi, Carnap prende come modello i linguaggi formalizzati della logica moderna e, a partire da questi linguaggi, precisa come debba esser fatto un linguaggio che voglia contemplare al proprio interno proposizioni dotate di significato, così da determinare a quali condizioni un candidato ad esser un enunciato dotato di significato non possa esserlo, risultando di conseguenza una pseudo-proposizione. Per aver significato, un linguaggio deve contemplare nel proprio vocabolario (alfabeto) parole che hanno significato (requisito della semantica) e nel contempo contenere proposizioni costruite a partire da quelle parole in accordo con certe regole, dette "regole di formazione", determinate in modo chiaro (requisito della sintassi). Ora, le proposizioni della metafisica tradizionale sarebbero pseudo-proposizioni perché non soddisfano o il requisito della semantica o il requisito della sintassi di un linguaggio dotato di significato (la disgiunzione è da intendersi in senso inclusivo): "o vi compare una parola che erroneamente si crede abbia un significato, o tutte le parole ivi presenti hanno, sì, un significato, ma sono combinate in un modo così contrario alla sintassi, che non ne risulta senso alcuno" (CARNAP, 1932. Trad. it., 505-6).

Come è noto, anche la critica che Carnap sviluppa nel suo contributo ha la pretesa di investire l'intera storia della metafisica (peraltro è rivolta alla stessa riflessione heideggeriana). Tuttavia, ci sono almeno tre punti in cui tocca esplicitamente il concetto filosofico di Dio: 1) quando contesta l'uso ontologico del termine "principio", 2) quando critica l'uso metafisico del termine "Dio" e 3) quando rifiuta l'uso predicativo del segno esistenziale (o del verbo "essere") se riferito a un segno individuale (come quando, ad esempio, si dice "Io sono"). Nel primo caso sarebbe violato il requisito della semantica, nel secondo il requisito della semantica e della sintassi, nel terzo caso soltanto il requisito della sintassi di un linguaggio dotato di significato. Considererò brevemente ciascuno di questi tre casi per poi svolgere una critica complessiva, dato che i casi sono strettamente collegati e sembrano basarsi su di un medesimo punto problematico.

1) Per contestare l'uso ontologico che il metafisico fa del termine "principio", Carnap considera gli enunciati che questi comporrebbe per parlare di Dio come principio (o causa prima), i quali sarebbero di questo tipo: " x è il principio di y " o " y ha origine da x " o " y sussiste per mezzo di x ", ecc. Il problema di questi enunciati starebbe, secondo Carnap, nel fatto che essi proietterebbero su di un piano extra-empirico concetti ("esser principio di", "aver origine da", "sussistere per mezzo di") che hanno significato soltanto in quanto legati all'esperienza. Di conseguenza, nella loro "proiezione" metafisica perderebbero il significato originario senza acquisirne uno nuovo chiaramente determinabile:

Queste frasi sono [...] equivoche e indeterminate. Spesso, hanno un chiaro significato; noi diciamo, per esempio, di una cosa o di un evento y che esso "ha origine" da x , se osserviamo che, a cose o eventi della specie x , seguono sempre, o di frequente, cose o eventi della specie y (rapporto causale nel senso di una successione conforme a legge). Ma il metafisico ci dice di non voler intendere un rapporto empiricamente constatabile [...]. La parola "aver origine" non deve, pertanto, avere qui il significato di una relazione di successione temporale e causale, come ha comunemente. Ma non viene stabilito alcun criterio per nessun altro significato. [...]. Di conseguenza, il presunto significato "metafisico", che la parola dovrebbe avere qui, a differenza del comune significato empirico, non esiste affatto. [...]. L'originario significato di "inizio" viene espressamente sottratto alla parola; essa non è più destinata a significare ciò che è primo in ordine di tempo, ma ciò che è primo in un altro senso, specificamente metafisico. I criteri per questo "punto di vista metafisico" non vengono, tuttavia, adottati (CARNAP, 1932. Trad. it., 511).

Qui anticipo soltanto che san Tommaso, il quale riteneva che Dio fosse conoscibile innanzitutto come la causa prima di tutte le cose, era ben consapevole della possibilità di un'obiezione di questo tipo. Di conseguenza, questo discorso difficilmente riesce ad applicarsi alla sua posizione. Ritornerei su questo punto tra poco.

2) Per criticare l'uso metafisico del termine "Dio", invece, Carnap confronta quest'uso con quello propriamente mitologico. Nell'uso mitologico del termine, la parola "Dio" avrebbe un significato chiaro: designerebbe o esseri fisici localizzati "sull'Olimpo, nel cielo o negli inferi" oppure esseri

spirituali sprovvisti di un corpo antropomorfo ma che, “in qualche modo, si mostrano nelle cose o negli eventi del mondo visibile, e sono, perciò, accertabili empiricamente” (CARNAP, 1932. Trad. it., 512). Nell’uso metafisico del termine, invece, “Dio” designerebbe “qualcosa di extra-empirico”. Di conseguenza, il significato di un essere corporeo o di un essere spirituale proprio della mitologia sarebbe messo tra parentesi e il termine non acquisterebbe un nuovo significato, lasciando indefinite – questo è qui il punto – le condizioni di verità degli enunciati in cui il termine compare:

Veramente, si ha spesso l’impressione che anche nella metafisica la parola “Dio” possieda un significato. Ma le definizioni ivi stabilite si dimostrano, a un’indagine più accurata, delle pseudodefinitioni. Esse rimandano o a delle connessioni di parole logicamente illecite [...], o ad altre parole metafisiche (per esempio, “causa prima”, “l’assoluto”, “l’incondizionato”, “l’autonomo”, e simili), ma in nessun caso conducono alle condizioni di verità della proposizione elementare rilevante. Nel caso di questa parola, non è soddisfatta neppure la prima esigenza della logica, cioè l’esigenza della specificazione della sintassi, ossia della forma secondo cui essa deve ricorrere nelle proposizioni elementari. Una proposizione elementare dovrebbe avere qui la forma “ x è un Dio”; ma il metafisico, o respinge del tutto questa forma, senza addurne un’altra, o, se l’accetta, trascura di precisare la categoria sintattica della variabile x (CARNAP, 1932. Trad. it., 512).

Come preciserò tra poco, anche questa obiezione manca il bersaglio, almeno se al riguardo si segue la posizione di san Tommaso. È infatti possibile attribuire al termine “Dio” un significato extra-mitologico tutt’altro che indeterminato proprio se lo si intende come la causa prima di tutte le cose e, nel contempo, generare proposizioni di cui è possibile stabilire le condizioni di verità.

3) Per rifiutare l’uso predicativo del segno esistenziale, o del verbo “essere”, se riferito a un segno individuale, infine, Carnap si appella alla forma logica propria di una proposizione esistenziale:

La maggior parte dei metafisici, fin dall’antichità, si è lasciata trarre in inganno dalla forma verbale, cioè predicativa, della parola “essere”, così da formulare pseudoproposizioni come “io sono” o “Dio è”. [...]. Una proposizione esistenziale non ha la forma “ a esiste” (come nel caso di “io sono”,

cioè “io esisto”), bensì la forma “esiste qualcosa di questa o quella sorta”. [...]. Il fatto che le nostre lingue esprimano l’esistenza come un verbo (“essere”, o “esistere”) non è, in sé, un errore logico, ma solo una circostanza inopportuna, pericolosa. La forma verbale c’induce facilmente all’erronea convinzione che l’esistenza sia un predicato. Si arriva così a modi di espressione logicamente assurdi, e quindi privi di senso (CARNAP, 1932. Trad. it., 522-3).

In quest’ottica, dire che Dio esiste significherebbe dire “Esiste (almeno) un x tale che x è un Dio”, vale a dire $\exists x P(x)$. Si tratta però di una lettura estremamente problematica nel caso specifico, perché renderebbe l’esistenza di Dio qualcosa di indimostrabile nella forma in cui la logica moderna chiede di farlo. Infatti, potrei di fatto inferire in modo valido un enunciato del tipo $\exists x P(x)$ solo nel caso in cui conoscessi un individuo che gode della proprietà di essere un Dio – vale a dire a partire da un enunciato del tipo $P(a)$ – ma noi, sfortunatamente, non conosciamo Dio come conosciamo un individuo che gode di certe proprietà, ad esempio quella di essere alto. Con ciò, poi, quand’anche fosse possibile fornire una dimostrazione di questo tipo, non avremmo neppure dimostrato l’unicità di Dio: avremmo piuttosto dimostrato soltanto che il concetto “Dio” non è un concetto vuoto.

Ora, questa problematicità ci riporta a qualcosa di essenziale rispetto al modo in cui, seguendo san Tommaso, si può dire di conoscere Dio e, di fatto, si tratta di un modo che si sottrae alle obiezioni di Carnap⁹.

Infatti, contro questa terza obiezione si può dire che noi non conosciamo Dio come un individuo, ma lo conosciamo come una proprietà, precisamente come la proprietà di essere causa prima di tutte le cose. Proprio di questa proprietà possiamo affermare che esiste e che è ciò che tutti chiamano “Dio”. Ciò significa che l’enunciato mediante cui affermiamo l’esistenza di Dio come causa prima non può essere un enunciato formulabile adeguatamente in una logica del primo ordine – del tipo $\exists x P(x)$ come invece vorrebbe Carnap – in cui la quantificazione è ammessa soltanto su individui,

⁹ Per una presentazione sintetica – come pure aggiornata dato il confronto che l’autore attua con il naturalismo contemporaneo – del modo in cui seguendo l’Aquinates si può dire di conoscere Dio rimando a TUNINETTI, 2020. Punti di riferimento imprescindibili per la conoscenza di Dio secondo san Tommaso restano comunque *Summa theologiae* I, q. 2 e qq. 12-13.

ma richiede una logica di ordine superiore al primo: una logica in cui sia possibile affermare esplicitamente l'esistenza di certe proprietà (nel caso specifico quella di essere causa prima di tutte le cose) indipendentemente dal riferimento diretto agli individui che godono di quelle proprietà. Ciò significa parimenti che i giudizi che esprimono la nostra conoscenza di Dio non possono essere giudizi del tipo 'x è un Dio' e neanche giudizi come "x è la causa prima di y" (come Carnap afferma nelle prime due obiezioni), perché in tutti questi casi parleremmo di Dio come di un individuo conoscibile come individuo (x e y sono infatti segni individuali di un linguaggio formale al primo ordine).

Va da sé che intendere "Dio" come la causa prima di tutte le cose significa attribuire al termine un significato extra-mitologico e nel contempo extra-empirico, come giustamente afferma Carnap nelle prime due obiezioni. Tuttavia, ciò non significa affatto, come è invece sostenuto nella prima obiezione, che la proprietà di essere causa prima resti priva di un significato determinato. Esser causa prima di tutto significa, infatti, esser la causa che non richiede nessuna causa antecedente e che proprio per questo è radicalmente diversa da tutte le altre cause. In quanto tale, è una causa fuori dalla successione temporale, nel senso che non è prima nell'ordine del tempo, ed esercita una causalità di tipo metafisico, ossia da ultimo di donazione dell'essere. Infine, per rispondere alla seconda obiezione, se consideriamo il modo in cui giungiamo a conoscere l'esistenza della causa prima di tutte le cose, possiamo stabilire le condizioni di verità dell'enunciato che afferma l'esistenza (come proprietà) di una causa di questo tipo. Noi conosciamo, infatti, l'esistenza della causa prima di tutto – di ciò che tutti chiamano "Dio" – come conclusione di certi argomenti deduttivi: penso alle cinque vie di san Tommaso relative al primo motore, alla causa prima efficiente, all'essere di per sé necessario, alla causa di qualsiasi perfezione e all'ordinatore di tutte le cose. Di conseguenza, una tale conclusione è vera (e lo è necessariamente) se questi argomenti sono deduttivamente validi e sono vere le premesse che li compongono.

Non è questo il luogo per considerare ciascuno di questi argomenti, i quali hanno nel principio di causalità il loro pilastro. Si può dire, tuttavia, astraendo dai loro contenuti specifici, che essi dimostrano l'esistenza della causa prima di tutte le cose a partire dal fatto che se (e solo se) si cerca una spiegazione esauriente della realtà (ed è un'esigenza della ragione umana cercare questo tipo di spiegazione), non si può non riconoscere l'esistenza

della causa prima di tutte le cose. Infatti, giungere alla causa non causata di tutto significa proprio avere una spiegazione esauriente della realtà. Ora, in quanto esemplificazioni di una simile struttura argomentativa, tali argomenti devono essere considerati come deduttivamente validi, oltre che concludenti rispetto a ciò che intendono dimostrare. È difficilmente contestabile, infatti, dal mio punto di vista, che la spiegazione esauriente della realtà debba essere considerata come la causa prima di tutte le cose e che, nel medesimo tempo, sia un'esigenza della ragione quella di cercare proprio un tale tipo di spiegazione.

Se così stanno le cose, resta aperta la questione del perché Carnap faccia fatica a riconoscere il senso autentico di un discorso metafisico riguardante Dio (e con ciò si giunge al punto problematico che soggiace a tutte e tre le obiezioni): ossia che quando parliamo di Dio stiamo parlando dell'esistenza di una proprietà, che il termine "Dio" non è privo di significato perché non lo è l'esser causa prima di tutto e che degli enunciati riguardanti Dio non è assurdo avere la pretesa di stabilire le condizioni di verità. E la risposta non può non apparire sorprendente per la sua paradossalità: perché, proprio come nel caso di Heidegger, il discorso su Dio è separato dal luogo in cui naturalmente si origina, ossia la domanda sulla spiegazione ultima della realtà. È infatti questa domanda che rende inevitabile giungere all'esistenza della causa prima di tutto, a ciò che tutti chiamano "Dio", dettando la direzione per un'indagine più approfondita. Non credo di dover argomentare sul perché in Carnap (così come nel caso degli altri empiristi logici) manchi la ricerca di una spiegazione ultima della realtà e di conseguenza sul perché non venga colto il senso autentico di un discorso metafisico riguardante Dio. Il problema evidentemente sta nella pretesa di attribuire alle sole scienze positive la capacità di spiegare tutto ciò che c'è da spiegare: cosa che non può non portare a un indebito restringimento dell'orizzonte della nostra ragione, se è vero che giungere ad una spiegazione esauriente della realtà è un'esigenza della ragione umana.

Per tornare al presente, mi sembra curioso che, anche quando l'impostazione logico-empirista ha smesso di essere trainante rispetto alle indagini condotte nei diversi ambiti della filosofia analitica, il discorso filosofico su Dio non abbia trovato un senso più appropriato all'interno di questa tradizione. Se la crisi dell'impostazione logico-empirista, infatti, ha comportato una complessiva riabilitazione, a partire dagli anni '60, sia della metafisica che della teologia naturale nel contesto analitico, la prima è stata di fat-

to identificata con l'ontologia (ossia con il discorso su che cosa c'è e sulle proprietà di ciò che c'è), mentre la seconda è stata collocata sotto il grande ombrello della filosofia della religione, intesa come il discorso relativo al rapporto dell'uomo con Dio o più genericamente col sacro¹⁰. Ciò rappresenta, dal mio punto di vista, una forte limitazione dello statuto della teologia naturale, nella misura in cui i discorsi sugli argomenti per l'esistenza di Dio e per la determinazione degli attributi divini – discorsi che pure trovano molto spazio nella filosofia analitica della religione – sono collocati nel contesto più generale di un discorso sulla legittimità della credenza religiosa. In fondo, si continua ad essere prigionieri di un'impostazione, peraltro tipicamente moderna, in cui nell'ambito specifico della teologia naturale si domanda principalmente circa la possibilità del discorso filosofico su Dio. Nel '900 l'empirismo logico è stato paradossalmente l'erede *per viam negationis* di questa impostazione, dato che si è posto la domanda sulla possibilità del discorso filosofico su Dio e a questa domanda ha risposto negativamente. Invece, un tale discorso più che possibile (o impossibile) diventa necessario, nel senso di "inevitabile", nel momento in cui si cerca una spiegazione esauriente della realtà, dato che all'esistenza di una causa prima sarebbe inevitabile giungere se si cercasse una spiegazione esauriente della realtà.

A puro titolo esemplificativo, riporto un passaggio tratto da un testo introduttivo di Christopher Hughes, *Filosofia della religione. La prospettiva analitica* (2005), che mi sembra illustrare bene il modo in cui nella filosofia analitica della religione giunge a caratterizzarsi oggi il discorso teologico-naturale:

La filosofia della religione nasce da un certo tipo di riflessione sulla religione. Il filosofo della religione ha, quale *materia prima* delle sue riflessioni, concetti religiosi come "Dio", "onnipotenza", "peccato" e affermazioni religiose come "Dio esiste", "Dio non esiste", "Dio è uno e trino". Il suo primo compito è quello di giungere a una comprensione approfondita di tali concetti. [...]. Il filosofo della religione inoltre cerca una migliore comprensione del significato delle affermazioni nelle quali compaiono i concetti religiosi. [...]. Il filosofo della religione dovrà occuparsi delle proprietà logiche, oltre che del significato, delle affermazioni religiose. In via d'esem-

¹⁰ Sulle vicende e sullo statuto della metafisica nel contesto analitico si veda VARZI, 2019. Mentre sulla riabilitazione e sulla caratterizzazione del discorso sulla religione nel medesimo contesto ci si riferisca a MICHELETTI, 2002.

pio, dovrà accertare se è logicamente coerente (non-autocontraddittorio) affermare che tre persone diverse sono lo stesso Dio. Dovrà accertare se “Dio è onnipotente” e “Dio è onnisciente” sono affermazioni logicamente compatibili o no. [...]. Nella misura in cui la filosofia della religione consiste nel tentativo di capire meglio la natura di concetti religiosi, il significato e le proprietà logiche di affermazioni religiose, essa è “analisi concettuale” o “analisi logica”. Ma l’analisi non esaurisce la filosofia della religione. Dove *A* sta per un’affermazione religiosa – per esempio, “Dio esiste” [...] – i filosofi della religione hanno spesso cercato di rispondere alle seguenti domande: In quali circostanze possibili *A* è vera? In quali circostanze possibili *A* è falsa? *A* è vera? *A* è falsa? Disponiamo di buone ragioni per credere che *A* sia vera (o falsa)? (HUGHES, 2005, 1.1).

Mi sembra evidente come nella tradizione analitica il discorso teologico-naturale di fatto si riduca all’analisi logica e alla considerazione epistemologica delle affermazioni religiose in cui il termine “Dio” compare e di conseguenza si collochi nel tentativo più ampio che questa tradizione compie di legittimare o di delegittimare la credenza religiosa.

IV. Considerazioni conclusive per riaprire la questione

Nonostante l’apparente lontananza nel tempo, le critiche proposte da Heidegger e da Carnap alla metafisica tradizionale rappresentano ancora una forte ipoteca per il modo in cui rispettivamente nella tradizione fenomenologica e in quella analitica viene riproposto oggi il discorso filosofico su Dio. Per ambedue le tradizioni è un discorso che deve collocarsi al di fuori dei confini della metafisica tradizionale. Se questo, però, è il modo in cui le cose sono venute a configurarsi, non per questo una tale configurazione di cose deve anche considerarsi legittima. Vi è infatti, paradossalmente, un medesimo vizio di principio che si cela dietro le critiche alla metafisica proposte da Heidegger e da Carnap e si tratta di un vizio che da ultimo rende queste critiche, che pure sono condotte da prospettive molto diverse, inefficaci dal punto di vista teorico. Di conseguenza, il dover pensare Dio al di fuori dei confini della metafisica tradizionale non può avere per il pensiero contemporaneo il carattere della inevitabilità che pure gli si vuole attribuire, non può rappresentare cioè una sorta di “destino”.

Il vizio di principio che si cela tanto dietro la critica di Heidegger, quanto dietro la critica di Carnap alla metafisica è quello di non aver considerato a sufficienza l'esigenza da cui l'indagine metafisica si origina e che inevitabilmente si riflette sul modo in cui Dio entra a far parte della filosofia. Al riguardo il pensiero di san Tommaso si rivela illuminante. Dio, infatti, non è un tema della filosofia, ma *diventa* un tema per la filosofia. Con ciò voglio semplicemente dire che Dio non può essere considerato un tema autonomo, slegato cioè da quello che è propriamente *il tema* della filosofia, vale a dire la ricerca, per quanto è possibile, di una spiegazione esauriente della realtà. È la domanda su questo tipo di spiegazione che porta la ragione umana a interrogarsi sull'esistenza di una causa prima, di ciò che tutti chiamano "Dio", e quindi a dettare la direzione per un'indagine più approfondita. Se si travisa il senso autentico dell'indagine metafisica è inevitabile travisare anche quello del discorso teologico-naturale.

Se tutto ciò è vero, però, si deve trarre anche un'ulteriore conclusione. Per tornare a pensare Dio in modo autentico bisogna innanzitutto tornare a pensare la realtà. Troppo spesso, infatti, la filosofia ha riflettuto (e continua a riflettere) su sé stessa – sulla propria storia, come pure sulle proprie possibilità e i propri limiti – lasciando alla sola scienza il compito di fornire spiegazioni della realtà. Non sto dicendo, chiaramente, che la filosofia non debba dialogare con la propria storia, o che non debba credere nelle proprie possibilità o, ancora, che non debba considerare i propri limiti. Voglio semplicemente dire che il primo compito che si pone oggi per chi voglia definirsi filosofo è quello di riaprire in ogni ambito di indagine – soprattutto in quegli ambiti che si collocano in continuità con le scienze, vista la grande pretesa esplicativa che le scienze spesso esprimono – la domanda (metafisica) sulla spiegazione esauriente della realtà e indirizzarsi, accompagnati da questa domanda, verso un'indagine più approfondita. Solo così ciò che tutti chiamano "Dio" potrà essere di nuovo incontrato dal nostro pensiero. È da ultimo un'esigenza della ragione umana quella di riaprire una domanda di questo tipo.

Il discorso filosofico su Dio, infatti, non solo è possibile, ma diventa necessario, nel senso di inevitabile, ogni qual volta ci si interroga *metafisicamente* su cosa possa costituire una spiegazione esauriente della realtà.

Riferimenti bibliografici

BOULNOIS, O. (1995). Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot. *Revue Thomiste* 95, 85-108.

— (2001). Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. *Quaestio* 1, 379-406.

CARNAP, R. (1932). Überwindung der Methaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis* 2, 219-41. Trad. it. di A. PASQUINELLI. Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio. In A. PASQUINELLI (a cura di), *Il neoempirismo*. Torino: UTET, 504-32.

COURTINE, J.-F. (2001). Heidegger et Thomas d'Aquin. *Quaestio* 1, 213-33.

CRAIG, W. L. – MORELAND, J. P. (Eds.). (2009). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Malden, MA – Oxford: Blackwell.

ESPOSITO, C. (2005). *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*. Bari: Levante.

FABRO, C. (1960). *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni: EDIVI (2010).

FRIEDMAN, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, Heidegger*. Chicago – La Salle, IL: Open Court.

— (2007). The *Aufbau* and the Rejection of Metaphysics. In M. FRIEDMAN – R. CREATH (Eds.), *The Cambridge Companion to Carnap*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 129-52.

HEIDEGGER, M. (1949). Einleitung zu "Was ist Metaphysik?". In M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Hg. F.-W. v. HERMANN. Frankfurt a.M.: Klostermann (1976), 365-83. Trad. it. di F. VOLPI. Introduzione a: "Che cos'è metafisica?". In M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?* Milano: Adelphi (2001), 87-117.

— (1957). Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Hg. F.-W. v. HERMANN. Frankfurt a.M.: Klostermann (2006), 51-79. Trad. it. di G. GURISATTI. La struttura onto-teo-logica della metafisica. In M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*. Milano: Adelphi (2009), 53-98.

HUGHES, C. (2005). *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*. Roma – Bari: Laterza.

LÉVINAS, E. (1993). *Dieu, la Mort et le Temps*, ed. J. ROLLAND. Paris: Grasset et Fasquelle. Trad. it. di S. PETROSINO – M. ODORICI. *Dio, la morte e il tempo*. Milano: Jaka Book (1996).

MANN, W. E. (Ed.). (2005). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Malden, MA – Oxford: Blackwell.

MARION, J.-L. (1977). *L'idole et la distance: Cinq études*. Paris: Grasset & Fasquelle. Trad. it. di A. DELL'ASTA. *L'idolo e la distanza: Cinque studi*. Milano: Jaka Book (1979).

— (1982). *Dieu sans l'être*. Paris: Libraire Arthème Fayard. Trad. it. di A. DELL'ASTA – C. CANULLO. *Dio senza essere*. Milano: Jaka Book (2018).

— (1995). Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie. *Revue Thomiste* 95, 31-66.

MICHELETTI, M. (2010). *La teologia razionale nella filosofia analitica*. Roma: Carocci.

— (2002). *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*. Brescia: Morcelliana.

PORRO, P. (2001). Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea. *Quaestio* 1, 431-61.

NELSON, E. S. (2013). Heidegger and Carnap: Disagreeing about Nothing? In F. RAFFOUL – E. S. NELSON (Eds.), *Bloomsbury Companion to Heidegger*. London: Bloomsbury Press, 151-5.

STONE, A. (2017). Heidegger and Carnap on the Overcoming of Metaphysics. In S. MULHALL (Ed.), *Martin Heidegger*. New York – London: Routledge, 217-44.

TALIAFERRO, C. – DRAPER, P. – QUINN, P. L. (Eds.) (2010). *A Companion to Philosophy of Religion (Second Edition)*. Malden, MA – Oxford: Blackwell.

TUNINETTI, L. F. (2020). Conoscere Dio. *Urbaniana University Journal*, LXXIII, 3, 39-71.

UEBEL, T. (2004). Carnap, the Left Vienna Circle, and Neopositivist Antimetaphysics. In S. AWODEY – C. KLEIN (Eds.), *Carnap Brought Home: The View from Jena*. La Salle, IL: Open Court, 247-77.

VARZI, A. (2019). La metafisica nella filosofia analitica contemporanea. In E. BERTI (Ed.), *Storia della metafisica*. Roma: Carocci, 355-84.

WAINWRIGHT, W. J. (Ed.). (2005). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford – New York: Oxford University Press.