

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI

Scienze Umane

SCUOLA DI DOTTORATO DI

Scienze Umanistiche

DOTTORATO DI RICERCA IN

Scienze Umane

Con il contributo di (ENTE FINANZIATORE)

Fondazione Cariverona

CICLO /ANNO (1° anno d'Iscrizione) XXXI/2015

TITOLO DELLA TESI DI DOTTORATO

Ontologie Relazionali e Metafisica Trinitaria

Bilanci e Prospettive

S.S.D.: M-FIL/01

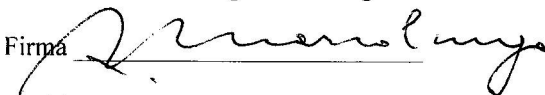
(indicare il settore scientifico disciplinare di riferimento della tesi dato obbligatorio)*

Coordinatore: Prof./ssa Manuela Lavelli

Firma _____

Tutor: Prof. Ferdinando Luigi Marcolungo

Firma



Co- Tutor: Prof./ssa Anna Marmodoro

Firma



Dottorando: Dott. Damiano Migliorini

Firma



Quest'opera è stata rilasciata con licenza Creative Commons Attribuzione – non commerciale
Non opere derivate 3.0 Italia . Per leggere una copia della licenza visita il sito web:



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/>



Attribuzione Devi riconoscere una menzione di paternità adeguata, fornire un link alla licenza e indicare se sono state effettuate delle modifiche. Puoi fare ciò in qualsiasi maniera ragionevole possibile, ma non con modalità tali da suggerire che il licenziante avalli te o il tuo utilizzo del materiale.



NonCommerciale Non puoi usare il materiale per scopi commerciali.



Non opere derivate —Se remixi, trasformi il materiale o ti basi su di esso, non puoi distribuire il materiale così modificato.

Ontologie Relazionali e Metafisica Trinitaria – Damiano Migliorini
Tesi di Dottorato
Verona, 01 Novembre 2018

Sommario

La ricerca esamina la possibilità di formulare un teismo trinitario attraverso l'elaborazione di un'*ontologia relazionale* e una *metafisica trinitaria* nel contesto di un'*epistemologia iperfatica*. Questa metafisica è stata invocata come soluzione ai numerosi dilemmi del teismo classico, in particolare da esponenti del cosiddetto *Open Theism*. A un Dio internamente molteplice, relazionale e dinamico dovrebbe corrispondere – questa è l'ipotesi – un mondo in cui molteplicità, relazionalità, sostanze e relazioni, siano un riflesso della natura trinitaria di Dio. Ammesso però che l'espressione «Dio è amore» – intesa come formula della Trinità – sia la chiave per un nuovo teismo, come può essere tradotta filosoficamente? L'indagine è stata compiuta su due livelli differenti: si è valutato se l'espressione si debba tradurre immediatamente nel paradigma trinitario e le eventuali aporie che esso genera (nel cap. 4); si è cercato di comprendere se tale paradigma (eminentemente relazionale) abbia un corrispettivo in ontologia, chiedendosi se esistano metafisiche relazionali soddisfacenti. L'*ontologia trinitaria-relazionale*, infatti, da più parti invocata come soluzione alle incongruenze del teismo (e che consiste nell'esprimere in senso ontologico l'*agápe* attraverso il *trascendentale della relazionalità*), è ancora più un auspicio che una realtà, nonostante esistano vari tentativi di formulare ontologie relazionali, presi in considerazione nella tesi e valutati. Per offrire un bilancio dell'insieme di questi tentativi e delineare alcune possibili prospettive di sviluppo, la tesi si compone di cinque capitoli.

Primo capitolo: storia del concetto di relazione. Nel primo capitolo si è proceduto alla chiarificazione del ruolo della categoria di “relazione” nel sistema delle categorie ontologiche, partendo da quello aristotelico. In quest'ultimo, un'entità *puramente relazionale* sembra potersi escludere. Aristotele ci fornisce un modello d'analisi delle situazioni relazionali, attraverso proprietà monadiche (accidenti) che ineriscono nelle sostanze (*relata*). La necessità di difendere l'esistenza di sostanze separate *che entrano in relazione* è dovuta alla preoccupazione di evitare tutte le possibili forme di *monismo*. Sia nella lettura “classica”, sia nella recente interpretazione “per powers” della metafisica aristotelica, si delinea allora una forma di *olismo*, che tuttavia non è privo di aporie (in particolare riguardo alla nozione di *causa*, analizzata nel dettaglio al cap. 3).

La seconda parte del capitolo espone invece una breve “storia della categoria di relazione”, attraverso autori antichi, medievali e moderni. Il ‘sentimento’ generale dei medievali nei confronti delle relazioni è definibile come un ‘realismo senza proprietà poliadiche’, pesantemente condizionato dalla cosiddetta *Aristotle's Legacy*. Essendo tutti *realisti*, i pensatori medievali si dividono, riguardo alle relazioni, tra *riduzionisti* e *anti-riduzionisti*. Gli autori moderni (Spinoza, Locke, Leibniz) tendono invece a propendere verso il *concettualismo*, nelle sue varie forme. In Kant i vari tipi di relazione (‘per sostanza’ e ‘per causa’) sono strutture a priori della nostra conoscenza. La descrizione della disputa tra Russell e Bradley è oggetto del cap. 3, mentre questo primo capitolo si conclude analizzando la possibilità di intendere le relazioni come *proprietà*, cioè come *proprietà relazionali*. Si tratta di una posizione tipica delle metafisiche contemporanee, ma anch'essa non è priva di difficoltà. Dal percorso storico compiuto, a livello del tutto generale, sono emerse alcune *ontologie delle relazioni* che in forme differenti si sono manifestate nei secoli: (1) *anti-realismo*: non esistono relazioni, le quali sono proiezioni della ragione; (2) *riduzionismo*: le relazioni si identificano con aspetti non-relazionali degli oggetti. Esistono, ma sono in qualche modo dipendenti dai *relata*; (3) *realismo moderato* (non-riduzionista): le relazioni sono reali, ma non c'è un'aggiunta di essere; (4) *iper-realismo*: le relazioni sono ontologicamente fondamentali, sono entità con uno statuto ontologico proprio (qui potrebbero rientrare le ‘proprietà relazionali’).

Nell'affrontare il pensiero di Tommaso d'Aquino sulle relazioni è emerso che la relazione ‘si dice in molti modi’: esistono cioè diversi tipi di relazioni, che hanno in comune degli aspetti, ma che differiscono riguardo ad altri. Ad esempio, esistono *relazioni trascendentali reali*, che sono relazioni pur mancando in esse la separatezza dei termini (i *relata*). Questo è un punto che ha diviso e contrapposto gli interpreti di Tommaso: per alcuni, la nozione di ‘relazione trascendentale reale’ è contraddittoria, e quindi non è possibile usarla né per il mondo (ad esempio nella distinzione tra essenza ed esistenza) né per Dio (nella distinzione tra le Persone divine). La relazione non è però qui una

categoria ontologica al pari della sostanza, bensì dipende da questa seconda. Se fosse una categoria alla pari, avremmo due principi primi contraddittori tra loro nello stesso oggetto, come avviene nelle relazioni trascendentali (che proprio per questo non sono reali). Nei capitoli successivi si vedrà come le ontologie relazionali tendano proprio a concepire *relazioni sussistenti*, riproponendo la domanda circa la contraddittorietà delle relazioni trascendentali reali.

Nel capitolo è sottolineata l'importanza di individuare le categorie ontologiche, perché la loro diversa formulazione distingue la metafisica della sostanza dalla metafisica processuale (o relazionale). Nella prima, infatti, le relazioni ineriscono a una sostanza, o al più emergono dall'interazione di sostanze (con i loro attributi monadici); nella seconda, invece, mancando la sostanza, si trasforma la relazione in sostanza (come apparirà più chiaro al cap. 5). Tuttavia, se affinché si possa parlare di *relazioni tra enti* sembra necessario mantenere la loro separatezza, 'sostanza' e 'relazione' dovrebbero potersi affermare contemporaneamente come co-primarie, senza sostituirsi l'una all'altra. L'ipotesi che si svilupperà nel cap. 5 è che 'entità' e 'relazionalità' siano *trascendentali* dell'essere, e quindi non possano che inerire *a ogni ente*, assieme ai trascendentali di 'molteplicità' e 'unità'.

Secondo capitolo: Ontologia delle Relazioni. Dalla breve incursione 'storica' è emersa la necessità – per la formulazione di una teoria delle relazioni – di crearne una tassonomia. Questo consente di riferirsi, nelle argomentazioni, ai *tipi* di relazioni e alle *caratteristiche* dei diversi tipi. Dopo aver chiarito i vari termini in uso nel passato e nel presente – fondamento (*ratio*), termini, *esse ad*, relazione reale, trascendentale, predicamentale, *secundum dici*, *secundum esse* – tra le caratteristiche delle relazioni sono state prese in considerazione: *mutualità*, *simmetria*, *direzione* o *neutralità* (con la relativa disputa sul *posizionalismo*), *unarietà*, *multilocalità*, *gradualità*, *istantaneità*, "*spessore*", *necessità*, *accidentalità*, *internalità* o *esternalità* (con l'esposizione delle principali posizioni di autori contemporanei su queste ultime).

La visione standard contemporanea si basa sull'assunto secondo cui, se le relazioni asimmetriche sono irriducibili, allora si deve affermare la loro esistenza come entità. Esistono relazioni non riducibili, e non si ha un linguaggio logico che le possa eliminare. Tuttavia, si è visto con Leibniz, è possibile attestarsi su una posizione 'concettualista realista' senza postulare l'esistenza di proprietà poliadiche direzionali. Si può ammettere che le verità relazionali abbiano come *truth-makers* delle proprietà monadiche e che quindi non esistano stati relazionali, ma solo descrizioni relazionali. Molte delle questioni dibattute sulle relazioni riguardano dunque la logica proposizionale e possono interessare coloro i quali ritengono che la struttura logica (nella quale le relazioni asimmetriche sono irriducibili) corrisponda all'ontologia (le stesse relazioni devono sussistere come entità o proprietà nella realtà). Per chi è convinto che nella realtà esistano solo individui con le loro relazioni causali, chiaramente il problema delle converse e della direzione può sussistere, ma sembra essere una questione di convenzioni linguistiche. L'intuizione più forte per la non-simmetria è la causalità, ma dipende in buona misura da come descriviamo la causalità stessa (cf. cap. 3).

Tra i *tipi di relazione* sono stati considerati: *dipendenza ontologica* e *relazione d'origine*, *inerenza*, *partecipazione*, "*parte di*". Riguardo alla nozione di partecipazione si è sottolineata la sua dipendenza dall'*analogia*, e le sue difficoltà nel consentire l'uscita dal monismo. Si è mostrato inoltre che per la composizione di essenza ed esistenza si dovrebbe avere una *relazione trascendentale reale*: 'trascendentale', perché i due *relata* non sono dello stesso ordine ontologico e perché non sono veramente divisi; 'reale', perché in qualche modo i *relata* possono esistere separatamente.

Capitolo terzo: i regressi di Bradley e la causalità. Si è esaminato il celebre "regresso di Bradley", nelle sue varie forme: come regresso intra-oggettuale (istanziamento ed esemplificazione, con la distinzione tra ontologie *costituenti* e *relazionali*) e infra-oggettuale (composizione). Questo secondo, in particolare, dispiega i suoi effetti quando applicato alla relazione di causa. Nel nostro lavoro è stato definito *regresso causativo*: bisogna spiegare come delle entità separate possano agire su altre entità. Ci possono essere due modelli: attraverso un trasferimento di "qualcosa", ma in questo caso dovremmo spiegare *come* e *cosa* si trasferisce e come si unisce alla nuova entità; senza-trasferimento (modello riduzionista dei powers), ma in questo caso avremo un'inspiegata influenza tra entità separate. Nel capitolo vengono prese in esame varie posizioni sulla causalità (*eliminativismo*, *primitivismo*,

causazione *per powers* o *disposizionalismo*) mostrando come, in tutti i modelli, il *paradosso del trasferimento* non sia mai del tutto risolto.

Una prima conclusione riguarda l'importanza di definire se la causazione sia una relazione interna o esterna. Se il concetto stesso di relazione esterna è impenetrabile e se un 'nesso causale' c'è, sarebbe più congruo descrivere le relazioni causali come *interne*: gli oggetti che entrano in una relazione causale hanno una *disposizione reciproca* a tale influenza causale. Anche questa soluzione, però, ha delle controindicazioni notevoli. Non possiamo cioè trascurare l'intuizione secondo cui le relazioni interne non sono propriamente relazioni. Le esigenze emerse nel capitolo, per la formulazione di un'ontologia relazionale, sono le seguenti: (1) il processo di causazione sembra richiedere una qualche forma di 'trasferimento' tra un soggetto e l'altro; (2) la relazione che s'instaura tra oggetti è sia *esterna* che *interna*; (3) è necessaria un'ontologia che mantenga l'esistenza di sostanze separate che possono entrare in una reale relazione causale.

Dal punto di vista teoretico, per tornare a Bradley, la situazione è piuttosto bizzarra: *il concetto di relazione è effettivamente aporetico* e, quindi, per usare l'espressione di un noto autore, *there are (probably) no relations*. Molte relazioni sono *reali* solo nel senso che gli oggetti e le loro proprietà sono reali: buona parte delle relazioni si riducono alle proprietà (o ai powers) dei loro soggetti. Tuttavia, se vogliamo ammettere l'esistenza di oggetti separati (contro varie forme di monismo), *di un qualche concetto di relazione abbiamo bisogno*. Le relazioni devono esserci ma di esse non abbiamo ancora un concetto adeguato, soprattutto riguardo alla relazione di causa. Essa deve essere *sia interna che esterna*, ma le relazioni esterne, se sono realmente esterne, non possono far entrare in relazione, perché non possono entrare in contatto coi termini. Se sono interne, gli oggetti non possono realmente dirsi separati, ma sono un unico oggetto. Il problema di Bradley, almeno per quanto riguarda la causalità, sembra dunque ancora vivo. Se da un lato possiamo essere *riduzionisti* nei confronti di molti tipi di 'relazioni', nel caso di una relazione irriducibile come la causalità, essa si risolve in un concetto aporetico, regressivo, o che ci fa cadere in una forma di monismo. Così, nelle ontologie pluraliste le relazioni sono reali solo nel senso che gli oggetti e le loro proprietà sono reali, ma è difficile spiegare come gli oggetti interagiscano; nelle ontologie moniste o relazioniste le relazioni non sono relazioni e non abbiamo più oggetti. Il capitolo si chiude confrontando tre diverse posizioni: *monismo*, *pluralismo* ed *olismo*. Tutte sembrano avere pregi e difetti, ma la più promettente (almeno in un'ottica teista) sembra l'*olismo*. In esso è possibile difendere l'esistenza di sostanze separate (*interi*) e la contingenza delle loro interazioni, ma rimane la difficoltà di spiegare la natura di tali interazioni (relazioni) causali.

Capitolo quarto: Trinità e ragione. In questo capitolo viene analizzato e contestualizzato il dibattito sulla Trinità tenutosi nella filosofia analitica della religione. Di esso vengono criticati in particolar modo gli eccessi razionalizzanti. La tesi esposta nel capitolo, infatti, è che la Trinità rimanga – nonostante tutti gli sforzi – una teoria contraddittoria. I vari tentativi, come quello dell' 'identità relativa' o delle 'relazioni sussistenti', infatti, non riescono a risolvere le aporie della dottrina. Perché dunque la Trinità dovrebbe essere intesa come ipotesi *di ragione*, cioè un punto di arrivo della *teologia razionale*? Molti dei paragrafi del capitolo (le "nove strategie") sono dedicati a mostrare come tutti i teismi, in alcuni punti della loro speculazione, siano costretti a inserire qualcosa di molto simile al dogma trinitario: delle *distinzioni che non sono divisioni* in Dio, e quindi una forma di *molteplicità e relazionalità* trascendentali. Se ogni ipotesi teista ha delle apofasi interne – così come ne ha ogni ipotesi ateista, nonché ogni ontologia e ogni metafisica – è lecito dunque accettare la Trinità come una *scelta ragionevole*, in mancanza di alternative *meno contraddittorie*.

Quando è stato stabilito, attraverso percorsi di ragione autonomi, che Dio è Persona-Persone, Uno-Molteplice, Creatore (comunicato), libero, relazionale e infinita possibilità-attualità, emerge allora che il miglior Dio che possiamo avere è quello trinitario. La Trinità ha rilevanza filosofica perché è *inaggirabile*. Dio, in quanto Dio Uno, non può che essere Dio Trino. Il Dio Uno è in quanto Uno *anche* Trino. L'Uni-Trinitarietà del Principio è l'unico punto, apofatico, cui giungiamo. Credere a due verità contraddittorie di cui possiamo fornire argomentazioni ragionevoli configura un esito di "ispirazione kantiana": la Trinità può essere vista come un'antinomia riguardante la natura di Dio, della quale

possiamo parlare in forma antinomica proprio perché, in quanto *divina*, essa sfugge alla conoscenza umana. *Antinomia trinitaria* corrispondente all'*antinomia ontologica* esposta nel cap. 5.

Capitolo quinto: Ontologie Relazionali e Metafisica Trinitaria. Nei capitoli sono stati acquisiti alcuni punti: 1. deve esistere almeno una relazione reale irriducibile (realismo non-riduzionista); 2. la relazione dev'essere primitiva come la sostanza: ciò significa che è sia esterna e interna; 3. questa relazione deve poter rendere conto della causalità contingente; 4. una posizione possibile è l'*olismo*; 5. la Trinità è un buon modello teista del divino, apofatico ma razionale. Il quinto capitolo torna allora su questioni ontologiche: vengono esaminate varie ontologie relazionali – tra cui l'*ontic structural realism* e l'ontologia processuale (o eventista) – e le loro applicazioni sul versante della filosofia della religione, come quella riguardante il *Dio Relazionale*, il *Trinitarianismo Processuale* o l'*Entangled God*. Il percorso mostra come tutte queste ontologie postulino *relazioni trascendentali reali* (relazioni sussistenti), siano esse nelle sostanze o nei powers, nei tropi o nelle strutture, o siano intese come monadi o processi (o occasioni attuali). Sono le stesse relazioni di cui abbiamo bisogno per descrivere la Trinità. Esse, dunque, o sono possibili per entrambi i domini – ontologia e teologia – o sono per entrambi impossibili. Noi abbiamo optato per la seconda conclusione, ritenendo però che siano allo stesso tempo *impossibili* ma *inevitabili*: le entità del mondo e le loro interazioni (causalità) sono riconducibili a relazioni trascendentali reali, perché ogni ontologia trasforma le entità o le relazioni in relazioni trascendentali reali. Né il relazionismo né il sostanzialismo sono allora convincenti: dalla caduta di questi due dogmi (o meglio, dalla caduta delle loro ingenuie interpretazioni) si può arrivare alla constatazione che la realtà fondamentale è qualcosa che sta *tra* il processualismo (relazionismo) e il sostanzialismo. È difatti impossibile sostituire del tutto la nozione di *sostanza* con la nozione di *evento*, *processo*, *struttura* o *relazione*, sia nel parlare di Dio che nel parlare delle entità dell'ontologia fondamentale. L'ipotesi avanzata è che la nozione di *gunk-junk* sia l'unica che possa tradurre la relazionalità fin qui cercata in un modello ontologico.

La parte centrale del capitolo descrive dunque pregi e difetti di un'ontologia eventista-infinitesimante (EIO) basata sul *gunk*, e la sua fruibilità nel discorso teista. Attraverso la nozione di *infinitesimante* pare si possa trovare una cornice alle questioni lasciate aperte dalla relazione causale, e quindi difendere almeno l'esistenza di una relazione (esterna e interna). Ogni entità fondamentale è descritta, in questa ontologia, tramite quattro trascendentali, *entità* e *relazionalità*, *unità* e *molteplicità*. La co-primarietà tra sostanza e relazioni (mutuata dalla nozione di *relatio subsistens*) differenzia EIO dalle filosofie processuali proprio perché non ha la pretesa di eliminare la sostanza, bensì la vuole pensare *con* il trascendentale della relazionalità. Certo, EIO pone una sfida al *ruolo*, al *metodo* e alla capacità esplicativa della metafisica. Della realtà fondamentale ciò che possiamo affermare è antinomico. EIO cerca di *assumere l'antinomia come risultato*, per farne la base di una specie di *ontologia apofatica*. Se il *gunk* è la migliore ontologia che abbiamo, allora si conferma quanto detto nel cap. 4: il 'come' delle sostanze individuali è a noi sconosciuto almeno quanto il 'come' di Dio. Anche nel mondo abbiamo il mistero di una *distinzione* che non è *divisione*.

Questo può tuttavia trovare una spiegazione ultima nella metafisica teista (EIM): Dio crea in Sé e la sua sostanza trinitaria viene "circonscritta" dall'essenza degli enti, quindi resa contingente e ontologicamente differente, ma è pur sempre l'infinito di Dio che fa spazio in Sé a qualcosa di nuovo, pur essendo in esso totalmente presente. Non è assurdo pensare che le sostanze del mondo mantengano traccia della natura divina, pur nella Sua "contrazione". Tra le caratteristiche che *ogni* entità creata mantiene abbiamo proprio la relazionalità sussistente, la pericoreticità (l'infinito *gunk-junk*), l'essere uno-molti. Se EIO e EIM vengono accettate come un buon compromesso tra relazionismo e sostanzialismo, pur nella loro apofaticità, allora su queste basi una *filosofia trinitaria* è possibile. La realtà, nel suo complesso, emerge come molteplice, sostanziale, contingente e intrinsecamente relazionale, costringendoci a postulare il trascendentale della relazionalità e della molteplicità. Tali trascendentali ci portano a pensare il mondo e Dio (e le loro relazioni) in modo trinitario.

Abstract

The present research aims to examine how a *Trinitarian Theism* can be formulated through the elaboration of a *Relational Ontology* and a *Trinitarian Metaphysics*, in the context of a *hyperphatic epistemology*. This metaphysics has been proposed by some supporters of the so-called Open Theism as a solution to the numerous dilemmas of Classical Theism. The hypothesis they support is that the Trinitarian nature of God, reflected in a world of multiplicity, relationality, substance and relations, demands that we think of God as dynamic, internally multiple and relational. However, if the expression «God is love» – understood as the formula of the Trinity – is the key to a new theism, it leaves a problem open: how can it be translated philosophically? The research develops on two different levels: first, it assesses whether the expression should be translated into the Trinitarian paradigm, and the aporias it generates (in chap. 4); secondly, it tries to assess whether this paradigm (eminently relational) has a correspondence in ontology: is there a satisfactory Relational Metaphysics already available? The suspicion is that such Trinitarian-Relational Ontology, invoked by many as a solution to the incongruities of classical theism, has yet to be formulated in a satisfactory manner, despite the existence of various attempts to formulate Relational Ontologies. In order to provide an evaluation of all these attempts and to outline some possible new perspectives, the thesis consists of five chapters. It is the aim of the present dissertation to evaluate such attempts, and to outline some possible new solutions. The dissertation will be structured as follows.

Chapter One: history of the concept of relation. In this chapter the role of the “relation” in the systems of ontological categories will be investigated, ranging from Aristotle to contemporary accounts. In the first part of the chapter I will examine Aristotle’s theory of relations. According to Aristotle, the existence of a purely relational entity must be excluded. He provides us with a model of analysis of relational situations, through *monadic properties* (accidents) that are inherent in substances (*relata*). The need to defend the existence of separate substances is due to the concern to avoid all possible forms of monism. Both in the “classical” interpretation and in the contemporary “powers interpretation” of Aristotelian metaphysics, a form of *holism* has been outlined. Holism, however, has its internal aporias (with regard to the notion of cause, analysed in detail in Chap. 3).

The second part of the chapter presents a brief “history of the category of relation”, in ancient, medieval and modern authors. The general thought of the medieval authors about relations, heavily influenced by the so-called *Aristotle’s Legacy*, can be defined as a ‘realism without polyadic properties’. Medieval thinkers were all realists with respect to the question of relations, but were divided between reductionists and anti-reductionists. Modern authors, on the other hand, (e.g. Spinoza, Locke, Leibniz) tend toward various forms of conceptualism. In Kant the various types of relation are a priori structures of our knowledge. This first chapter analyses the possibility of understanding relations as properties, that is, as *relational properties*. This is a typical position of contemporary metaphysicians, but it is not without difficulties. From this historical path, then, some *ontologies of relations* have emerged: (1) *anti-realism*: there are no relations, which are projections of reason; (2) *reductionism*: relations are identified with non-relational aspects of objects (the relations exist, but they are dependent on the *relata*); (3) *moderate realism* (non-reductionist): relations are real, but there is no addition of being; (4) *hyper-realism*: relations are ontologically fundamental, they are entities with a proper ontological status.

In dealing with the thought of Thomas Aquinas about relations, it emerged that relation could be ‘said in many ways’: there are different types of relations, which share some aspects, but which differ in respect to others features. For example, there are *real transcendental relations*, which are relations even though they lack the separateness of their terms (*relata*). This is a point that has divided Aquinas’ interpreters into different schools: according to some of them, the notion of ‘real transcendental relation’ is contradictory, and therefore it is not possible to use it either for the world (for example in the distinction between essence and existence) or for God (in the distinction between the Divine Persons). However, the relation is not, not even in this case, an ontological category like substance, but depends on the substrate. If it were an equally primordial category, we would have two first principles that contradict each other in the same object, as it happens in the ‘transcendental relations’ (which are not

“real” exactly for this reason). In the next chapters has been shown how Relational Ontologies tend to conceive subsistent relations, re-proposing the question about the contradictory nature of a ‘real transcendental relation’.

The chapter emphasizes the importance of identifying the ontological categories, because their different formulation distinguishes Metaphysics of Substance from Process (or Relational) Metaphysics. According to the former, relations are inherent to a substance, or at most they emerge from the interaction of substances (with their monadic attributes); according to the latter, on the contrary, there is no such thing as a category of substance, and therefore relations are the ‘fundamental building block’, becoming really similar to substances. However, in order to have relations between entities, it seems necessary to maintain their separateness: ‘substances’ and ‘relations’ should be affirmed as equally primordial, without replacing one another. The hypothesis that has been developed in chap. 5 is that ‘entity’ and ‘relationality’ are transcendentals of beings, and therefore can only be inherent in every entity, together with the transcendentals of ‘multiplicity’ and ‘unity’.

Chapter Two: Ontology of Relations. In order to formulate a theory of relations, from the brief historical incursion has emerged the necessity to create a taxonomy. This makes it possible to refer, in the arguments, to *types of relations* and to *features* of the different types. After the clarification of the numerous terms used in the past and in the present discussions – foundation (*ratio*), terms, *esse ad*, real relation, transcendental, predicamental, *secundum dici*, *secundum esse* etc. – the chapter will examine the following *features* of relations: mutuality, symmetry, direction/neutrality (with the relative dispute on *positionalism*), unarity/multilocality, graduality/instantaneousness, thickness, necessity/accidentality, internality/externality. The positions of the main contemporary authors on this latter distinction will be a point of particular focus.

The contemporary standard view is based on the assumption that, if asymmetric relations are irreducible, then they must be recognized as an entity (a property). There are non-reducible relations and there is no logical language that can eliminate them. However, it has been seen with Leibniz that it is possible to be a ‘realist conceptualist’, without postulating the existence of directional polyadic properties. That is, it is possible to admit that relational truths have monadic properties as truth-makers, and that there are no relational states, but only relational descriptions. Many of the issues debated on relations, therefore, relate to propositional logic and may interest those who believe that there is a correspondence between the logical structure of our discourse (in which asymmetric relations are irreducible) and the ontological structure of the world (the same relations must exist as entities or properties in the world). For those who believe that in our reality there are only individuals with their causal relations, clearly the problem of ‘converse relation’ and ‘direction’ can be felt, but it seems to be a matter of linguistic conventions. The strongest intuition for asymmetry comes from causation, but it depends to a large extent on how we describe causation itself (see chap. 3).

Among the *types of relations* that have been considered, particular relevance is given by the following: ‘ontological dependence’ and ‘relation of origin’, inherence, participation, ‘part of’ relation. With regard to the notion of participation, its dependence on the notion of *analogy* has been particularly emphasized, and the related difficulties in avoiding monism. It has also been shown that, for the composition of essence and existence, there should be a real transcendental relation: ‘transcendental’, because the two *relata* are not of the same ontological order and because they are not really divided; ‘real’, because in some way the *relata* must exist separately.

Chapter Three: Bradley’s regress and causation. In the chapter is analyzed the famous ‘Bradley regress’, in its various forms: as intra-objectual regress (instantiation and exemplification, with the distinction between *constituent* and *relational* ontologies) and infra-objectual (composition). This second regress, in particular, displays its effects when applied to the relation of cause. It has been called ‘causation regress’, and it rises when we try to explain how separate entities can act on other entities. There may be two models of explanation: through a transfer of “something” – but in this case we should explain how and what is transferred and how it joins the new entity – and without transfer (reductionist model of powers), but in this case we have an unexplained influence between separate entities. The chapter deals also with various positions on causation (eliminativism, primitivism, causation “by

powers”, or dispositionalism) showing how, in all these models, the ‘paradox of transfer’ is never completely resolved.

One conclusion concerns the importance of defining whether causation is an internal or external relation. If the concept of ‘external relation’ is impenetrable and if a ‘causal nexus’ exists, it would be more appropriate to describe causal relations as internal: objects that enter into a causal relation have mutual dispositions to such causal influences. Even this solution, however, has considerable contraindications. We cannot neglect the intuition that internal relations are not real relations. In the chapter emerges that, in order to build a Relational Ontology, (1) the causation process requires some form of ‘transfer’ between subjects; (2) the relation that is established between objects is both external and internal; (3) it is necessary for an ontology that maintains the existence of separate substances that they can enter into real causal relations.

From a theoretical point of view, returning to Bradley, the situation is rather bizarre: the concept of relation is aporetic and, therefore, to quote Jonathan Lowe, *there are (probably) no relations*. Many kind of relations are real only in the sense that objects and their properties are real: most relations are reducible to the properties (or powers) of their subjects. However, if we want to admit the existence of separate objects (against various forms of monism), we need the concept of ‘relation’. Relations must exist, but we do not yet have an adequate concept of them, especially regarding the relation of cause. Causation must be both internal and external, but external relations, if they are really external, cannot enter into a relation, because they cannot come into contact with the terms. If they are internal, objects cannot really be said to be separate, but they are a single object. Bradley’s regresses, or at least the ‘causation regress’, seems still alive. If, on the one hand, we can be reductionist towards many kinds of relations, in the case of an irreducible relation such as causality, either it is described in an aporetic, regressive way, or we are forced to accept a form of monism. Thus, it is difficult to explain how objects interact in pluralist ontologies; in monistic or relationalist ontologies, relations are not real and we no longer have objects. The chapter ends by comparing three different positions: *monism*, *pluralism* and *holism*. All of them seem to have strengths and weaknesses, but the most promising (at least from a theist point of view) seems to be *holism*. In any case, even if it is possible to defend the existence of separate substances (*wholes*) and the contingency of their interactions, the difficulty of explaining the nature of these causal interactions (relations) remains untouched.

Chapter Four: Trinity and Reason. In this chapter the debate on the Trinity within Analytic Philosophy of Religion is analyzed and contextualized. In particular, the excesses of rationalization are criticized. The thesis set out in the chapter, indeed, is that the Trinity remains – despite all recent efforts – a contradictory doctrine. The various attempts – such as that of ‘relative identity’ or ‘subsistent relations’ – fail to resolve the aporias of the doctrine. So, why should the Trinity be understood as a hypothesis of reason, that is, the apex of natural theology? Most of the chapter (the “nine strategies”) is devoted to show how all theisms, at some point of their speculation, are forced to postulate something very similar to the hypotheses of the Trinitarian dogma: some *distinctions* that are *not divisions* in God, and therefore a form of *transcendental multiplicity* and *transcendental relationality*. If every theist hypothesis has internal apophases – as every atheistic hypothesis has, as well as every ontology and every metaphysics – the Trinity can be accepted as a reasonable choice, in the absence of less contradictory alternatives (in the chapter is also described what we should mean by Apophaticism).

Once it has been established, through autonomous paths of reason, that God is Person-Persons, One-Multiple, Creator (communicated), free, relational and infinite possibility-actuality, we can conclude that the best God we can believe in is the Trinitarian one. The Trinity has philosophical relevance because it is *inevitable*. God, as One God, can only be the Triune God. The One God is, as One, also Triune. The Uni-Trinitarianity of the Principle is the only point, apophatic, to which we arrive with our reason. Believing in two contradictory truths of which we can provide reasonable arguments is a “Kantian inspired” result: the Trinity can be seen as an antinomy concerning the nature of God. We can speak of it in an antinomic form precisely because, as divine, the Trinity escapes human understanding. The *Trinitarian antinomy* corresponds to the ontological antinomy illustrated in chap. 5.

Chapter Five: Relational Ontologies and Trinitarian Metaphysics. In the previous chapters some points have been established: 1. there must be at least one irreducible real relation (non-reductionist realism); 2. the relation must be equally fundamental to the substance: this means that it is both external and internal; 3. this relation must be able to account for contingent causality; 4. *holism* is a plausible position; 5. the Trinity is a good theistic model of the divine, apophatic but rational. The fifth chapter then returns to ontological questions: several Relational Ontologies are examined – including *ontic structural realism* and *process* (or *eventist*) *ontology* – together with their applications in philosophy of religion (e.g.: the *Relational God*, *Process Trinitarianism*, the *Entangled God*). This assessment shows how all these ontologies postulate *real transcendental relations* (subsistent relations), inside the substances or inside the powers, inside the tropes or the structures, describing them as monads or processes (or actual occasions). These relations are the same we need to describe the Trinity. Therefore, they are either possible for both domains – ontology and theology – or they are both impossible. It has been opted for the second conclusion. But they are both *impossible and inevitable*: the fundamental entities of the world and their interactions (causation) must be described as real transcendental relations because each ontology transforms entities or relations into real transcendental relationships at some point. Thus, neither relationalism nor substantialism are convincing: from the fall of these two dogmas (or, rather, from the fall of their naive interpretations) we can realise that the fundamental reality is something that lies between processism (relationalism) and substantialism. It is impossible to completely substitute the notion of substance with the notion of event, process, structure or relation, both in speaking of God and in speaking about the entities of fundamental ontology. Neither monism nor pluralism can be affirmed in their pure forms. The hypothesis proposed, then, is that the notion of *gunk-junk* is the only one that can translate the relationality hitherto sought in an ontological model.

The central part of the chapter describes the merits and defects of an eventist-infinite ontology (EIO) based on the concept of gunk, and its potentiality to generate new theistic accounts. Through the notion of *infinityings* it seems to be possible to find some solutions for the questions left open by the causal relation, and therefore to defend at least the existence of one relation (external and internal). Each fundamental entity is described, in this ontology, through four transcendentals: ‘entity’, ‘relation’, ‘unity’ and ‘multiplicity’. The co-primarity between substance and relations (borrowed from the notion of *relatio subsistens*) differentiates EIO from the process philosophies precisely because it does not pretend to eliminate the substantial principle, or the category of substance, but wants to think of it *with* the transcendental of relationality. Of course, EIO poses a challenge to the role, the method and the explicative capacity of metaphysics, because what we can state of the fundamental reality is antinomic. EIO tries to assume the antinomy as a result, to make it the basis of a kind of apophatic ontology. If our best ontology is gunky, then it is possible to confirm what has been said in chap. 4: the ‘how’ of individual substances is unknown to us at least as much as the ‘how’ of God. Even in the world we have the mystery of a distinction that is not division.

However, the convergence of these antinomies can find an ultimate explanation in a theistic metaphysics (EIM): God creates inside of Himself and his Trinitarian substance is “contracted” into the worldly entities. They are made contingent and ontologically different by this self-limitation, but it is still the infinity of God that makes space in Himself for something new, even though He is totally present in every entity. It is not absurd to think that the substances of the world keep track of the divine nature, even in His “contraction”. Among the characteristics of the divine nature that each created entity maintains we have the subsistent relationality, the pericoretic indwelling (the infinite *gunk-junk*), the fact of being always one-and-many. If EIO and EIM are accepted as a good compromise between relationalism and substantialism, even in their apophaticity, then, on this basis, a *Trinitarian Philosophy* is possible. The picture of reality that emerges represents the world as multiple, substantial, contingent and intrinsically relational, forcing us to postulate the transcendental of relationality and multiplicity. Such transcendental leads us to think of the world and God (and their relations) in a Trinitarian way – With the necessary acknowledgement that this is a reasonable but apophatic discourse.

INDICE

Sommario – Abstract	3
Introduzione	15
1. Obiettivo generale.....	15
2. Le discipline coinvolte.....	18
2.1. <i>Il percorso ontologico</i>	18
2.2. <i>Il percorso di filosofia della religione</i>	19
2.3. <i>Teologia naturale o apofatismo?</i>	21
3. Ontologia Relazionale e Metafisica Trinitaria: cosa dobbiamo cercare?.....	24
 Capitolo 1.	
Breve storia della teoria delle relazioni	29
1. Relazioni e sostanza: problematiche di contesto.....	29
2. La categoria di relazione nel sistema delle categorie ontologiche.....	39
2.1. <i>Le categorie tra ieri e oggi</i>	39
2.2. <i>La categoria di relazione secondo Aristotele</i>	43
3. La categoria di relazione: una breve ricognizione storica.....	48
3.1. <i>Le relazioni in alcuni pensatori greci</i>	48
3.2. <i>Le relazioni in alcuni pensatori scolastici</i>	51
3.3. <i>Le relazioni in alcuni pensatori moderni</i>	59
4. Proprietà relazionali.....	69
5. Prima sintesi: realismo e riduzionismo.....	70
 Capitolo 2.	
Ontologia delle relazioni: una possibile classificazione	73
1. Caratteristiche delle relazioni.....	73
1.1. <i>Nomi per le relazioni</i>	73
1.2. <i>Mutualità e simmetria</i>	77
1.3. <i>Direzione o neutralità</i>	78
1.4. <i>Unarietà o multilocalità</i>	82
1.5. <i>Gradualità e istantaneità</i>	82
1.6. <i>“Spessore”</i>	83
1.7. <i>Necessità o accidentalità</i>	84
1.8. <i>Internalità o esternalità: una sinossi di alcune posizioni recenti</i>	87
2. Tipi di relazione.....	91
2.1. <i>Dipendenza ontologica e relazione d’origine</i>	91
2.2. <i>Inerenza</i>	96
2.3. <i>La nozione di partecipazione (in Tommaso, nell’interpretazione di Fabro)</i> ..	97
2.3.1. <i>Composizione di essenza e atto d’essere come partecipazione</i>	97

2.3.2. Partecipazione e causalità.....	103
2.3.3. Causalità e analogia.....	105
2.3.4. Alcune note conclusive.....	107
2.4. “Parte di” - relazione di “aggregazione”.....	110
3. Alcune domande aperte.....	117
3.1. Esistono relazioni riflessive?.....	117
3.2. ‘Ordine’ e ‘relazioni’ coincidono?.....	118

Capitolo 3.

I regressi di Bradley e la causalità.....123

1. Bradley e l'irrealtà delle relazioni.....	123
1.1. Il regresso intra-oggettuale.....	125
1.1.1. Istanziamento ed Haecceitas.....	128
1.1.2. Compresenza, Fatti e altre soluzioni.....	131
1.1.3. Constituent vs Relational ontologies e l'esemplificazione.....	135
1.1.4. Bradley e le ipotesi “processualiste”.....	140
1.2. Il regresso infra-oggettuale.....	146
1.2.1. Il regresso compositivo infra-oggettuale.....	146
1.2.2. Il regresso causativo.....	149
1.2.2.1. Eliminativismo e paradosso del trasferimento....	151
1.2.2.2. Il primitivismo.....	156
1.2.2.3. Il disposizionalismo e la Power Structuralist View.....	160
1.2.2.4. La natura dei powers.....	166
1.2.2.5. Quale ‘nesso’ tra i powers?.....	168
1.2.2.6. Causazione ‘per proprietà’ categoriali.....	176
1.2.2.7. Bilancio: alcune esigenze della metafisica della causalità.....	178
2. Un bilancio tra Bradley, Russell e i contemporanei.....	181
3. Posizioni neo-moniste.....	187
4. Monismo e Olismo.....	189

Capitolo 4.

Dispute trinitarie: la “ragionevolezza” della Trinità e le sue implicazioni filosofiche191

1. La Trinità nella Filosofia Analitica della Religione.....	191
2. Ragione e Trinità.....	198
2.1. La posizione di Tommaso secondo alcuni interpreti contemporanei....	199
2.1.1. Le interpretazioni di Kilby e White.....	201
2.1.2. Le interpretazioni di Darley e Swinburne.....	204
2.2. La posizione di Leibniz nell'interpretazione di Antognazza.....	206
2.2.1. Derive razionalistiche: il contesto di ieri e di oggi.....	206
2.2.2. Mistero e Trinità in Leibniz: la conoscenza chiara e confusa.....	208
2.2.3. Monadismo, ontologia delle relazioni e Trinità in Leibniz.....	216
2.3. Mistero e Trinità in Hegel.....	221
2.4. Alcune note conclusive sull'approccio di Tommaso, Leibniz e Hegel....	224

2.5. La nozione di “mistero” in alcuni autori contemporanei	225
2.6. Sintesi: cosa intendiamo per “mistero” e per “apofatismo”	228
3. Difficoltà oggettive: Trinità e Relazioni	230
3.1. Relazioni sussistenti	231
3.1.1. L’uso della categoria di relazione (e di correlativi) per la Trinità	231
(I) Le relazioni trascendentali reali: l’uso analogico del concetto di relazione	233
(II) Il fondamento delle relazioni: l’analogia del Verbum Mentis	236
(III) La simultaneità dell’esistenza dei correlativi	238
(IV) Il grado di distinzione: attributi e Persone	239
3.1.2. Le Persone come relazioni sussistenti: l’uso analogico dei termini	241
3.2. Aporie delle relazioni sussistenti	243
3.2.1. Divisione, Distinzione, Semplicità	243
3.2.2. Emanazione o Relazione (e generazione eterna)	249
3.2.3. Modello mono e intersoggettivo (metafisica agapica): amore e coscienza	255
3.3. Quelle trinitarie sono dunque “relazioni”?	264
4. La Trinità come “ipotesi di ragione”	267
4.1. Strategia dell’Uno-Molti	270
4.2. Strategia del “Pensiero di Pensiero”: auto-conoscenza	277
4.3. Strategia dell’Inizio, o “heideggeriana”, o dell’“auto-donazione”	278
4.4. Strategia idealista: dell’“auto-distinzione” o “logica”	280
4.5. Strategia “effusiva”: dell’“auto-comunicazione” e “auto-rivelazione”	283
4.6. Strategia dell’“amore”	285
4.7. Strategia dell’Essere-Amore-Persona	287
4.8. Strategia della “libertà” e della “possibilità”	289
4.9. Strategie processualiste	296
5. I trascendentali della Relazionalità e della Molteplicità	296
6. Una conclusione: ancora su Ragione e Trinità	300

Capitolo 5.

Un’Ontologia Relazionale Eventista-Infinitesimante per una Metafisica Trinitaria

1. Punti acquisiti da cui partire	303
2. Ontologie Relazionali	305
2.1. L’ontic structural realism	305
2.1.1. Il mondo della fisica quantistica	305
2.1.2. ... e le sue interpretazioni	308
2.1.3. Indicazioni ontologiche?	317
2.2. L’Ontologia dei Powers	319
2.3. L’Ontologia Processuale	319
2.3.1. Caratteri generali e ‘filosofia dell’organismo’	319
2.3.2. L’Ontologia Processuale come Ontologia Eventista	329

2.3.3. Ontologia processuale e fisica quantistica.....	333
2.3.4. Difficoltà dell'ontologia processuale.....	336
(i) Tra intervalli e processi.....	336
(ii) Prensioni e relazioni interne.....	338
(iii) Una General Processes View?.....	341
(iv) Quasi sostanze?.....	342
(v) Il problema della mutua causalità originaria.....	343
3. Applicazioni teistiche	344
3.1. Quantistica e Teismo.....	344
3.1.1. L'Entangled God.....	344
3.1.2. Polkinghorne, Gunton e Schaab.....	347
3.2. Dio come "evento".....	349
3.3. La divinità relazionale.....	355
3.4. Il trinitarianismo processuale.....	362
3.5. Una breve nota sulla pericoreasi.....	367
3.6. Bilancio: sostanze o sussistenze?.....	368
4. Un'Ontologia Eventista-Infinitesimante (EIO).....	371
4.1. Cosa sono gunk e junk.....	372
4.1.1. Contiguità e continuità.....	373
4.1.2. Tipi di gunk.....	376
4.1.3. Leibniz e il Labirinto del continuo.....	378
4.1.4. Punti, atomi e "particellarità".....	380
4.2. Tutto 'in' tutto, 'con' tutto, o tutto 'è tutto'?.....	384
4.3. Infinitesimanti e Principio d'aggregazione.....	387
4.4. Bilancio su EIO.....	390
5. Una Metafisica Eventista-Infinitesimante (EIM).....	396
5.1. Quale metafisica da questa ontologia?.....	396
5.2. Quale teismo trinitario?.....	401
Conclusione.....	405
Bibliografia.....	415

Introduzione

Su argomenti di questa natura è forse difficile, senza aver compiuto ripetute indagini, formulare delle dichiarazioni nette; non è tuttavia inutile l'aver agitato delle difficoltà su questi vari punti.

[Categorie, VII, 8b, 20-24]

1. Obiettivo generale

La ricerca si propone d'esaminare la possibilità di formulare un teismo trinitario rilevante attraverso l'elaborazione di un'*ontologia relazionale* e una *metafisica trinitaria* nel contesto di un'*epistemologia iperfatica*. L'indagine si configura come la prosecuzione ideale di precedenti ricerche, condotte per la tesi di laurea magistrale: le aporie emerse nelle recenti speculazioni analitiche sull'antinomia tra onniscienza divina e libertà umana hanno infatti condotto alcuni pensatori ad abbracciare le tesi dell'*open theism*, una nuova dottrina filosofico-teologica che presenta, a sua volta, delle problematiche irrisolte (Migliorini, 2014; 2018). Ipotizzando un'onniscienza dinamica, con relativo incremento della conoscenza divina, essa mette in discussione il cuore della metafisica teista che la sostiene (metafisica dell'essere perfetto, semplice, immutabile, atto puro). Non vi è comunque, in questi pensatori, l'intenzione esplicita di abbracciare la posizione del teismo processuale, in una delle sue innumerevoli forme. Piuttosto, la proposta di alcuni sostenitori dell'*open theism* è di rivolgersi alla speculazione trinitaria, la quale – assumendo filosoficamente la definizione «Dio è amore» – permetterebbe di pensare un dinamismo-divenire in Dio come cornice all'onniscienza dinamica. La conclusione di Panikkar secondo cui «un teismo tradizionale poco convincente [...] si risolve mediante la concezione trinitaria» (Panikkar, 1989, 22), che in buona misura riassume la posizione di molti *open theists*, è dunque l'ipotesi da cui la presente indagine ha preso avvio.

Nelle ricerche suddette è anche emerso che i concetti della teologia trinitaria (kenosi, pericoresi, generazione eterna, relazioni sussistenti) offrono delle chiavi interpretative per la soluzione delle aporie lasciate in sospeso, perché in qualche misura concorrono a *dinamicizzare* l'immagine di Dio, senza tuttavia far propria una visione processuale. Ciononostante, tali nozioni tendono a moltiplicare i problemi, più che risolverli. In più, solitamente si pensa che esse siano accettabili solo dal punto di vista *teologico*, giacché non sembrano necessarie alla – né formulabili nella – teologia naturale (o nella filosofia analitica della religione). Sarà questa convinzione a dover essere messa in discussione. Si dovrà cioè mostrare che tali nozioni sono parte della teologia naturale – quindi della metafisica, intesa in senso ampio – sebbene

il ruolo della ragione nella loro definizione dovrà essere adeguatamente chiarito. Tali nozioni, però, come si vedrà, sembrano richiedere la formulazione di un'*ontologia relazionale* e di una *metafisica trinitaria* che, nuovamente, non coincida con la metafisica processuale. Quest'ultima, infatti, ha notevoli problemi di consistenza, ma soprattutto ha esiti monisti e idealisti. Una *metafisica trinitaria* è inoltre necessaria perché la Trinità si presenta ancora – come si vedrà nel cap. 4 – come una dottrina aporetica, e tali sono anche tutte le nozioni “teologiche” che abbiamo elencato. Sembra che, in molte argomentazioni trinitarie, «si debba scegliere tra l'ortodossia logica e l'ortodossia trinitaria» (Hughes, 2005, 141).

Ammesso dunque che l'espressione «Dio è amore» – intesa come sintesi della Trinità – sia la chiave per un nuovo teismo (in equilibrio tra quello classico e quello processuale), come può essere tradotta filosoficamente? Si intuisce che l'indagine andrà compiuta su vari livelli differenti: andrà vagliato se l'espressione «Dio è amore» si debba tradurre nel paradigma trinitario e le eventuali aporie che esso genera (sarà il nostro cap. 4); appurate tali aporie – o antinomie – si dovrà comprendere se tale paradigma (eminentemente relazionale) abbia un corrispettivo nella realtà. Il che equivale a chiedersi: esistono metafisiche relazionali soddisfacenti? Quali sono i loro presupposti, i loro punti di forza e le loro debolezze?

A un Dio internamente molteplice e relazionale dovrebbe corrispondere – questa è l'ipotesi – un mondo in cui molteplicità e relazionalità, sostanze e relazioni, siano almeno un riflesso della natura trinitaria di Dio. Ci sono però, anche qui, almeno due ordini di problemi. Il primo è gnoseologico: se il Dio trinitario è antinomico, cioè è oltre la comprensione razionale, possiamo avere un'ontologia con la stessa caratteristica? Il secondo è di ordine ontologico: l'*ontologia trinitaria-relazionale* che viene da più parti invocata come soluzione al problema del divenire e delle incongruenze del teismo, e che consiste nell'esprimere in senso ontologico l'*agápe* attraverso il *trascendentale della relazionalità*, implica davvero un superamento della metafisica della sostanza e fino a che punto? La risposta a questa domanda non è affatto scontata, come vedremo nel cap. 5. Solitamente è la metafisica processuale a rispondere con un convinto “sì” all'ultima domanda. Tuttavia, anche questa metafisica sembra insufficiente da sola (genera infatti anch'essa antinomie e difficoltà). Una *metafisica trinitaria*, se individuata, può essere la giusta mediazione?

Le proposte teoretiche che vanno nella direzione indicata sono molteplici. Eppure, lamenta Ayres (2010, 131-32),

«In molti di coloro che sostengono una ontologia trinitaria relazionale, la terminologia chiave è usata in modo impreciso, che alla fine rivela la mancanza di un appropriato resoconto dell'analogia. Forse, cosa più importante, non è chiaro in che modo la “relazione” possa funzionare come un utile descrittore generale dell'essere – divino, umano e non umano. Quando si dice che la relazione è fondamentale per l'essere, questo identifica le caratteristiche spaziali-temporali delle cose (ad esempio, le realtà discrete sensibili in

relazione fisica o temporale), oppure identifica il complesso contenuto emotivo e psicologico delle relazioni umane come base per il cosmo?»

Non solo, potremmo aggiungere: senza una chiarificazione della categoria di “relazione”, un’ontologia relazionista rischia di rimanere un’illusione; e se il *relazionismo* (l’ipotesi per cui esistono solo relazioni¹, cioè una delle possibili letture della metafisica processuale) è metafisicamente implausibile, difficilmente esso può fondare un’analogia per il divino. Andrà quindi valutato, ad esempio, in che senso un’ontologia relazionale sia coincidente con un’ontologia processuale, o un’ontologia eventista, o un’ontologia delle relazioni basata sulle attuali scoperte della meccanica quantistica, e quali sono le ragioni di queste ultime ipotesi ontologiche. Sono ipotesi ontologiche consistenti? Evitano il monismo o l’idealismo? Permettono di ottenere una concettualità valida anche per il divino? Fino a che punto riusciamo a rispettare la differenza ontologica tra Dio e il mondo? Quest’ultima domanda sottintende la necessità – già evidenziata da Ayres – di chiarire in che modo la categoria di relazione possa essere usata in modo analogico (per il mondo e per Dio).

Sottolineiamo in apertura che la scelta è stata quella di usare come riferimento una letteratura prevalentemente recente, con pochi riferimenti alle fonti. Questo perché, come si diceva, si vogliono valutare gli sviluppi più recenti di quelle che sono comunemente chiamate ‘ontologie relazionali’, ‘ontologie trinitarie’, *et similia*. I classici, che pur saranno richiamati quando necessario, saranno dunque inevitabilmente letti alla luce della speculazione contemporanea, specificatamente di area analitica (anche se non esclusivamente). Un tentativo, che è anche un rischio, sarà quello di tenere insieme approcci diversi. Nel considerare la bibliografia riportata è evidente, infatti, che molti autori procedono senza considerare le elaborazioni di altre correnti filosofiche. Il nostro lavoro vorrebbe invece cercare di avere uno sguardo d’insieme, anche se non potrà essere del tutto esaustivo. Si spera almeno abbastanza preciso, per ciascuno degli approcci che saranno richiamati. Il metodo *sincronico*, o *topic oriented*, è sempre a rischio di ingenuità interpretative, anche laddove, come nel caso dei primi due capitoli, si cerca comunque di fare una piccola “storia del concetto” di relazione, in forma *diacronica*.

¹ Il termine ‘ontologia relazionale’ è usato in molti contesti. Si veda ad esempio Schaab (2013), che si concentra sulla questione della relazione Dio-mondo.

2. Le discipline coinvolte

2.1. Il percorso ontologico

La presente ricerca prende avvio da un'analisi ontologica, soffermandosi in particolare sulla categoria di relazione, cercando di procedere nella chiarificazione invocata da Ayres. Esaminando la letteratura (vastissima) sulla tematica, però, ci si rende conto come tale operazione sia solo agli inizi, e non sia per nulla agevole. Nonostante la discussione sulle relazioni sia plurisecolare, manca ancora una visione d'insieme. Anzi, pare che nel tempo le posizioni si siano moltiplicate, diventando antagoniste e non componibili. Sottolineando l'importanza dell'indagine sulle relazioni, almeno dall'angolatura della spinosa questione delle *relazioni interne*, Rorty afferma qualcosa che aiuta a intuire il perché: «Le questioni relative alle relazioni interne sono legate a tutta una serie di altri problemi filosofici [...]. Forse non è troppo affermare che le opinioni di un filosofo sulle relazioni interne sono intrinsecamente correlate a tutte le sue altre visioni» (Rorty, 2006). Anche Whitehead ha ricondotto l'intera possibilità di costruzione di una metafisica alla posizione che un pensatore assume riguardo alle relazioni interne (Whitehead, 1926, 172)². È una constatazione che vale in generale: chiarire il ruolo e l'identità delle “relazioni” – in rapporto alla categoria di sostanza, ma non solo – è un'operazione architettonica: qualsiasi premessa ontologica vi è coinvolta. Ed è anche propedeutica per *valutare certe ontologie relazionali*, in special modo quelle presentate nel quinto capitolo. Essendo piuttosto recenti, sarà difficile fornire valutazioni conclusive: la situazione è fluida e la riflessione sistematica sta solo muovendo i primi passi, spesso riproponendo antichi problemi e rinomate soluzioni. Non ci si può allora aspettare che questa ricerca esaurisca tutto il lavoro necessario: appronterà piuttosto una mappatura dei problemi (e della bibliografia più recente), sperando almeno di riuscire a mettere in luce la loro interconnessione.

Pluriformità a parte, le recenti e vivaci discussioni sull'*ontologia strutturalista*, sulla *metafisica delle relazioni* o sulla storia del concetto stesso di relazione – che saranno analizzate nei diversi capitoli – mostrano almeno quanto il tema non sia solo attuale, ma anche complesso, avvincente e in costante evoluzione. La posta in gioco è, del resto, molto alta: introdurre la relazione allo stesso livello ontologico della sostanza – come le ontologie relazionali-processuali tendono a fare – può consentire d'intendere quest'ultima come dinamica, e tuttavia non è chiaro come possiamo concepire questa relazionalità-processualità, quest'intima connessione di tutte le cose, senza ricadere in una concezione monista o panteista

² Ci si riferisce all'edizione de *La scienza e il mondo moderno*, traduzione pubblicata per Bollati Boringhieri nell'edizione del 2015.

(nelle loro varie formulazioni). Se le relazioni sono ontologicamente primarie, se tutto è interrelazione, esiste una distinzione reale tra gli enti? Oppure abbiamo un'unica entità di cui gli enti e le relazioni sono semplici modi? Se gli oggetti emergono dalle relazioni, sono reali? Abbiamo sostituito gli oggetti con le relazioni, facendo delle relazioni degli oggetti? *Quante* e *quali* relazioni primitive ci sono? Se ogni tipo di relazione genera dei regressi, come possiamo utilizzare tale categoria? La relazionalità del mondo ne garantisce davvero una “spontaneità”, un “indeterminismo”, una “libertà”?

A spingere nella direzione di una “relazionalità intrinseca”, si diceva, sono le acquisizioni più innovative della fisica. Astraendo dalla fluidità delle posizioni scientifiche, riguardo agli oggetti fisici oggi si tende ad affermare che la relazionalità si esprime a tutti i livelli ontologici. Ogni cosa è processo e interconnessa con tutte le altre. Tuttavia, come si vedrà nel cap. 5, restano invariati molti aspetti ontologici ed epistemologici: è sostenibile un realismo strutturale ontico? Cosa resta del realismo ontologico in un'ontologia relazionale? Come possiamo costruire un'ontologia sulla nozione di relazione, di processo o di evento? L'ontologia relazionale implica una forma di relatività ontologica? Che tipo di tipo di relazionalità e di causalità c'è alla base delle particelle elementari? C'è una differenza rispetto al mondo mesoscopico e alle sue interazioni?

Il *percorso ontologico* che si tratterà nei capitoli, dunque, parte dall'analisi del concetto di relazione (e quindi inevitabilmente espone la metafisica della sostanza a cui esso si è sempre associato) dal punto di vista storico e teoretico: offre una tassonomia teorica dei principali approcci metafisici che sono stati proposti nella storia della filosofia, e un'analisi della nozione affine di “causalità”, e di alcuni argomenti (come il regresso di Bradley). Il percorso procede poi, acquisiti tali strumenti, nella valutazione di alcune *metafisiche relazionali o processuali*. Per poi approdare a una propria proposta ontologica.

2.2. Il percorso di filosofia della religione

Dalle domande e dalle proposte di natura ontologica a quelle di natura “teologica”³ il passo è breve: c'è una corrispondenza tra la struttura relazionale del reale e l'essenza trinitaria di Dio? Fino a che punto possiamo spingere questa analogia e dove incontriamo momenti di apofasi? Che prospettive apre, per i teismi e le religioni, questa “corrispondenza”? Abbiamo argomenti veramente cogenti per affermare la realtà delle relazioni in Dio? Come dovremmo dunque pensarle, filosoficamente, ammesso che siano ancora “relazioni”? In che senso (per il divino e per l'umano) possiamo dire che la persona è una “relazione sussistente”, o una

³ Il perché delle virgolette sarà chiaro a breve.

“sussistenza relazionale”? Davvero la relazionalità intra-divina e intra-mondana permette di pensare a delle “novità” (degli eventi nuovi, imprevedibili), e quindi a evitare il determinismo (fisico, causale, o teologico)?

Questo insieme di domande aiuta a comprendere quanto l’ontologia e la filosofia della religione siano coinvolte nell’opera di ri-categorizzazione del reale che passa per l’approfondimento della nozione di “relazione”. La nostra comprensione scientifica del mondo e le questioni religiose invocano tale ri-categorizzazione con sempre maggiore insistenza ma, dopo decenni, l’elaborazione è ancora in uno stato embrionale, sospesa tra due estremi, dove o prevale la relazione (nei sistemi *relazionisti*) o resiste la sostanza (nelle sue varie forme). Esiste una via di mezzo e quali mai saranno queste nuove categorie ontologiche? I capitoli indagano le domande sin qui elencate, che a prima vista possono sembrare delle proibitive vette da scalare. E in buona misura lo sono. L’ontologia relazionale pone enormi interrogativi e forse, alla fine del lavoro, ciò che si percepirà come necessaria è un’aggiuntiva operazione di sintesi, critica, ma capace di delineare i possibili sviluppi di questo campo d’indagine, nei suoi rapporti con altre discipline. Non mancherà comunque una proposta complessiva in tal senso (cap. 5), sebbene si presenterà ancora come un ulteriore programma di ricerca.

La parte ontologica è consistente nell’economia della tesi, ma è utile ribadire che quest’ultima vuole inserirsi nel panorama della ‘filosofia della religione’ (con un occhio sempre rivolto ai dilemmi posti dall’*open theism* e dai teismi non-standard), e quindi i suoi capitoli centrali sono il quarto e il quinto. In essi ci si chiederà anche se la Trinità sia una necessità *filosofica*, e che prospettive apre, per il teismo, la “concordanza” tra un mondo “relazionale” e un “Dio relazionale”. Si vedrà che l’analogia, per ragioni diverse, sembra percorrere le due direzioni: dal mondo (relazionale) al Dio (relazionale), e dal Dio (trinitario) al mondo (“trinitario”). Si tratta però di percorsi autonomi, che solo alla fine vengono fatti convergere. Come anticipato, l’ipotesi (trinitaria) dell’intrinseca relazionalità divina serve, nell’*open theism*, a descrivere un divino capace d’espansione e novità, per poter risolvere le aporie degli attributi divini ormai ben note. Un Dio che, proprio per la sua intrinseca relazionalità, è capace di avere *relazioni reali* con il mondo. Questo implica di allontanarsi da una certa visione dell’*Esse Ipsum*, e quindi dalla metafisica dell’essere che lo sostiene? Nei capitoli 4 e 5 si cercherà di mostrare che non è necessariamente così. Certamente sono necessarie interpretazioni meno ingenuie di tale metafisica, laddove si voglia fare spazio alla Trinità di Dio e alla sua infinita potenzialità. Ma non è detto che la metafisica dell’essere e l’ontologia della sostanza debba essere del tutto abbandonata per un approccio processuale-relazionale. Oggi preferiamo parlare di Dio come “evento”, interpretando in modo nuovo la metafisica della sostanza di matrice aristotelico-tomista, ma questo potrebbe essere solo un maquillage linguistico, o piuttosto indicare uno sbilanciamento concettuale in direzione di una visione più

apofatica di tale metafisica; apofatismo già contenuto in quest'ultima, ma che magari necessita di essere più adeguatamente esplicitato. Nel cap. 5 si sosterrà che è impossibile sostituire del tutto la nozione di *sostanza* con la nozione di *evento*, *processo*, *struttura* o *relazione*, sia nel parlare di Dio che nel parlare delle entità dell'ontologia fondamentale. Ecco perché è necessaria un'ontologia relazionale nuova e una corrispondente metafisica trinitaria.

Nella ricerca la dimensione apofatica torna frequentemente sulla scena: è *decisivo capire quali sono i confini del discorso apofatico stesso*, per non erigerlo a sistema e condannarsi al silenzio. Del resto, se si assume la Trinità come paradigma per l'ontologia e la metafisica, e contemporaneamente si riconosce che la Trinità stessa è aporetica, non si può non chiedersi se, alla fin fine, la "soluzione" ai problemi del teismo si rinchiuda nuovamente nell'apofasi che è propria della dottrina medesima.

2.3. Teologia naturale o apofatismo?

Il nostro lavoro rientra nell'ambito della Filosofia Analitica della Religione (FaR), una disciplina dai contorni sfumati. Secondo Micheletti (2010b, 27) ci sono vari modi di intendere questa disciplina: come teologia naturale (R. Swinburne) o la parte della filosofia della religione che si occupa di Dio (R.M. Adams); come la filosofia della religione stessa (A. Kenny) o l'analisi dell'idea di Dio (T.V. Morris); come una riflessione sulle dottrine cristiane (A. Plantinga), la difesa degli articoli di fede (N. Kretzmann) o la comprensione della natura e degli attributi di Dio (P. Flint e M.C. Rea); per altri coincide con una sorta di 'neo-tomismo' o 'neo-scolastica' (a seconda dell'importanza data a Tommaso nelle singole tematiche, o ad altri scolastici). Inutile dire che prendere posizione in questa diatriba identitaria richiederebbe ben altri spazi.

Dove si colloca, dunque, la parte "non ontologica" del nostro lavoro? La posizione che assumeremo, di qui in avanti, è che la 'teologia razionale' possa avere un posto legittimo nella speculazione filosofica, laddove si riconosca la necessità speculativa di porre un Principio-Inizio trascendente 'che tutti dicono essere Dio' (per richiamare una nota espressione di Tommaso), sebbene non sia questa la sede per avventurarsi nella questione della plausibilità dell'esistenza di Dio. Volendo parlare della Trinità, è dato per scontato che "un" Dio esista, dove l'articolo indeterminativo indica una vaghezza circa alcune sue caratteristiche. Assumeremo inoltre che la Trinità possa essere un'*ipotesi di ragione*, quindi parte della teologia razionale. Una posizione che andrà adeguatamente giustificata, esplicitando a 'che tipo di ragione' facciamo riferimento (si dirà qualcosa tra qualche riga).

Ciò che conta, per ora, è riconoscere che – se a una Trinità si giunge attraverso la speculazione filosofica – la discussione sul dogma trinitario non può

più essere intesa come una semplice *difesa di un dogma*. Se di questo si trattasse, saremmo a pieno titolo nel campo della teologia, o al più nella ‘teologia filosofica’. Il nostro intento, invece, è quello di rimanere, come detto, nel campo della metafisica: la Trinità dovrà quindi mostrarsi come un’ipotesi con una sua ragionevolezza (vedremo quale) e una sua inevitabilità speculativa (da definirsi). Come giustamente ha sottolineato Hasker (2013a), «per un *teista trinitario*, la dottrina della Trinità è una parte integrante della struttura ultima, metafisicamente necessaria, della realtà» (corsivi nostri). Questa posizione tende dunque a far collimare, almeno per il tema specifico della Trinità, la teologia naturale e la teologia filosofica.

Si tenga presente che il dibattito contemporaneo sulla Trinità è stato reso possibile, nel contesto disciplinare indicato, dalla svolta seguita all’indagine sull’epistemologia religiosa (Alston, 1967, 411) nella quale si può scorgere lo “strano” avvicinamento tra la filosofia analitica e le questioni religiose e metafisiche (Antiseri, 1975; Micheletti, 2002). In buona misura, la FaR nasce come discussione epistemologica, oltre che contenutistica. Su tale versante, il superamento del naturalismo, dell’evidenzialismo, del fondazionismo, dell’imperialismo epistemico e dell’idealismo (a favore dell’esternismo) avvenuto grazie ad alcuni studiosi – tra cui Plantinga, Wolterstorff, Alston, Phillips, Wainwright (cf. Micheletti, 2010b, 2012b) – ha permesso di definire i livelli minimi richiesti al teismo per essere ragionevole. Riabilitato il ‘discorso teista’, si è potuti passare alla riabilitazione anche della *teologia filosofica*, cioè l’indagine razionale sulle verità di fede. Certo, il percorso non è stato lineare, né privo di difficoltà. Ad esempio, sembra che il discorso su Dio non si possa accontentare d’asserzioni ‘giustificate’ (Plantinga, 2000; 2010)⁴, né sia sufficiente il carattere cumulativo degli argomenti teistici di tipo induttivo (Swinburne, 1993; 2013b) prodotti dall’apologetica sugli attributi divini. Le credenze teistiche appaiono *ragionevoli* perché giustificate – e mai del tutto confutate (Micheletti, 2012) – ma sembrano pur sempre implicare il *salto della fede* (Lorizio, 2004, 285), l’apertura all’ulteriorità del non-detto. Un *realismo moderato epistemologico* ci permette abbastanza serenamente di garantire la plausibilità delle asserzioni su Dio – superando le obiezioni *de iure* di matrice humiana, kantiana, kierkegaardiana, logico-positivista, heideggeriana, moltmanniana, blochiana alla teologia razionale – ma resta il problema della coerenza del concetto olistico di Dio, e l’appropriatezza delle parole che usiamo per definirlo. Se il teismo risulta alla fine incoerente (Kenny, 1979; Russell, 1927), potremmo concludere che ci siamo

⁴ Una credenza è ‘giustificata’, nel modello di Plantinga, quando è prodotta da facoltà che funzionano correttamente, permettendo il passaggio dalla credenza alla conoscenza. In tale modello, Dio ha predisposto le nostre facoltà conoscitive esattamente a tale scopo. Un anti-evidenzialista, dunque, sostiene che si possono avere delle credenze giustificate anche in mancanza di *evidenze*.

ingannati nel percepire la realtà e che il nostro *sensus divinitatis* non sia che un'illusione. Il caso dell'onniscienza in relazione alla libertà umana è indicativo a tal proposito, perché mostra l'inconciliabilità di diverse credenze teiste⁵.

In altre parole: non possono essere ragionevoli solo le premesse e le procedure argomentative o conoscitive, ma anche le conclusioni. Questa è l'obiezione *de facto* degli *ateologi naturali* (per es. Kenny e Mackie), di stampo evidenzialista: la nozione 'Dio' è incoerente e quindi le credenze teistiche sono false. Cui si contrappone l'*apologetica negativa*, che ha il compito di *bloccare le argomentazioni* che vogliono dimostrare la falsità di alcune credenze. Se la non-contraddittorietà deve valere in generale per gli attributi divini – sulle cui difficoltà teoretiche non possiamo dilungarci –, tuttavia, essa è maggiormente problematica per la Trinità, se si accetta l'impossibilità di darne una descrizione esaustiva. È vero, infatti – contro gli evidenzialisti – che nonostante non si abbiano vere e proprie 'evidenze' (fisiche e logiche) per l'esistenza di Dio, possiamo comunque credere in Lui e in alcuni suoi attributi; ma nel caso della Trinità si ha il forte sospetto che sia *evidentemente* contraddittoria (evidenza logica). E una contraddizione, solitamente, non può essere creduta. Il cap. 4 dovrà proprio indagare questi aspetti: se la Trinità è alla fine contraddittoria, nonostante le strategie dell'*apologetica negativa*, possiamo comunque come crederla? Se sì, perché? Dovremo quindi mostrare se, anche all'interno della teologia razionale – per gli attributi divini e per la Trinità – possa valere una posizione apofatica.

Di certo si può escludere che il presente lavoro sia un'opera di teologia, giacché non intende la Trinità come dottrina rivelata, né si sofferma sulle questioni dogmatiche o esegetiche. Il lavoro è *apologetico* solo nel senso che vuole mostrare che la Trinità è un'ipotesi *teista* (non solo cristiana). È un lavoro di *teologia naturale* solo perché sostiene che la Trinità è ipotesi di ragione, ma *non* razionalizzabile. Si sosterrà però che non esiste alcun teismo che possa essere *più razionale* di uno implicante la Trinità all'interno del proprio sistema, e questo richiederà di ripensare i limiti stessi del "lume naturale".

La posizione di Tommaso d'Aquino e Leibniz – che vedremo – è che si possa credere a qualcosa *oltre* la ragione, purché non sia *contro* la ragione. Questo *oltre* è 'presupposto' come vero e, dal momento che non si può *dimostrare* che sia contraddittorio, si accetta come 'superamento' della ragione, pur non andando contro di essa. La posizione che svilupperemo, invece, sostiene che, nonostante vi siano fondati sospetti che la Trinità sia effettivamente una dottrina *contraddittoria*, siamo legittimati a credere a un *oltre* che sia appunto *oltre la contraddizione* (cioè la tenga al suo interno come momento). In questo senso la Trinità è una dottrina

⁵ L'affidabilismo (Alston, 1991; Swinburne, 2001), quindi, non è sufficiente, dal momento che la *ridefinizione continua* di 'Dio' lo rende un 'oggetto' talmente vago (Martin & Monnier, 2003) da imporre un atto fideistico.

teista, rientra nella teologia razionale. Forse c'è un non detto in questa posizione, che ha un sapore hegeliano. La Trinità viene pensata come ipotesi filosofica (quindi come appartenente alla teologia naturale) perché si ritiene che *religione e filosofia* esprimano la medesima verità (antinomica) sebbene in modi diversi. Il problema è che qui la teologia naturale è teologia razionale, ma di quella *ragione* che supera i vincoli dell'intelletto, e quindi si apre all'apofatismo (inteso nel modo specifico che indicheremo nel cap. 4).

3. Ontologia Relazionale e Metafisica Trinitaria: cosa dobbiamo cercare?

Per precisare i termini riportati nel titolo di questo paragrafo – ammesso che si possano distinguere con nettezza (Varzi, 2007b) – indichiamo con *metafisica* l'indagine che tenta di rispondere alle domande sulla natura del tutto (quindi del mondo e del suo principio). Una disciplina che ingloba l'ontologia (Inwagen, 2011b) e che può sfociare nella teologia razionale, dove ci si chiede quale sia la natura e il senso del complesso Dio-mondo. Per *ontologia*, invece, intendiamo qui la disciplina (e la teoria) che cerca di descrivere *cosa c'è* nel nostro mondo, e *perché* quel che c'è è *in un modo* piuttosto che in un altro. Per *metafisica trinitaria* s'intenderà allora una metafisica che parte da un'*ontologia relazionale* ricompresa in una visione teistico-trinitaria di Dio come senso ultimo della relazionalità, della molteplicità e della libertà. Non una metafisica che parta dalla constatazione di strutture ternarie nella realtà del mondo o dell'essere. *Ontologia trinitaria* (OTR d'ora in poi) è un termine che è piuttosto di moda⁶, anche se con esso «non si ha a che fare con un particolare 'oggetto' filosofico o teologico» né con una «proposta sistematica» (Clemenza, 2016, 9)⁷. Ne definiremo a breve i contorni cercando di spiegare perché, mentre ha senso parlare di una *metafisica trinitaria*, è più opportuno usare *ontologia relazionale* invece che 'trinitaria'.

Si intende per OTR un'ontologia che cerca di interpretare *analogicamente* il dato trinitario per gettare una luce sulle speculazioni ontologiche (Coda, 2012), chiedendosi se il fondo degli enti può essere di natura trinitaria. 'Trinitario' qui è assunto in un'accezione molto ampia, che coincide con l'essere-in-relazione, o addirittura essere-relazione. Sempre con le parole di Coda, l'OTR è il tentativo di «far sprigionare [...] dalla Trinità, la chiave di lettura dell'intera realtà». Secondo Coda, la 'formula breve' dell'OTR è «che tutti siano uno come io e te siamo uno» (Gv 17, 21). Come può tradursi questa affermazione esistenziale in un'*ontologia*

⁶ Molto spesso è utilizzata come sinonimo di *teologia trinitaria* (cf. Wilks, 1995).

⁷ Per Coda (2016, 30) è «una sfida, umanamente impossibile», resa disponibile dalla rivelazione.

*fondamentale*⁸? Cosa significa che il fondo della creazione rivela una traccia della Trinità che il pensiero può cogliere? Quel che possiamo dire, alla luce della letteratura finora prodotta è che siamo ancora al livello di una dichiarazione d'intenti: un'OTR, o un'*ontologia relazionale* – dove le relazioni siano allo stesso livello ontologico della sostanza – non è ancora stata formulata in modo soddisfacente. Gli autori ascrivibili all'OTR si limitano a descrivere la trinitarietà del Principio, fermandosi a quella che, nel nostro schema, è la dimensione teistica, non ontologica.

Un'interpretazione diffusa, ad esempio, è legata alla concezione di stampo heideggeriano, dove l'Essere si rivela nell'Esserci, e dunque l'OTR diventa la comprensione del '*darsi dell'Essere*' come dono, disvelamento (cf. Prenga, 2016)⁹. Certo, anche l'ontologia relazionale che noi abbozzeremo ha a che fare con il problema del divenire e dell'uno-molti, e quindi vi saranno punti di tangenza con la metafisica hegeliana o heideggeriana. Con Hegel e Heidegger, tuttavia, siamo nel livello che noi definiremmo *metafisico* (invece che ontologico): l'Essere è inteso come l'universo creato (*dato*) come intero, in relazione alla sua fonte (*Darsi, donante*) (cf. Cacciari, 1996). Con *ontologia relazionale* noi ci poniamo un po' più a valle, indagando la manifestazione di Dio negli enti e chiedendoci se dalla

⁸ C'è un ampio dibattito sul *fondazionismo*, cioè sul compito dell'ontologia, se essa debba determinare cosa è *fondamentale* o cosa no. Secondo alcuni, non essendoci una nozione chiara di 'fondamentale', l'ontologia non dovrebbe stabilire cosa lo sia. Inwagen (2011b) opta invece per intendere la 'realtà ultima' come l'insieme di intuizioni di cui si impone un'assunzione primitiva. Del resto, sottolinea Inwagen, se non vi fosse tale 'realtà ultima' la metafisica sarebbe senza oggetto; ma anche chi nega tale realtà l'afferma, seppur nulla sia detto su di essa. In questo capitolo assumeremo la tesi di Inwagen, assieme a una posizione *externalista* (i fatti non esistono solo nella mente) e *realista* rispetto alla possibilità di raggiungere verità oggettive, nonostante sia un percorso asintotico proprio di una ragione *fallibilista*.

⁹ Nata dalle intuizioni di Klaus Hemmerle, l'OTR cerca di pensare l'amore come senso dell'essere (Hemmerle, 1996, 68), allontanandosi dalle ontologie dell'Uno, dell'Essere e del Divenire (Coda, 1993, 258-261). L'OTR esprime la *comprensione cristiana dell'essere* (Staglianò, 1996, 602). L'evento originario e originante dell'essere è la carità, e l'essere è originariamente 'atto d'amore': l'essere è in quanto è dono che si compie. La metafisica dovrebbe dunque dare il primato all'essere come impronta del divenire eterno dei Tre nell'unità (Cacciari, 1996, 28-29): l'OTR indica che il fondo stesso dell'esistenza, della realtà, è *analogo all'amore*, nel senso della comunità interpersonale trinitaria. Rispetto ai suoi protagonisti, l'OTR trova le sue declinazioni principali in Zizioulas, LaCugna e Greshake, i quali hanno sostenuto la necessità di una 'rivoluzione ontologica' nella quale le categorie di *persona, comunione, relazione* siano costitutive dell'essere, cioè della sostanza.

struttura trinitaria di Dio derivi una struttura relazionale delle entità fondamentali¹⁰. L'affermazione secondo cui l'amore è la caratteristica fondamentale della realtà (Tallarico, 2011), si può mantenere – perché di fatto è vera – ma si rischiano troppi fraintendimenti in campo ontologico. Per questo, a nostro avviso, quando vogliamo indicare *la base trinitaria di ogni ente* è preferibile usare termini come 'relazionalità', 'estaticità', 'molteplicità' (giacché non basta dire che un ente è relazionale: per essere trinitario esso deve essere uno-molti).

Per chiarezza, useremo dunque i termini *metafisica trinitaria* e *ontologia relazionale*. Dopo l'analisi della categoria di relazione, vedremo allora quali ontologie relazionali sono state formulate, e quali sono i pregi e difetti di esse. Un'ulteriore nota metodologica però è necessaria. Fermer ha giustamente fatto notare che la teologia non può determinare l'ontologia (Fermer, 1986, 171); al massimo, «Dio può fornire una *analogia*, non una determinazione univoca di un'ontologia generale» (*ib.*). Questo significa, ci ricorda l'autore, che non possiamo passare da un'«ontologia di Dio» a un'«ontologia generale», anche perché Dio non è certamente un comune 'oggetto'¹¹. È la prospettiva in cui ci poniamo: possiamo scovare delle *convergenze* tra il discorso ontologico e quello teologico-metafisico. Ciascuno dei due deve procedere *prima* per la propria strada e poi lasciarsi interpellare dall'altro, laddove si scorgano vicinanze, o dove sia necessario *superare delle antinomie*. Questo ci allontana dalla prospettiva esposta da Coda e ricordata pocanzi. Nel cap. 5 vedremo comunque che c'è un senso per cui la relazionalità e molteplicità interna degli enti deriva dalla Trinità: perché ogni ente è «contrazione» della natura divina, e quindi ne riflette le caratteristiche (andranno però chiariti con precisione i contorni di tale affermazione).

Nel cap. 4 mostreremo che la Trinità è un'ipotesi di ragione¹² che non si basa su un'interpretazione trinitaria del mondo, ma sulle sue caratteristiche, potremmo dire, pre-trinitarie. Non si tratta, quindi, di passare da una teoria (trinitaria) a una teoria (ontologia trinitaria), usando il principio trinitario per reinterpretare la fisica, l'etica, la logica (come propone Cochrane, 1940, VI). L'ontologia giunge indipendentemente a postulare relazioni sussistenti (pur riconoscendolo come concetto aporetico), che solo in un secondo momento possono essere interpretate come trinitarie. Il nostro lavoro renderà plasticamente questo andamento nella successione dei capitoli: prima mostrando le difficoltà del discorso ontologico circa il *pluralismo* e la *relazionalità* degli enti; *poi*, mostrando il

¹⁰ Escludiamo che si possa intendere per 'ontologia relazionale' l'insieme delle proposte di *filosofia dialogica*. Questo è uno sviluppo possibile di un'ontologia relazionale, ma non è l'oggetto del nostro studio.

¹¹ Ecco perché egli trova più promettente la strada intrapresa da Gunton, rispetto a quella di Zizioulas (2010).

¹² Una 'conclusione induttiva' che per Welch (1953, 245) è impossibile.

proprium del discorso trinitario, mostrando come le stesse difficoltà siano presenti anche in quest'ultimo, pur sapendo mostrare che la Trinità è un'ipotesi di ragione (le "strategie" del cap. 4). Solo poi potremo "tornare" all'ontologia, mostrando come anch'essa giunga a ipotizzare delle nozioni (gli *infinitesianti*) che sono del tutto simili alle relazioni sussistenti. I dogmi di fede rispetto alla Trinità ci costringono ad elaborare un'idea della relazione, della molteplicità e della ragione (apofatismo) che trova già un riscontro nel discorso ontologico, sia in quello prodotto dalle metafisiche della sostanza sia in quello prodotto dalle metafisiche processuali (e quindi, inevitabilmente, dalla nostra proposta ontologica, che vuole esserne una sintesi). Purché, ci ricorda sempre Fermer, «l'applicazione dell'analogia trinitaria» sia «attentamente controllata dalla dottrina apofatica della Trinità immanente». Questo significa, innanzitutto, che quando diciamo 'Dio è comunione', lo diciamo senza sapere esattamente come lo sia (*ib.*, 175) e se diciamo che 'la realtà fondamentale è comunionale', oppure 'relazionale', dovremmo essere consapevoli di dirlo con lo stesso livello di apofaticità (cf. Coakley, 2010).

La questione metodologica sollevata da Fermer richiama un'antica questione di teologia naturale: cosa possiamo conoscere di Dio a partire dalle sue creature? Una classica risposta "tomista" è che, a partire dalle creature, noi possiamo solo dire che Dio è Causa Prima e *pura esistenza* (atto puro d'essere). Dato che gli oggetti del mondo non possono in alcun modo avere la forma infinita di Dio, possiamo conoscere Dio solo a partire dagli *effetti* del suo atto creativo. Rimane in essi una "somiglianza" della loro Causa? La *via dell'eminenza* sembra rispondere affermativamente: Dio eccede il positivo che riscontriamo nelle creature, ma quest'ultimo ci parla in qualche modo di Dio. Così risaliamo dalle caratteristiche delle creature agli "attributi" di Dio, i quali delineano almeno parzialmente la sua essenza. Conosciamo dunque qualcosa di essa, sebbene non sappiamo mai completamente come Dio sia (perché in Lui, per esempio, onniscienza e onnipotenza sono *la stessa cosa*): è conoscenza *per eminenza* e per analogia. Anche se l'Aquinata esclude che la ragione umana possa pervenire alla conoscenza della Trinità (Porro, 2012, 130) – perché le entità del mondo mostrano solo che Dio è Causa e Uno, Vero, Buono – si può sostenere, a partire dal suo pensiero, che se riscontriamo relazionalità e molteplicità *in ogni ente* (non solo nell'universo in quanto totalità di enti in relazione), esse possono essere debitamente trasposte in Dio per analogia. Dio è *a suo modo* relazionalità e molteplicità, ma è appropriato attribuirgli tali caratteristiche a fianco a quelle "classiche". Questa è una tesi che anche un sostenitore dell'ontologia processuale potrebbe sostenere. La metafisica trinitaria dovrà allora anche mostrare in che modo essa si differenzi da quella processuale nonostante utilizzi lo stesso schema argomentativo (dalla relazionalità del mondo alla relazionalità divina, intra-divina nel caso del trinitarianismo processuale).

Capitolo 1

Breve storia della teoria delle relazioni

1. Relazioni e sostanza: problematiche di contesto

La discussione sullo statuto ontologico delle relazioni è frammentata e dispersa in vari settori della filosofia, utilizza linguaggi diversi per risolvere aspetti teoretici differenti. Per muoversi in questa complessità è indispensabile, quindi, definire quali sono gli strumenti che s'intendono utilizzare. L'interesse del nostro lavoro non concerne la logica delle relazioni, bensì il loro statuto ontologico e la loro funzione all'interno di un sistema metafisico. Certamente tale scelta di campo può essere contestata: fino a che punto è possibile ignorare le complesse questioni legate alla forma logica delle proposizioni relazionali nel formulare un'ontologia? L'ontologia è davvero qualcosa di diverso dalla struttura logica del nostro argomentare? Le risposte a queste domande non sono univoche e in buona misura dipendono da opzioni metafisiche previe. Vedremo nel prosieguo, però, che vi sono buone ragioni per pensare che, anche qualora accettassimo – solo per fare un esempio – l'irriducibilità logica delle relazioni non-simmetriche, questo ci direbbe ancora molto poco su cosa tali relazioni siano. Ci sono, infatti, relazioni non-simmetriche concrete – come ad esempio quelle causali generate da una forza fisica – ed altre che possono sembrare astratte ('essere più grande di', 'amare\essere amato'). Le prime sembrano effettivamente essere parte del mondo che ci circonda, mentre le seconde potrebbero essere solo di ragione, prodotti del nostro conoscere a cui però non corrisponde nulla di reale 'là fuori'. Già qui comprendiamo quanto le precomprensioni metafisiche abbiano un loro peso: un realista estremo (platonista), potrebbe dire che, dove individuiamo una proprietà (es. 'essere più grande di') individuiamo 'qualcosa', un universale che è reale. Le relazioni sarebbero allora simili a delle proprietà, monadiche o poliadiche. Un nominalista o un concettualista negherebbero invece questa affermazione, riducendo le relazioni alle caratteristiche degli individui. L'esistenza di metafisiche e ontologie molto differenti impone allora, in prima battuta, di risalire al contesto di domande nel quale la 'teoria delle relazioni', se così possiamo chiamarla, ha preso avvio.

Il tema delle relazioni non è stato tematizzato come un problema a sé stante, ma costituisce una parte (anche un po' secondaria) di un problema ben più ampio, coincidente con la domanda filosofica più radicale: come giustifichiamo l'esserci di *questo mondo in questo modo*? Gli autori antichi e moderni hanno inteso le 'relazioni' come un tema interno a tale domanda. Possiamo dire che la loro posizione sulle relazioni viene *dopo* la formulazione delle loro ipotesi metafisiche, anche se questo può non corrispondere alla cronologia dei testi. Un esempio può essere Aristotele.

L'opera in cui la questione delle relazioni è esplicitamente tematizzata, *Categorie* (VII, in particolare), è probabilmente anteriore alla *Metafisica*, ma contiene già al suo interno la visione metafisica che è passata per il confronto e la presa di distanza da quella platonica e parmenidea. Aristotele vede un mondo di individui in divenire, e quindi elabora alcune strutture logiche corrispondenti alla trama costitutiva del reale. Le affermazioni di Aristotele sulle relazioni – sia come strumento logico che come realtà ontologica – s'inseriscono in questo quadro: in nessun modo la logica delle relazioni o la loro realtà dovrà condurre a quella posizione 'assurda' che è il monismo – di Parmenide o di chi l'ha interpretato in seguito (Berti, 2009, 32-38). Sullo sfondo della teorizzazione aristotelica sulle relazioni vi è quindi, crediamo, 'il problema di Parmenide'¹, cioè la questione inerente l'apparenza del divenire e l'unità della molteplicità. L'intera metafisica di Aristotele è una risposta a questo problema (molto sarà detto nel cap. 2, al par. 2.3), e la sua teoria delle relazioni ne è parte integrante. Tra gli elementi qualificanti tale 'risposta' – non certo gli unici – ci sono la teoria della sostanza e della causalità. La prima ha che fare con il tema delle relazioni perché le relazioni stesse hanno, nel sistema aristotelico, una dipendenza ontologica dalla sostanza prima. La seconda, come vedremo in questo capitolo ma più lungamente nel terzo, è invece uno degli esempi di relazione reale e, a nostro avviso, il più importante.

Quel che ora ci proponiamo di fare è di esporre una possibile interpretazione della teoria della sostanza di Aristotele. Ciò si rende necessario per vari motivi: (a) le ontologie relazioniste o processualiste che incontreremo hanno come punto programmatico di stravolgere la metafisica della sostanza, che va quindi almeno inquadrata; (b) nella storia del pensiero la categoria di relazione è sempre stata pensata a partire dai testi aristotelici (più che quelli platonici o di altri pensatori precedenti), nei quali è concepita come categoria dipendente da quelle di sostanza; è quindi indispensabile richiamare almeno per sommi capi cosa possiamo intendere con questo termine (anche se, partendo da Aristotele, contraddiciamo lo sviluppo cronologico del resto del capitolo).

Riguardo alle possibili definizioni della sostanza – e sui limiti della distinzione tra sostanza prima e sostanza seconda – sono state scritte opere corpose e molto complesse². Si tratta, inutile dirlo, della questione che ha attraverso la filosofia occidentale in lungo e in largo, e sarebbe utopico pensare di renderne conto anche solo per sommi capi: da sempre i testi aristotelici sono stati commentati e 'strattonati' – ci sia consentito il termine – in direzioni opposte, come base per ontologie spesso

¹ Scegliamo questa espressione perché il riferimento all'Eleate è di senso comune, pur consci che la sua posizione fosse ben più articolata – se non addirittura opposta – a quella che comunemente gli viene attribuita (cf. Palmer, 2016).

² Le sostanze prime sono *individui di base* (Berti, 2017, 62), cioè *entità sussistenti*, mentre i generi (es. uomo) sono sostanze seconde. Le sostanze non sono quindi un sostrato oscuro, né cose "speciali", ma semplicemente gli enti che osserviamo nella quotidianità (*ib.*, 63).

divergenti. Consapevoli di ciò, ricorriamo e ci basiamo sull'interpretazione di Loux (2008)³ per richiamare alcuni nodi. Oltre che per la sua autorevolezza e ampiezza, Loux ci consente di cogliere su quali aspetti del problema si concentri parte della discussione odierna. Lungi quindi dal voler fornire un'interpretazione adeguata di Aristotele, cercheremo di far emergere – a partire da un commentatore contemporaneo di area analitica – alcune questioni basilari per l'ontologia. Al testo di Loux affiancheremo, di volta in volta, altre interpretazioni che cercano di 'far quadrare i conti' della metafisica aristotelica. Alcuni nodi saranno comunque affrontati più specificatamente nel cap. 3 (sulla relazione causale).

Nella sua opera Loux intende fornire un'interpretazione di *Metafisica* H e Z, confrontando questi testi con la teoria della sostanza avanzata in *Categorie* e in altre opere minori. L'autore ci avverte, nella prefazione al testo, che è forse impossibile dare un'interpretazione di H e Z che risolva tutte le questioni metafisiche in essi sollevate (anche alla luce del dibattito contemporaneo). Potremmo malevolmente chiederci se tale avvertenza iniziale sia una confessione dell'inconfessabile, cioè del dubbio che pervade chiunque legga quei brani di Aristotele: quei testi sono effettivamente così penetranti da richiedere uno sforzo infinito, oppure tale sforzo è dovuto a un tentativo illusorio di dare una lettura sistematica a dei testi che forse non si prestano a una sistematizzazione, e che magari perfino l'autore riteneva piuttosto precari? Guardare ad Aristotele come a un filosofo – e non a un oracolo – probabilmente ci permetterebbe di riconoscere con maggiore serenità che non ogni parte dei suoi testi debba essere esente da aporie: può darsi che su certe questioni fosse necessariamente vago. Se l'ipotesi che cercheremo di difendere nei prossimi capitoli – cioè che un'ontologia completamente coerente sia impossibile – risulterà plausibile, allora i testi sarebbero un'ulteriore testimonianza che una certa vaghezza, su alcune questioni fondamentali, sia inevitabile, e non sia un demerito di Aristotele averla mantenuta, offrendo un sistema di soluzioni misurate all'incommensurabilità della sfida.

Concessa questa divagazione, torniamo a Loux. Secondo questo autore, Aristotele sostiene che la *primary ousia* (termine greco che Loux mantiene per non alterarne la comprensione con traduzioni già falsanti) è necessariamente una e la stessa cosa della sua essenza. Il concetto di *p.o.* permette cioè di rispondere alla domanda 'Perché le cose sono quelle che sono?': per la loro *p.o.* che è la loro essenza. Così, tuttavia, sottolinea Loux, si rischia di rispondere alla domanda 'Cosa è quella cosa?' dicendo che essa è ciò che si predica di essa. Ciò non sembra evitabile: quando analizziamo un particolare concreto dobbiamo separarne gli elementi, ma a questo punto abbiamo dei nuovi elementi da analizzare, e così via

³ Altre interpretazioni, come Witt (2003) e Kosman (2013), saranno richiamate nei capitoli successivi (terzo e quinto in particolare), dove riprenderemo anche la particolare concezione della sostanza di Clarke (1993).

all'infinito. Per questo motivo è necessario porre una forma sostanziale che non sia ulteriormente scomponibile, o affermare che la sua scomposizione non sia reale (Loux, 2008, 9). Le forme sostanziali, inoltre, non possono essere qualcosa di soggiacente e senza proprietà, ma devono coincidere con le loro proprietà, cioè la loro essenza: la loro definizione (essenza) non fa riferimento a nulla di anteriore. Visto che Aristotele sembra sostenere che nessun universale sia una *p.o.*, Loux ritiene che una singola forma sostanziale⁴ funga da *ousia* di tutti i membri della sua specie: non esistono diverse forme sostanziali per ogni specie. *Ousia* quindi indica delle caratteristiche universali, almeno di *tipi* (*natural kind*) di oggetti.

Anche se in Aristotele non c'è una definizione chiara di *ousia*, prosegue Loux, il termine non resta comunque del tutto vago e in *Categorie* V, si dice chiaramente che senza *p.o.* le cose non potrebbero esistere. Deve quindi esistere tale *ousia* e una qualche descrizione di essa si *deve* pur dare (*ib.*, 16). Loux esclude che la posizione di Aristotele possa condurre a una teoria di tropi (*abstract particulars*) o a un'ontologia di *bare particulars*⁵, dei *basic subjects* (*b.s.* di qui in avanti) a cui si applicano le proprietà accidentali. La *p.o.* aristotelica non è quel 'qualcosa che non si sa cosa sia' di Locke o Bergmann: essa è un *basic subject* ma è sempre in qualche modo *caratterizzata* (tramite la domanda 'che cos'è'). Questo esclude che esista anche un universale "essere", il quale, piuttosto, si dice solo per omonimia. Ciò che 'c'è' è sempre un *particolare concreto* di un'essenza: essere, per un particolare concreto, è *essere membro del proprio tipo*. Non esiste neppure un universale "essere

⁴ Secondo Cohen (2016, par. 10), una forma sostanziale è l'essenza di una sostanza e corrisponde a una specie; in quanto essenza, essa coincide con la sua definizione, ma giacché solo gli universali possono essere definiti (i particolari, in quanto particolari, non hanno definizione), allora le forme sostanziali sono universali. Tuttavia, Aristotele nega – contro Platone – che gli universali siano sostanze. Z.13, sintetizza Cohen (2016, par. 10), «produce una tensione fondamentale nella metafisica di Aristotele che ha frammentato i suoi interpreti. Alcuni sostengono che la teoria di Aristotele è in definitiva incoerente, sulla base del fatto che è impegnata in tutte e tre le seguenti proposizioni: (I) La sostanza è forma; (II) la forma è universale; (III) nessun universale è una sostanza. Altri hanno fornito interpretazioni secondo cui Aristotele non mantiene ciascun punto di (I)-(III), e c'è una notevole varietà di tali interpretazioni [...]». Tra i sostenitori delle forme particolari Cohen elenca: Sellars, Harter, Hartman, Irwin, Witt. Tra gli oppositori: Woods, Owen, Code, Loux, Lewis. Così, conclude: «Sarebbe sciocco tentare di risolvere questo problema [...] poiché è forse il più grande e contestato singolo problema interpretativo riguardante la *Metafisica* di Aristotele. [...] A mio parere, l'indefinibilità dei particolari rende impossibile che le forme sostanziali siano particolari».

⁵ Novak (2012) utilizza Aristotele – con altri autori – per sostenere che non possono esistere *bare particulars*. Difende una teoria tropista, dove ogni particolare è essenzialmente diverso dagli altri.

uno”, quanto piuttosto *un concreto particolare*, cioè una p.o. ‘Essere uno’ vuol dire essere indivisibile, poter essere separato da altro col pensiero, e perdurare nel tempo.

Secondo Loux, in *Categorie* potremmo leggere la posizione aristotelica in termini strawsoniani⁶: il *b.s.* è un particolare sotto un universale *sortale*. In *Categorie* Aristotele sembra andare in questa direzione. L’esito, fino a qui, è che la *p.o.* è un concetto non ulteriormente analizzabile. Quel che accade è che, se analizzo ‘Socrate’, troverò i vari aspetti che lo compongono: uomo, animale, etc. ma Socrate è Socrate in quanto Socrate, ed è *questo Socrate* non in virtù di quel che lo compone. C’è una sorta di *ecceità* in ‘questo Socrate’? Aristotele sembra doverlo in qualche modo ammettere, secondo Loux (2008, 35). Questo vuol dire che è estremamente difficile fare un elenco delle sostanze, perché esse sembrano essere tante quante gli individui concreti: possiamo fare un elenco delle sostanze seconde (degli universali) ma non delle sostanze prime. *Primary ousia* è quindi un concetto di cui abbiamo bisogno, ma di cui non sappiamo tracciare i contorni. Aristotele vuole mostrare che non c’è un regresso né verso l’alto, né verso il basso: c’è un genere massimo oltre il quale non si può chiedere ‘cos’è?’ e un livello minimo, che è appunto la *p.o.* sotto il quale non si può chiedere ‘cos’è?’. Così, la categoria di sostanza, risulta essere un atto di attribuzione del predicato a un soggetto (*si dice* qualcosa di essenziale di esso), il quale è un presupposto logico e metafisico inevitabile della predicazione (e in tale senso è sostanza).

Il problema che qui si pone è che alla domanda ‘Cos’è Socrate?’, la risposta diventerebbe: è un’istanziatura di proprietà accidentali, di tipi naturali e della socraticità. Così, però, si è davvero spiegato cos’è Socrate? Sì: Aristotele riconosce che certi principi non sono ulteriormente analizzabili, ed essi servono a ‘salvare i fenomeni’, a renderli intelligibili. Sono principi che *vanno ammessi* per evitare un regresso all’infinito di sostanze più elementari. Un concetto non ulteriormente analizzabile (e vago) è dunque arbitrario? No, direbbe Aristotele, può essere accettato, anche se a volte abbiamo varie scelte. La cosa importante è che non mostri

⁶ Strawson (1959, 1966) ha un approccio kantiano: il mondo deve possedere *esseri perduranti* per essere intelligibile. ‘Sostanza’ è un concetto importante nel complesso della struttura trascendentale, ma non identifica necessariamente qualcosa del mondo. Quello di Strawson (e di Kant) è tuttavia un approccio realista: le sostanze sono i particolari perduranti che danno unità spazio-temporale e individuazione (e identificazione), dunque ci permettono di collocarci nel mondo (cf. Howard, 2014). In questo frangente si sfiora la tensione – già presente in Aristotele – che ‘esplode’ in Kant, tra un mondo di fenomeni correttamente conosciuti attraverso adeguate strutture trascendentali (oggettive, universali e reali), e la sottostante realtà noumenica dalla quale tutto il resto (fenomeni e facoltà intellettive) deriva. Una realtà a cui non abbiamo accesso se non nel modo in cui si mostra e se non attraverso le facoltà che essa contiene in sé, in quanto il soggetto è parte del mondo fenomenico che emerge dal noumenico.

contraddizioni evidenti. La categoria di sostanza è necessaria, quindi, nonostante abbiamo di essa una conoscenza vaga (ma *legittima*; cf. cap. 4).

In Z.3, secondo Loux, cominciano i nuovi innesti⁷. Chiedendosi cosa sia la *p.o.* Aristotele introduce la problematica della *materia*, *forma* e *sinolo*. Rispetto a *Categorie*, qui la sostanza prima viene scomposta in tre elementi. Sembra che identificare la sostanza solo con il ruolo che assume rispetto ad altri oggetti sia diventato insufficiente. La materia, tuttavia, non può essere una “materia nuda”, che per Aristotele è impensabile: se togliamo tutte le proprietà della sostanza, quella non differisce più da nulla, quindi non è neanche più quella sostanza. Aristotele cercherà allora di mostrare che la forma non si applica a una materia inerme, ma che quella materia avrà quella forma perché quella materia è qualcosa di diverso: la materia, anche una volta tolti gli accidenti e il *kind*, in qualche modo è diversa da una materia inqualificata. La materia è *ousia*. Aristotele accetta dunque l’esistenza di una *materia prima* che sia sottostante agli elementi di Empedocle? Ci sono vari testi che sembrano provarlo (Loux, 2008, 65), e può darsi che in Z.3 Aristotele si stia riferendo ad essa. Tuttavia, il problema della *materia prima* è che manca di separabilità, qualsiasi sia l’interpretazione che vogliamo darne. In Z.3 pare che Aristotele voglia mostrare che dalla materia *non possa essere tolto tutto*, ma solo ciò che le è accidentale: c’è un livello oltre il quale il ‘denudamento’ non può spingersi. I capitoli successivi del testo di Loux cercano di capire come Aristotele provi a risolvere questa questione tenendo fermo il principio che la *p.o.* sia un’essenza (*ib.*, 76). Ad esempio con lo stratagemma della gerarchia delle essenze (‘uomo’ sarebbe un’essenza più basilare di ‘bianco’) alla base della quale c’è quella di *ousia*.

L’impressione è che, più Aristotele approfondisce le sue risposte, più si rende conto che sono insufficienti: ogni ontologia deve riconoscere un livello oltre il quale non si possono porre distinzioni. Quella materia\forma è la più basilare, ma cosa ci sia ‘sotto’ è impossibile definirlo (Loux, 2008, 96). Di fondo c’è la fiducia – mai abbandonata da Aristotele – che le realtà prime siano conoscibili, anzi, siano le cose conoscibili per eccellenza, sebbene non ne abbiamo una descrizione soddisfacente. Per Aristotele la forma è il ‘come’ la cosa viene ad essere e la materia è il ‘che’ di quella cosa. Una buona interpretazione è quella di intendere i particolari come stati di cose⁸, dove coincidono materia e forma, sebbene sia chiaro che, per

⁷ Dopo il ‘passaggio’ attraverso la *Fisica*: l’indagine svolta in questo testo «richiede qualche altro argomento per cambiamenti come questi [...] e identifica la materia come l’oggetto fondamentale del cambiamento (192a31-32). Il cambiamento è visto nella *Fisica* come un processo in cui la materia assume o perde delle forme» (Cohen, 2016).

⁸ Si può immaginare, cioè, un’ontologia degli stati di cose, dove questi ultimi siano entità irriducibili, che in qualche modo contribuiscono a fondare la relazione tra i membri, nella formazione di complessi (cf. Runggaldier, 2002, 218). Secondo Johansson (1989), in una prospettiva aristotelica, le cose sarebbero un composto di particolarità, sostanzialità,

Aristotele, Socrate non si forma in modo *additivo* tra due elementi. L'esempio della sillaba è, per certi versi illuminante: il modo in cui le parti della sillaba sono ordinate ('ab' o 'ba') è la forma di essa. La sillaba non è un semplice mucchio di *questità*, ma è un *mucchio di questità in un certo modo*. Da questo esempio si potrebbe ricavare la formula per cui la *forma sostanziale* è la *funzione* i cui argomenti sono particolari parti di materia e il cui valore sono particolari membri di specie sostanziali. Tuttavia, il paradosso per cui l'istanziamento di una forma giace su qualcos'altro resta visibile: in qualche modo 'uomo' si comporta qui come 'bianco' (Loux, 2008, 137). Le forme non hanno principio di individuazione, che è invece fornito loro dalla materia, ma in questo modo si comportano similmente alle qualità come 'bianco', anche se queste sono in un altro grado della gerarchia, e si 'applicano' solo dove c'è già una sostanza prima.

Questo difficile rapporto tra materia e forma lo potremmo interpretare anche in senso dinamico. L'analogia è questa: le cose vengono da qualcosa, come la salute viene dalla malattia. Ma ci sono casi in cui non sappiamo chiamare ciò da cui una cosa viene. La 'questità' del legno – per esempio – è quel che l'oggetto arriva ad essere, 'da qualcos'altro'. La sintesi di materia e forma, in questo senso, è il processo di "legnizzare". In questo modo, però, il mondo sembra diventare un insieme di "passaggi", cioè di forme che si materializzano e materie oscure che si formano. Non resta dunque che accettare che materia e sinolo non siano in competizione, bensì solo soggetti di due diversi livelli ontologici di *analisi* (Loux, 2008, 146). Il ruolo della materia nella gerarchia delle essenze resta piuttosto oscuro, così come la forma sostanziale oscilla tra essere una forma particolare (Loux esclude che lo possa essere; cf. 2008, 228) e una forma universale.

Quando cerchiamo di dire 'cos'è Socrate' i livelli s'intrecciano: ne cogliamo l'essenza (uomo), l'essenza fondamentale (anima) e le essenze delle varie parti che lo compongono (ossa, carne). La sua materia è il "questo", le sue essenze sono il "come" e la loro unità non è descrivibile: essa *viene prima dell'analisi*. La struttura

proprietà. Solo gli 'stati di cose' (fondamentali o complessi) sono indipendenti quanto alla loro esistenza e possono essere il corrispettivo della sostanza prima. Un libro è dunque uno stato di cose in cui la *substance-instance* si somma alla *property-instance*. Le varie componenti formano l'unità dello stato di cose, sono sue qualità. La circolarità della dipendenza tra parti e 'stati di cose' composti da parti, però, rischia di riaprire il problema di quali siano gli elementi fondamentali (le parti, i costituenti della parti, gli stati di cose, i legami tra le parti negli stati di cose...etc.) e di quale sia il soggetto che resta stabile quando sopraggiungono dei mutamenti (cf. Runggaldier, 2002, 220-222). Tegtmeier (1992) sottolinea che gli stati di cose, essendo complessi, implicano l'esistenza di cose-entità semplici che poi entrano in connessione. La dipendenza tra parti (costitutive, dipendenti) e stati di cose (indipendenti), tuttavia, non è priva di aporie nemmeno nella sua proposta (cf. Runggaldier, 2002, 225-226).

ilemorfica non è un semplice aggregato: la forma è come la sua materia è (*ways of being*⁹), non cosa essa è (*ib.*, 263)¹⁰. Eppure, essa ha un contenuto concettuale definibile, e indipendente, separabile “in formula”. Aristotele sembra dire, conclude Loux, che una volta esplorati gli elementi che permettono a un particolare di essere, l’unità non è un ulteriore fatto da spiegare. Si dà e basta. Se la teoria ci spiega adeguatamente come ‘questa cosa’ viene ad essere ‘questa cosa’, essa ha svolto il suo compito: non ci sono ulteriori questioni ontologiche da porre. Aristotele ci spinge a porci tutte le domande sollevate in H e Z, ma il suo verdetto ultimo sembra essere che molte delle nostre preoccupazioni sono pseudo-problemi. L’essere di un oggetto è l’essere quello che è, un’istanza della sua specie e l’unità di quell’oggetto è essere un’istanza di quella specie. La *p.o.* è un concetto astratto, puramente metafisico, parzialmente inafferrabile ma inevitabile e legittimo. A cui si possono aggiungere altre determinazioni, se l’analisi lo richiede, potenzialmente problematiche, ma che mai riescono a inficiarne la necessità speculativa.

Ora, chiaramente, il giudizio di adeguatezza della spiegazione aristotelica è precisamente ciò su cui gli interpreti di tutte le epoche si sono divisi. Oggi una “teoria delle sostanze” di matrice neo-aristotelica¹¹ si trova in vari autori (Strawson, 1959; Wiggins, 1980; Lowe, 1989; Inwagen, 1990). In un’introduzione all’ontologia degli oggetti materiali, Varzi (2007a) ne ha sottolineato pregi e difetti. La discussione verte – in sintesi – sui seguenti dilemmi: (a) la distinzione tra tipi e proprietà tradisce una fallacia verbalista (il mondo rispecchia il nostro modo di descriverlo); (b) la composizione di più essenze nella stessa essenza; (c) quali sostanze esistono (un bicchiere ha la sostanza bicchiere? O esistono solo il carbonio e gli altri elementi “sostanziali” più una sostanza che in qualche modo li tiene assieme?). Altri problemi che si possono rilevare riguardano (d) la natura delle sostanze: se esse siano estese e, quindi, divisibili in parti; (e) come le sostanze comunichino tra loro (cioè come interagiscano causalmente). Di queste problematiche tratteremo più diffusamente nel cap. 3 (in particolare riguardo il regresso compositivo delle sostanze e la causalità) e nel cap. 5 (sulla divisibilità delle sostanze).

Il concetto di sostanza ha avuto tra i suoi sostenitori anche gli esponenti della scuola neo-tomista. Olgiati (1929) cerca ad esempio di difendere la posizione

⁹ Nel capitolo sulla causalità riprenderemo l’interpretazione di Kosman (2013) e Witt (2003).

¹⁰ Nell’interpretazione di Howard (2014, par. 2.2.2.), la forma è ‘*il tipo di cosa*’ che l’oggetto è, mentre la materia è ‘*di cosa è fatto*’. Secondo Berti (2017, 64) la forma non è qualcosa che si applica alla materia, ma semplicemente l’*aspetto* che la materia assume negli enti che possiamo osservare.

¹¹ Ricordiamo che gli autori neo-aristotelici non si considerano come interpreti fedeli di Aristotele; essi attingono al sistema aristotelico piuttosto liberamente, attualizzandolo secondo le proprie intuizioni e conformemente ai problemi teoretici oggi dibattuti.

aristotelico-tomista dalle accuse lockiane¹² o delle varie ‘filosofie del divenire’ (che egli riconduce a un movimento *antisostanzialistico moderno* molto diffuso, accomunato appunto da alcuni fraintendimenti di fondo) innanzitutto chiarendone il concetto. Secondo il filosofo milanese la sostanza non è riducibile al concetto di unità, identità, immutabilità, permanenza, indipendenza o causa, perché in questo caso finiremmo col confondere il processo conoscitivo della sostanza con la sostanza stessa. La sostanza è, piuttosto, un *soggetto d’inesione* (ib., 110), il concetto di *ciò che sostiene* e *ciò che sussiste in sé*: la sostanza è *ciò che sta in sé*, mentre l’accidente è *ciò che inerisce*. Riprendendo le repliche di Leibniz e Rosmini a Locke¹³ – della sostanza non si può ovviamente dire molto perché non si può dire molto dei concetti primitivi; la sostanza è un’incognita x, ma è pur sempre un’idea che abbiamo – Olgiati sostiene che Locke abbia fatto confusione tra concetto e immagine. Della sostanza, come dell’essere, non abbiamo immagine, ma abbiamo un concetto, un *vero concetto filosofico*. In questo senso è una *categoria ontologica*, cioè fondamentale. Il concetto di sostanza deriva da quello di *essere ontologico*, cioè dalla constatazione che qualcosa di particolare esiste (non solo è presente, ma è). Se esiste la realtà ontologica, allora essa o esiste in sé, o in altro, ed è quindi dall’essere ontologico che deriva la nozione di sostanza e accidenti. Così, conclude Olgiati, sostanza è un concetto *chiaro*¹⁴, come chiaro è il concetto di essere.

Gli echi aristotelici e la consonanza con le intuizioni dello Stagirita migrate in Tommaso sono evidenti; al di là del debito culturale dichiarato, la sottolineatura della primitività del concetto di sostanza e della sua *indispensabilità* per la speculazione filosofica che parte dal riconoscimento che *qualcosa c’è* coglie nel segno: ogni sistema filosofico realista riconosce l’esistenza della sostanza (Howard, 2014; elenca otto modi in cui la sostanza può essere tipizzata) intesa in questo modo. Nel nostro lavoro vedremo che la problematica sottesa a tutte le forme di *relazionismo assoluto*, qualora vogliano davvero affrancarsi dal dominio del concetto di sostanza, sono costrette a rinchiudersi in una forma di monismo in cui la parola non ha più appiglio (Bradley, in questo senso, ne è stato maestro): tolta la sostanza viene meno anche la relazione. Coloro i quali sono consapevoli di quest’esito, dunque, restano sospesi tra la sostituzione del concetto di sostanza con quello di relazione e l’affermazione della sostanza come caratteristica della relazione stessa (nel cap. 5 proporremo invece di intendere la relazione come trascendentale, quindi come caratteristica della sostanza intesa come infinitesimante).

¹² Una sintesi della teoria critica (e della posizione) lockiana sulla sostanza si può trovare in Martin (1980).

¹³ Oggi la posizione di Locke viene intesa in modo diverso, meno anti-sostanzialistico (cf. cap. 4, par. 2.2.2).

¹⁴ Sulla nozione di ‘chiarezza’ cf. cap. 4, par. 2.2.2.

Se la posizione di Olgiati – assunta come paradigma delle varie forme di difesa della sostanza – è condivisibile, essa tuttavia condivide con Aristotele le stesse difficoltà nel passaggio dal concetto di sostanza alla sua articolazione negli oggetti reali. Nella parte finale del saggio, è Olgiati stesso a riconoscere che quando si specula sulle sostanze particolari, si entra in argomenti complessi da cui è difficile uscire. La posizione di Olgiati indica appropriatamente la funzione della sostanza e la sua necessità nella speculazione metafisica, ma ne sottovaluta l'ambiguità e l'apofaticità. Il concetto di sostanza, infatti, pur accettando che sia necessario, può risultare aporetico, appena si cerchi di utilizzarlo (l'analisi di Varzi ne mostra appunto alcune difficoltà¹⁵). Questo significa, a nostro avviso, che se anche del concetto di sostanza abbiamo bisogno come concetto primitivo, molte delle antinomie a cui esso dà luogo quando viene applicato per la spiegazione della molteplicità del reale, gettano un'ombra sulla sua consistenza. Non va meglio – ovviamente – a chi vuole fare a meno del concetto di sostanza: come vedremo, tutti i concetti introdotti per sostituirlo hanno un loro grado di assurdità.

In un recente saggio, anche Koslicki (2015) si è opposta alla tesi – di Simons (1998) – secondo cui non abbiamo più bisogno della categoria di sostanza, dato che nemmeno le scienze dure sembrano più farne uso: tutti i 'momenti formali' della sostanza (indipendenza, persistenza, unità, integrità, discernibilità) oggi sono stati radicalmente ripensati, o abbandonati. Secondo Koslicki, tuttavia, la nozione di sostanza può avere ancora un ruolo esplicativo in ontologia, per classificare e ordinare le entità incluse in essa. Questo è certamente vero – se teniamo conto che la critica di Simons, direbbe Olgiati, si ferma ancora al processo conoscitivo – ma non risolve le questioni di fondo: anche ammesso che ci siano sostanze, esattamente quali di esse esistono, come si compongono e come interagiscono tra loro? Saranno tutte questioni che vedremo nei capitoli successivi (in particolare quando parleremo di composizione e causalità).

Naturalmente, sia Platone che Aristotele – e quindi Tommaso – avevano ben chiaro che i problemi vi fossero; e tuttavia non hanno smesso di ritenere possibile la costruzione di un sistema metafisico *ragionevole*. Questa fiducia nella ragione ha profondamente a che fare con un'opzione meta-filosofica sostanzialmente condivisa come *ethos* del filosofare antico (nel quale 'essere' e 'verità' sono due lati della stessa medaglia) ed è già una 'scelta' di campo (cf. Shields, 2016, par. 3). Per salvare la realtà fenomenica dal monismo¹⁶, Aristotele ha impostato un sistema metafisico in cui esistono individui particolari, le *sostanze prime*, capaci di

¹⁵ A cui si possono aggiungere quelle sollevate dalla fisica quantistica e dalle ontologie processuali, come vedremo nel cap. 5.

¹⁶ Aristotele, descrivendo la posizione di Parmenide, afferma infatti che l'Eleate, quando ha sfiorato il monismo, è stato «costretto a rispettare la realtà fenomenica» (*Metafisica*, A (I), 986b, corsivo nostro).

interagire attraverso la loro essenza (cioè l'insieme di proprietà intrinseche). Individui che *entrano in relazione*, dunque, senza dissolversi in una realtà indifferenziata. Nei prossimi capitoli vedremo però quanto sia difficile risolvere le aporie interne a una metafisica sostanzialista. La storia di fallimenti nel trovare un accordo alle questioni (b), (d) ed (e) elencate da Varzi, in particolare, potrebbe essere non solo un dato su cui riflettere, o una contingenza su cui si potrà rimediare: forse è il punto di partenza da assumere e l'unico esito da accettare, anche per la costruzione di un sistema teistico. Varzi (2007a) stesso riconosce che, probabilmente, sarà difficile venire a capo di queste questioni. E pure Cohen (2016) riconosce che non è nemmeno sempre chiaro come Aristotele risolva questi problemi, ed è perfino possibile che lo Stagirita non pensasse che i libri della *Metafisica* contenessero le soluzioni definitive a queste perplessità¹⁷.

Con la consapevolezza della complessità della categoria di sostanza, della sua indispensabilità, ma con l'avvertenza delle possibili aporie che genera (solo accennate, ma che riprenderemo), possiamo apprestarci a vedere come Aristotele ed altri autori antichi intendano la categoria di relazione.

2. La categoria di relazione nel sistema delle categorie ontologiche

2.1. Le categorie tra ieri e oggi

Il discorso aristotelico sulle relazioni è comprensibile se inserito nella sua concezione della sostanza prima, e dopo aver chiarito cosa Aristotele intenda per 'categoria'. Cercheremo di farlo nel prosieguo, ancora una volta senza pretendere di fornire una ricostruzione esaustiva del suo pensiero; prenderemo a riferimento degli studi che offrono un'interpretazione condivisibile da buona parte degli studiosi, senza addentrarci in complicate questioni storico-filologiche. Come già Studtmann (2014) ha sottolineato, fornire una descrizione neutra dei contenuti di *Categorie* è impossibile. Pertanto, conviene elencare solo quei punti generali che possono considerarsi comunemente condivisi. Quel che ci interessa far emergere sono sempre i nodi teoretici al centro della discussione sulle relazioni.

Ricordiamo in apertura che l'analisi della relazione come categoria, nasce dal fatto che oggi, in numerose pubblicazioni, si sottolinea che le problematiche di alcune posizioni relazioniste si basano su un *errore categoriale*, cioè con l'improvvida sostituzione della categoria di sostanza con quella di relazione. In altri testi, come vedremo, si invita a formulare *una nuova categoria* ontologica che permetta di

¹⁷ Ci sembra, tuttavia, che Aristotele (e con lui Tommaso) si muova su un orizzonte diverso. Posto un principio indispensabile (la sostanza prima) le eventuali aporie che genera in qualche modo si dovranno risolvere. Un principio certo come la sostanza, essendo indispensabile, non può essere abbandonato fino a che non si trova qualcosa di meglio.

superare le aporie del sistema sostanza-relazioni. Per poter valutare queste proposte, dunque, è innanzitutto necessario comprendere cosa intendiamo per *categoria*, e il ruolo della relazione nei sistemi di categorie ontologiche (che non sono né pochi né condivisi). Rosenkrantz sottolinea, a tal proposito, che «la preoccupazione metafisica circa l'ordine generale in cui le entità sono in relazione l'una all'altra e con l'organizzazione di queste entità grazie alle loro categorie ontologiche, riflette il carattere *sistematico* della metafisica. In particolare, la metafisica cerca di sviluppare un sistema di categorie ontologiche che organizzino *tutto ciò che c'è o tutto ciò che può esserci*» (Rosenkrantz, 2012, 84). La possibilità di dare conto delle relazioni (e dell'*ordine*) tra entità è la possibilità stessa di fare metafisica.

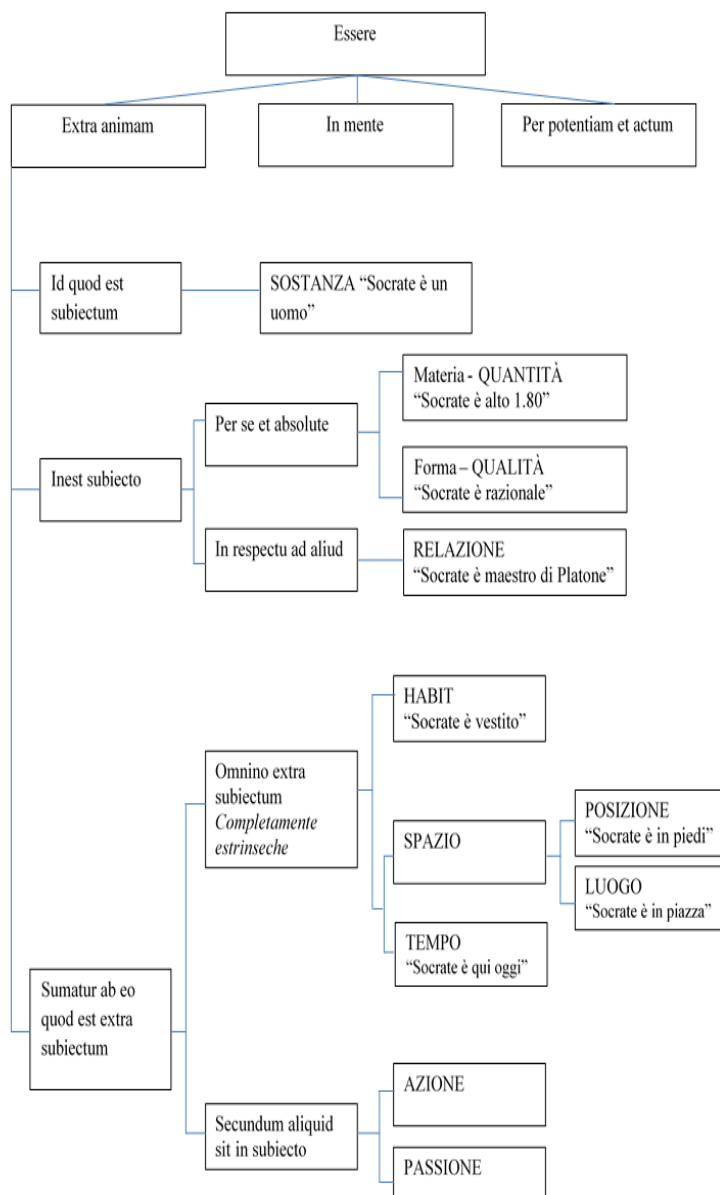
Partiamo dunque da Aristotele, la cui posizione sulle categorie e sulle relazioni resterà prevalente almeno fino all'Ottocento. Ne ripercorriamo solo i punti principali. A livello generale, Aristotele ritiene che le categorie siano determinazioni del pensiero e della realtà (è detta *inclusive view*; cf. Gracia, 2016, par. 3). In questo modo, *logica* e *ontologia* – per usare termini contemporanei – sono convergenti. Le categorie sono *ontologiche* (esprimono ciò in cui l'essere originariamente si distingue) e *logiche* (sono i predicati con cui si esprimono le figure dell'essere). Sia le categorie che gli individui sono *indefinibili*: le prime perché massimo grado di universalità, i secondi perché massimo grado di specificazione. Attraverso le varie categorie, possiamo dunque dire/distinguere gli individui (dicendo ciò in cui sono simili – genere prossimo, e ciò che li differenzia dai propri simili – differenza specifica). Individuata la sostanza come categoria prima, ci ricorda Cohen (2016, par. 2), le altre categorie sono a essa legate da una *relazione di inerenza* (essere *in*) o di *predicazione* (essere *detto di*): è la dottrina della 'relazione a uno' (*pros hen*), dove la categoria di sostanza fa da riferimento a tutte le altre (Berti, 2009, 51). Un universale, per esempio, è *detto di* molti, di tutto ciò che è sotto di esso nella gerarchia di universali e particolari. Se, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, gli individui sono sostanze prime, allora tutto ciò che non è una sostanza prima inerisce o è detto di quella sostanza: di conseguenza, in assenza di sostanze prime, non ci sarebbero nemmeno le altre categorie. 'Essere' non è un genere (*Metafisica*, 998b23, 1059b31), dunque non è possibile nemmeno pensare a una categoria massima. Oltre le sostanze prime (essere primario) non c'è alcuna categoria.

Shields (2016, par. 6) sostiene che Aristotele non fondi la sua teoria delle categorie – accusa che sarà esplicita in Kant – e tuttavia, dagli esempi che adduce, è abbastanza chiaro che attraverso tale sistematizzazione egli voglia classificare i *tipi* basilari di enti che possono esistere, che sono quindi entità extra-linguistiche: le categorie sono dieci, esaustive e irriducibili¹⁸. Quel che è importante notare,

¹⁸ Secondo Berti, per Aristotele *le categorie non possono essere dedotte*, perché l'essere esprime le cose in comune degli enti ma anche le loro differenze: si dice quindi in tanti modi (predicamenti, categorie) quanti sono i possibili predicati (Berti, 2017, 58-59). Le

sottolinea Shields, è che l'esistenza di universali, spazi o relazioni dipende ultimamente dalla categoria in cui li inseriamo e che quindi buona parte della filosofia aristotelica sulla sostanza si basa su un previo impegno circa la teoria delle categorie (ammesso che *Categorie* sia un'opera scritta da Aristotele e che egli non abbia poi cambiato posizione, nell'evoluzione del suo pensiero). Secondo Shields, ad ogni modo, ci sono molte questioni aperte riguardo a *Categorie* (è una dottrina difendibile in tutto o in parte? cosa classificano? dove si colloca la 'materia' nello schema?) e sicuramente il continuo rifarsi – in accordo o in disaccordo – a questo libro da parte di buona parte dei pensatori occidentali dimostra la sua plasticità e la sua importanza.

Come sintetizzato da Gracia (2016), il sistema delle categorie può essere oggetto di revisioni, nell'estensione (quante), nell'intensione (quali, con che caratteristiche¹⁹) e nella loro ontologia (sono linguistiche, mentali, extra-mentali). Gli autori medievali, grazie alla mediazione di Porfirio, Boezio e Simplicio, hanno tenuto la stessa impostazione di Aristotele, sebbene non siano mancati coloro che le hanno ridotte notevolmente (Ockham e



categorie dell'essere si *osservano* e quindi si raccolgono a partire dalle predicazioni degli enti, ma non si deducono. Questo significa, ovviamente, che l'essere non è un genere, visto che si predica di tutto. Non c'è dunque una 'categoria suprema', bensì tutte le categorie sono i generi supremi degli enti (*ib.*, 60). Rispetto alla questione di come (secondo quali criteri) Aristotele abbia prodotto la sua lista di categorie, ci sono varie interpretazioni (cf. Studtmann, 2014, par. 3).

¹⁹ Riguarda la possibilità di definire le categorie stesse, le quali, essendo ciò con cui si definisce, sono già il massimo grado di definizione.

poi Spinoza, tra altri). Un tentativo di *derivazione* delle categorie è invece compiuto da Tommaso (cf. Gracia, 2016, par. 4.3; Wippel, 1987), attraverso una forte convinzione isomorfista, che dà luogo allo schema riportato nella pagina precedente.

Seguendo Gracia (2016) possiamo dire che la derivazione funziona più o meno in questo modo: i primi tre sono i modi in cui si può suddividere l'essere; l'essere extra-mentale – che è quello che a noi interessa qui – può poi essere suddiviso in base a come viene predicato: 1. come un soggetto è; 2. come qualcosa che inerisce in esso; 3. come qualcosa che non inerisce ma che comunque lo condiziona. Le categorie sono poi ulteriori suddivisioni derivate da questo schema basilare, e la categoria di relazione rientra nella seconda tipologia.

Sulla discussione contemporanea aleggia invece, riguardo a questa tematica, una sorta di 'scetticismo' circa la possibilità di distinguere delle vere categorie della realtà, e organizzarle in gerarchie univoche. Dopo il *concettualismo* di Kant (il tentativo di derivazione delle categorie che vedremo nel par. 3.3.), neppure i grandi tentativi come quello husserliano (ripreso da Ryle) e quello fregeano sembrano aver fiaccato questa sfiducia, portando non pochi autori a abbracciare il cosiddetto '*descrittivismo categoriale*' (cf. Thomasson, 2016). Ingarden, Chisholm, Johansson, Grossman, Lowe, Hoffman e Rosenkrantz, Dummett, Thomasson, hanno invece avanzato le loro proposte, le quali tuttavia – proprio perché ragionevoli e conseguenti a premesse diverse – sembrano confermare la tesi di Westerhoff (2005) secondo cui uno schema assoluto non è possibile. Il valore di tale schema va dunque ripensato, conclude l'autore: esso non è la classificazione della realtà, ma semplicemente il modo in cui noi la sistematizziamo. Una tesi piuttosto condivisa, tuttavia, è che le categorie possano e debbano essere distinte in base all'uso di nomi e termini sortali che ci permettono di definire l'identità dei soggetti (Thomasson, 2016, par. 2.3). Lowe ritiene, ad esempio, che ogni sistema ontologico debba «incorporare una proposta riguardo le categorie ontologiche, cioè una proposta riguardo cosa è una categoria ontologica, quali categorie ontologiche ci sono e quali sono fondamentali» (2004, 297). Nella sua celebre *four-category ontology*, le relazioni sono parte della categoria "universali", e si istanziano in *modi*, siano essi monadici o relazionali (*ib.*, 302). Gli oggetti stanno in determinate relazioni perché esemplificano (o istanziano) dei *kinds*, i quali sono caratterizzati da proprietà e relazioni, che negli oggetti divengono *modi* (si istanziano in essi). Le quattro categorie sono *kinds*, *proprietà* (e *relazioni*), *oggetti* (sostanziali e non sostanziali), *modi*. Le relazioni sono tra parentesi anche nel testo di Lowe, e questo può essere il sintomo di una difficoltà di collocazione (come vedremo, in effetti, le relazioni possono essere ridotte a proprietà).

Su questa linea, Inwagen (2012) ha sostenuto che l'ontologia è proprio la disciplina il cui lavoro consiste nel definire le categorie nel modo più convincente possibile. Seguendo Quine, egli ritiene che il compito dell'ontologia sia di dire 'che

cosa c'è?', ma non nel senso banale di fornire una 'lunga lista di oggetti'. La risposta deve essere più generale, astratta e sistematica, più informativa. Un buon candidato per le categorie, secondo Inwagen, sono le *classi naturali*: dire che esistono significa – in una posizione antilockiana adottata da Inwagen – che la realtà è veramente divisa in classi di oggetti. Anche se non è facile individuare tali classi (es. 'elettrone', 'cavallo'), la loro esistenza è un presupposto dell'ontologia. Senza di esse l'ontologia sarebbe come l'astrologia: una scienza basata su presupposti falsi (*ib.*, 16). Altri assunti importanti per la definizione di categorie ontologiche sono: (a) che l'appartenere a una classe non sia un fatto ristretto a una porzione della realtà; (b) che esistano classi più generali. Una classe naturale – Inwagen distingue tra classi *high* e *large* – è una *categoria ontologica primaria*. Anche 'sostanza' e 'attributi' rientrano tra queste categorie primarie, da cui si possono definire le secondarie, terziarie. Inwagen non è particolarmente preoccupato del fatto che si possano creare liste di categorie diverse: questo è dovuto al fatto che ci si basa su concetti vaghi, che però non sono soggettivi (l'esempio portato è che se si dice 'questo dolce è buono' si sta usando un termine vago, ma che permette di comprendersi). Nel suo catalogo ontologico Inwagen fa rientrare due categorie (sostanza e relazioni) e – con qualche esitazione – una 'categoria universale' ('essere', se lo si può intendere come categoria). La categoria di relazione sussume quella di proposizioni e di attributi (relazioni monadiche). 'Sostanza' si specifica poi in 'concreti' e 'individui', 'relazione' in 'astratte' o 'universali'. Infine, Inwagen ci ricorda che la domanda 'cos'è l'essere?' non appartiene all'ontologia, come vorrebbe Aristotele, bensì alla meta-ontologia (di cui si occupa in Inwagen, 1998a).

Ricordiamo infine che per Hoffman-Rosenkrantz le relazioni sono entità astratte; per Johansson ci sono due categorie per le relazioni (*external* e *grounded*), allo stesso livello delle altre nove principali; per Chisholm sono attributi che ordinano qualcosa verso qualcos'altro. A livello di terminologia, avendo introdotto la posizione di Lowe, possiamo evidenziare che, nel prosieguo del testo, utilizzeremo i termini 'entità' e 'oggetto' nel modo da lui definito: *entità* indicherà un termine generico, includente 'tutto ciò che esiste', mentre *oggetto* sarà per noi equivalente a sostanza (anche se esistono, nello schema di Lowe, oggetti non sostanziali).

2.2. La categoria di relazione secondo Aristotele

Inquadrata per sommi capi la concezione aristotelica delle categorie, analizziamo la posizione che occupa la categoria di 'relazione' in tale sistema. Lo Stagirita affronta il tema delle relazioni in *Metafisica* Δ (V.15), *Categorie* VII, e *Topici* VI (tra i testi principali). Gli studi a cui faremo riferimento sono Cavarinos

(1975) e Hood (2004)²⁰, per una prima lettura “classica”. Il termine greco utilizzato da Aristotele per indicare la categoria di relazione è ‘*ta pros ti*’ (*ad aliquid*) che potrebbe essere tradotto con ‘qualcosa in rapporto a qualcosa’. Già nell’uso di questa terminologia emerge come la relazione non sia un’entità aggiuntiva nel catalogo del mondo: si danno solo ‘cose’ (i due termini della relazione) che stanno ‘in rapporto’. In questo senso, come è stato fatto notare, Aristotele in *Categorie* non parla propriamente di *relazioni* (*relatio*), bensì di *relativi* (*relativum*)²¹.

La categoria dei relativi è quindi una ‘casa di mezzo’, dove alloggiano sia il lato linguistico dei predicati relazionali (‘più alto di’), sia quello ontologico (Studtmann, 2014, 2.2.3). Se a ogni categoria corrispondesse un’entità, Aristotele avrebbe potuto concepire alcune entità corrispondenti alle relazioni, e tuttavia non lo fa: non a tutte le categorie, infatti, corrispondono ‘entità’ paragonabili alla sostanza (il grado di realtà da attribuire alle ‘entità’ indicate dalle categorie è ciò su cui si divideranno gli interpreti di Aristotele – costruendo diverse visioni sulle relazioni – già nel Medioevo). Le relazioni sono entità in quanto *nella* sostanza, cioè per analogia. Se le categorie sono i *mezzi espressivi dell’essere analogo*, è lecito attendersi che nel sistema aristotelico il termine relazione, proprio come quello di essere, *non sia univoco*, ma che rimandi a ciò che accomuna *tipi diversi di relazione*. Così come il termine ‘essere’ si dice di cose diverse, le relazioni sono reali, ma in molti sensi diversi. La categoria di relazione, in quanto categoria ontologica che dipende dalla categoria di sostanza²², sembra inoltre implicare: (1) che ci sia qualcosa di anteriore, la *sostanza prima* (categoria primaria); (2) che ci siano oggetti\individui (*relata*), che ci sia molteplicità. La categoria di relazione, a partire dal termine stesso ‘relazione’, ha quindi senso solo quando è distinta da quella di sostanza.

Andiamo però ai testi, con la prima definizione data da Aristotele: «Relative si dicono poi le nozioni, ciascuna delle quali, proprio ciò che è, in sé, si dice esserlo di qualcos’altro, o in qualsiasi altro modo viene riferita a qualcos’altro» (*Categorie*, VII, 6a36-39). È una definizione che individua le relazioni in base ai predicati (*relativa*) che richiedono due termini correlativi per essere detti veri: ‘maggiore di’ richiede un termine minore e uno maggiore, ad esempio una collina e una montagna

²⁰ Questo secondo riepiloga e discute criticamente altri importanti contributi: Ackrill (1963), Mignucci (1986); Morales (1994).

²¹ Cavarnos sottolinea che proprio qui sta la difficoltà nell’interpretare Aristotele: egli usa *pros ti* sia per le relazioni (‘più grande di’) che per i termini relativi (es. la ‘mano’ in riferimento al corpo). Per questo alcuni sostengono che Aristotele abbia una teoria dei relativi, ma non delle relazioni. Opinione che è oggi ritenuta più aderente al sistema aristotelico. Marmodoro (2016, 6), ad esempio, sostiene che nella metafisica di Aristotele non ci siano *relazioni* (soprattutto non vi siano relazioni *causali*), ma solo *dipendenza ontologica*.

²² Alcune relazioni dipendono da altre categorie (qualità, quantità) e pertanto non sorprende che per Aristotele la categoria di relazione sia la più “debole”.

(Weinberg, 1965, 69). Tuttavia, tale definizione non può essere mantenuta, perché essa potrebbe far intendere come relazioni anche cose che non lo sono, come ad esempio il nesso tra ‘pagina’ e ‘libro’. Dopo una lunga analisi, Aristotele preferisce dunque introdurre una seconda definizione: «Le nozioni relative sono quelle il cui essere si identifica con lo stare in un certo rapporto con qualcosa» (8a34-35). Essa appare più ‘concreta’: indica che vi deve essere una configurazione della realtà in cui i termini siano collegati. La relazione qui è allora quel qualcosa *grazie a cui* due termini sono legati, mentre i termini sono semplicemente ciò che *sta in* relazione.

In Aristotele, dunque, le relazioni possono essere linguistiche-concettuali (*secundum dici*), nelle quali i termini stanno nella relazione, ma la relazione come oggetto non c’è; oppure metafisiche (*secundum esse*), quando la relazione indica effettivamente una disposizione che lega i due termini. In *Metafisica* Δ (V.15; 1020 b25-1021b11) l’articolazione è più esplicita: Aristotele suddivide le relazioni in *di ragione* (aritmetiche), *potenziali* (causali)²³ e *reali* (intenzionali)²⁴. Le ultime due sono quelle metafisiche. Sono tutte relazioni, come si diceva, in senso analogo, ma il loro grado di realtà è molto diverso. Quelle linguistiche sono *oggettive*, poiché descrivono effettivi stati di cose, ma non sono *reali*, perché non hanno un *truthmaker* corrispondente.

Quel che sembra escluso è che le relazioni siano sostanze prime o sostanze seconde (*Categorie*, VII, 8b15). Posizione esplicita – esposta quasi in modo indispettito – in *Metafisica* N (XIV.1; 1088a 21-1088b 5). Qui il tema delle relazioni affiora nel contesto della critica alla teoria delle idee, e precisamente per sostenere che essa condurrebbe alla realtà delle relazioni (intese come proprietà universali). Tuttavia, secondo Hood (2004, 80), in *Categorie* Aristotele non è molto chiaro su cosa si debba intendere con ‘relativi per la loro stessa natura’. Da cosa è esemplificata una ‘entità genuinamente relativa’? Le proposte di interpretazione, secondo Hood, sono state varie: sono entità incomplete (Ackrill) o indefinite (Morales). Per Mignucci, Aristotele avverte che la sola posizione linguistica-concettuale è insufficiente ma, conclude Hood, Aristotele giunge al massimo a sostenere che un predicato relazionale è istanziato – una minima relazione diadica è istanziata²⁵ – ma senza mai spingersi ad affermare l’esistenza di *relational non-substantial entities* (*ib.*, 116 e 137-139). Questo rende ragione della ricchezza del

²³ Sono quelle che corrispondono a una potenza attiva (colpire) e passiva (essere colpito) (Abbagnano, 1998, 918); secondo Weinberg sono tutte relazioni di natura causale (Weinberg, 1965, 73).

²⁴ Abbagnano (1998, 918).

²⁵ Weinberg sostiene invece che sebbene Aristotele non dica mai esplicitamente che la relazione è una proprietà condivisa da più oggetti (e quindi sarebbe incauto attribuirgli questa dottrina), quando parla di relazione sembra farlo credendo che tale proprietà ci sia (Weinberg, 1965, 71).

pensiero aristotelico – spesso semplificato, possiamo concordare con Hood – e tuttavia può anche dare l'impressione di una certa confusione. È chiaro comunque che un'entità *puramente relazionale* contraddirebbe la sua ontologia, dove si hanno sostanze prime separate tra loro (cf. Marmodoro, 2016, 4) che cambiano interagendo con altre, ma che sussistono autonomamente. Per istanziare una proprietà relazionale, infatti, due individui separati dovrebbero in qualche modo 'essere un individuo'; oltre al fatto che un'ipotetica proprietà relazionale asimmetrica dovrebbe istanziarsi come 'padrone' in A, e come 'servo' in B (*ib.*).

È vero d'altra parte che *Categorie* VII si apre con un dubbio e si chiude ribadendolo. Aristotele esprime una predilezione verso una determinata posizione, ma riconosce la precarietà delle dichiarazioni in proposito. La posizione aristotelica in effetti sembra oscillare tra una concezione delle relazioni come *esse-in* e *esse-ad* ('essere verso')²⁶. Secondo Brower (2015), Aristotele ci fornisce un modello d'analisi delle situazioni relazionali, attraverso proprietà monadiche (accidenti) che ineriscono nelle sostanze (*relata*). La relazione tra due oggetti, es. 'similarità', si spiega dunque con le caratteristiche accidentali dei due termini simili, non attraverso una 'proprietà a due posti' ('essere-simile-a'). Tuttavia, abbiamo visto che ci sono delle complicazioni, le quali ci costringono, per il momento, a restare sul vago: la categoria di relazione indica quello stato di cose per cui gli oggetti del mondo (individui) sono in 'qualche modo interconnessi' (poniamo per ora: accidentalmente).

Alcune note aggiuntive su Aristotele: Cavarnos (1975, 51ss) mostra che grande importanza nella discussione hanno le *relazioni di desiderio* (da intendere in senso ampio, come tendenza di ogni cosa verso uno scopo) e la *relazione forma-materia* (sono due correlativi, e la relazione è essenziale: non può darsi l'una senza l'altra, come nel caso di corpo-anima). Le prime sono quelle che oggi definiremmo *disposizioni* (cf. cap. 3), mentre la seconda rimanda al problema dell'esistenza di relazioni trascendentali (cf. cap. 2, par. 1.1.). A questo si aggiunga che Aristotele analizza la relazione tra il mondo e il Motore Immobile in questi termini: la relazione è una caratteristica degli oggetti del mondo (che desiderano, sono mossi verso il Motore) ma non è nel Motore (Weinberg, 1965, 71). Esattamente come una sedia è presente nell'intelletto, e questo dà l'illusione che vi sia una relazione tra sedia e intelletto. Questa 'ricchezza di relazioni' lascia a intendere che quando Aristotele discute di relazioni non sia concentrato solo su dei predicati: ci sono degli enti la cui vera natura contiene un riferimento a qualcos'altro (Cavarnos, 1975, 56).

Aristotele sembra identificare anche una *relazione di causalità* come l'acquisizione o la perdita di proprietà accidentali (attualizzazione di una potenzialità) da parte degli individui sostanziali (Weinberg, 1965, 69-70); il

²⁶ Per *categorical realities* si intendono le realtà che hanno la *ratio* o modo di esistenza di un essere partecipato, cioè che sussistono in se stesse. Per *relative realities* si intendono invece le realtà che hanno il loro modo di esistere *in alio*.

problema che sorge, in questo caso, è come sia possibile che una sostanza agisca sull'altra (con quale relazione) se il passaggio della potenza all'atto avviene nella sostanza. Sembra ci debba essere un qualche 'nesso', una qualche 'influenza' tra l'attualità di una sostanza, e la potenzialità dell'altra sostanza che viene portata in atto (Weinberg, 1965, 77). Ma attraverso cosa avverrebbe tale influenza se non, appunto, attraverso una terza entità che viene chiamata 'relazione'? E come si legherebbero le due sostanze a questa terza sostanza? Il regresso che qui si produce sembra indurre Aristotele a concepire una *forma* capace di tenere in qualche modo legati i componenti (le altre due forme): questa forma, lo abbiamo già visto, è una necessità speculativa per bloccare il regresso – e quindi, per Aristotele, un principio indispensabile e ben fondato – ma la sua postulazione ha lasciato molti insoddisfatti. Lo vedremo nel cap. 3, dove il tema della 'relazione causale' (se di relazione possiamo parlare) sarà esaminata nel dettaglio, anche nella versione dei 'powers' (riduzionista rispetto appunto a tale relazione). Non c'è consenso tra gli interpreti, infatti, sul fatto che la causazione sia una relazione per Aristotele. Nell'ontologia dei powers (basata su una possibile interpretazione dello Stagirita), per esempio, tale relazione viene ridotta ai powers, che peraltro si configurano come entità con una loro tendenza.

Questo discorso ci impone di tornare a quanto detto nel precedente paragrafo. In che senso il discorso aristotelico sulle categorie è funzionale a preservare il pensiero dalla deriva monista? Fino a qui una risposta possibile è la seguente: nel mondo osserviamo che alcune sostanze prime agiscono le une sulle altre in modo accidentale, provocando dei cambiamenti le une sulle altre (facendo passare delle potenzialità in attualità), e osserviamo sostanze prime che 'evolvono' da uno stadio incompleto (il fanciullo) a uno stadio evoluto (uomo), da capacità limitate (il bambino) a capacità molto complesse (la razionalità dell'adulto). Ebbene: come agiscono queste sostanze tra loro e su se stesse? Se tale 'connessione' fosse una sostanza, tutte le sostanze sarebbero "disciolte" in tale unica sostanza, la quale sarebbe anche eterna e quindi immobile: torneremmo al monismo o all'attualismo; se tale 'connessione' fosse solo concettuale, avremmo difficoltà a spiegare i cambiamenti reali; quindi non ci resta che ipotizzare: (a) che tale 'connessione' sia un'entità 'a metà strada' tra la sostanza prima e la sua corrispondente: una soluzione con non pochi problemi, in particolare quello del regresso; (b) che ci sia un'intrinseca disposizionalità delle sostanze che le orienta verso la loro realizzazione in atto, in determinate circostanze: questa ipotesi la affronteremo più diffusamente nel cap. 3. Che si scelga (a) o (b) ciò che conta è che esistano *relata* separati, che entrano in determinate relazioni, ma non coincidono con esse.

Le relazioni, in quanto categoria, si prestano dunque ad essere intese secondo le ramificazioni metafisiche che le stesse categorie consentono: si può essere realisti, idealisti, scettici, infallibilisti circa i rapporti tra categorie e mondo.

Il modello ontologico e categoriale aristotelico, tuttavia, impone delle restrizioni (prendiamo a riferimento, qui, l'interpretazione tradizionale di Aristotele, riservandoci di approfondire il modello 'disposizionale' nel cap. 3) circa la realtà delle relazioni: mentre in un sistema platonico si possono – almeno in linea di principio – accettare delle proprietà relazionali (corrispondenti a delle idee delle relazioni), in quello aristotelico ciò risulta più complicato. L'universale, infatti, esiste solo in quanto istanziato dal particolare, e ciascun particolare individuo (sostanza prima) non può essere 'smembrato', quanto alla sua essenza, in altri individui. Le sostanze prime sono separate e sussistenti, e questo implica che le relazioni tra gli individui – in qualsiasi modo si instaurino tra essi – non possano mai del tutto dissolvere l'unità separata di tali sostanze individuali.

3. La categoria di relazione: una breve ricognizione storica

Nei precedenti due paragrafi abbiamo giustificato la scelta di partire da Aristotele per la nostra analisi delle relazioni. Ora però, senza pretendere in alcun modo di essere esaustivi, vorremmo fornire una breve ricognizione storica del pensiero di alcuni autori sulle relazioni in ordine cronologico. Ci fermeremo prima dell'idealismo britannico, poiché il tema delle relazioni interne – su cui si concentra il dibattito da Bradley in poi – sarà oggetto del cap. 3. I seguenti paragrafi sono solo riepilogativi e sintetici, in considerazione del fatto che esistono ormai molti testi (indicati strada facendo) di taglio storico-filosofico che permettono un'agile panoramica delle posizioni succedutesi lungo la storia. Siamo convinti, inoltre, che più dei singoli discorsi degli autori *sulle relazioni*, sarà interessante definire quali relazioni esistono (cap. 2) e quali sono le opzioni in campo rispetto alla loro riducibilità (par. 5 di questo capitolo). Alcune argomentazioni specifiche, a cui in questi paragrafi alludiamo per dare un quadro d'insieme, saranno richiamate nel dettaglio nei capitoli secondo e terzo, nel contesto dei nodi teorici via via affrontati in modo sincronico (*topic oriented*).

3.1. Le relazioni in alcuni pensatori greci

Analizzando il pensiero di Melisso di Samo, Weinberg (1965) mette bene in luce come il problema delle relazioni sia connesso al problema di Parmenide. Nella critica alla soluzione pluralistica o atomistica, Melisso mostra che, laddove s'intenda il cambiamento come il *riarrangiamento* di particelle, si deve introdurre una forma di interconnessione tra di esse che genera *un regresso* (nel caso questa relazione sia esterna) o l'assenza di movimento (nel caso sia interna: in una prospettiva eterna, tutte le combinazioni di particelle si rinnovano infinite volte e, per quanto esse possano sembrare apparentemente casuali, sono ordinate da sempre e per sempre).

Il sistema platonico, invece, differenziando nettamente tra il mondo del divenire e il mondo delle idee, permette soluzioni alternative. Oggi la teoria di Platone sulle relazioni è tornata al centro della scena, dopo i lavori pionieristici – e di riferimento – di Castañeda (1972, 1978). Il problema che emerge nel *Fedone* (102b3-d3; 102c1-d1)²⁷ è la compresenza in un individuo di due contrari (altezza-bassezza)²⁸. Platone sostiene che la relazione ‘più-alto-di’ corrisponda alla coppia ‘altezza-bassezza’, strutturata da una legge di istanziazione congiunta: ‘più-alto-di’ è un fatto relazionale con due fronti (Castañeda, 1972, 470). Il fatto espresso dalla proposizione ‘Simmia è più alto di Socrate’ coinvolge: (1) due forme (altezza-bassezza); (2) la partecipazione di una sola persona per ciascuna forma; (3) una certa connessione tra le due forme che richiede che esse siano partecipate simultaneamente; (4) una connessione derivata tra le due persone che riflette la connessione tra le idee. Di fondo, la concezione platonica si basa sull’intuizione che le forme sono monadiche (istanziate da un solo individuo), e tuttavia riconosce che alcuni fatti sono bi-fronti, cioè implicano *l’istanziamento simultaneo di due forme correlative*. Questo implica, prosegue Castañeda, che vi siano delle leggi di *concatenazione tra forme (form-chains)*, dette ‘relazioni’: Platone ridurrebbe così le proprietà relazionali a proprietà monadiche, ma non ridurrebbe i fatti relazionali ai suoi componenti. Queste ‘catene-di-universali-collegati’ permettono alla teoria platonica di essere logicamente fondata e ontologicamente possibile (*ib.*, 477).

Tale conclusione – non tanto l’ipotesi interpretativa – è stata oggetto di critiche (cf. Matthen, 1984; McPherran, 1983; Gallop, 1976). Sembra vi sia uno spostamento del problema delle relazioni dal mondo alle idee, il quale genera però nuovi problemi: come e perché le idee sono in relazione tra loro? Affinché due idee siano in relazione – ad esempio l’idea di altezza sia in relazione con quella di bassezza – avremmo bisogno di una terza idea, rischiando *un regresso* (perché ci vorrebbe un’idea che unisce la terza idea alle due precedenti). Inoltre, come Gallop (1976) ha sottolineato, la teoria platonica rende ragione delle relazioni sincroniche, ma non può spiegare quelle diacroniche (cioè in fondo il problema del cambiamento) né le relazioni senza-catena come ‘è uguale a’.

La soluzione platonica è stata ripresa recentemente anche da Scaltsas (2016). Secondo l’autore Platone avrebbe ideato un’ontologia di predicazioni plurali attraverso la sua teoria delle forme – o meglio, delle forme pluri-partecipative – senza tuttavia ‘reificare’ le relazioni stesse; un *unicum* nella storia del pensiero, secondo l’autore. Egli sostiene che Platone non può introdurre nella sua ontologia una forma relazionale, ma ha risolto il problema delle relazioni

²⁷ A cui va aggiunto *Parmenide* (149e) e *Sofista* (255c-d).

²⁸ Per Cavarnos (1975, 31) Platone non sembra avere difficoltà nell’ammettere che un individuo abbia due relazioni *contrarie* verso due cose differenti (Caio è ‘più basso’ di Tizio, ma è ‘più alto’ di Sempronio).

asimmetriche (madre-figlia) nell'*Ippia Maggiore* (300d7-303a5-10): gli individui in relazione condividono proprietà (contingenti) monadiche nel caso di relazioni simmetriche, e coppie-di-proprietà nel caso di relazioni asimmetriche. Facciamo un esempio: due individui partecipano contemporaneamente all'idea di 'essere uguale' e quindi sono uguali. Ma, si chiede Scaltsas (2016, 30), essere uguali *insieme* è lo stesso di *essere uguale l'uno all'altro*? Il problema a suo dire non si pone: la dipendenza di un individuo dall'altro non è data da una sorta di 'ponte' che li unisce, ma dal fatto che condividono la stessa qualificazione (*group-qualifications*). Un esempio potrebbe essere quello della folla, che per essere istanziata deve essere partecipata da almeno un certo numero di individui. Le qualificazioni relative sono *contestuali*, non sono relazioni tra forme opposte, e questo permette di superare le problematicità dell'interpretazione di Castañeda.

Nel caso delle relazioni asimmetriche Platone procede allo stesso modo, secondo Scaltsas. Nel caso di caldo-freddo, i due individui condividono lo stesso tipo di stato qualitativo (la temperatura) ma in differente grado; così, la pluri-partecipazione in forme opposte risulta dal partecipare degli individui al singolo stato qualitativo (Scaltsas, 2016, 32). È questo che dà a Simmia e Socrate un certo grado di unità (es. nell'essere soggetti alla stessa qualificazione 'altezza'): non c'è nessun'altra interconnessione tra individui se non questa pluri-partecipazione (*ib.*, 34). Questo conferma l'impressione che Platone ammetta l'*oggettività* delle relazioni, ma non la loro *realtà* (Abbagnano, 1998, 918).

Alcune altre note su Platone: egli considera anche il paradosso dei dadi (*Teeteto*, 154c), caso emblematico di relazioni apparenti e non essenziali che potrebbero moltiplicarsi indefinitamente. Per evitare questo esito, Platone può dire che la natura formale della relazione è di stare 'tra' due oggetti, ma il senso di questo 'tra' non è semplice da definire (Cavarnos, 1975, 19-20). Platone riconosce anche l'esistenza di relazioni converse (*Parmenide* 161c; *Timeo* 62d-63e; *Eutifrone*, 10c), di correlativi (*Parmenide*, 133d) – sebbene spesso confonda *relatum* e converse (Cavarnos, 1975, 21) – relazioni psichiche (cognitive e conative), la relazione tra le varie anime e la forma Vita (*ib.*, 30), e *relazioni tra forme*, in particolare di tre tipi: *mescolanza*, *esclusione* e *alterità* (opposizione). Sono relazioni *eterne*, dovute alla natura intrinseca delle forme che sono collegate, *infinite* e *indefinite*: la conoscenza di esse è possibile solo nella prospettiva dell'intero (*ib.*, 25-27). Infine, Platone ammette tre tipi di *relazioni trascendentali*: partecipazione, imitazione e presenza (*ib.*, 33); esse non possono in alcun modo essere concepite in base al modello delle relazioni tra esistenti: possono essere conosciute solo attraverso la riflessione razionale, non attraverso i sensi (*ib.*, 35-36). Questo non significa, però, che esse siano relazioni immaginarie (cf. cap. 2). Posizione che parte da presupposti platoneggianti è anche quella del par. 4.

Per la posizione concettualista degli Stoici e quella dei neoplatonici – tra i quali svetta la confusa esposizione del realista Plotino (*Enneadi*, VI.1) rimandiamo alla sintesi di Weinberg (1965, 79-86), sottolineando solamente come siano stati proprio gli stoici a formulare il problema del *regresso delle relazioni* che analizzeremo in seguito e quindi a sostenere che le relazioni sono una categoria, ma non esistono nella realtà, sono frutto del nostro pensiero. Anche la posizione stoica ha però delle difficoltà: il mondo fatto di soli individui concreti è tenuto in unità e ordinato dallo pneuma (logos, energia) in modo decisamente oscuro. All'opposto, Simplicio ha sottolineato l'importanza del riconoscimento della realtà delle relazioni per poter affermare l'armonia del mondo: dobbiamo ammettere che le relazioni esistono perché dobbiamo ammettere che esistono sostanza, qualità, quantità (Weinberg, 1965, 85). Su Boezio e i bizantini sono stati di recente pubblicati alcuni studi (Martin, 2016; Trego, 2013; Erismann, 2016), su cui non ci dilunghiamo.

3.2. *Le relazioni in alcuni pensatori scolastici*

Passiamo a elencare le principali posizioni degli autori medievali, prendendole ancora una volta 'a campione' e lasciandoci guidare da alcune opere di sintesi (la classificazione delle relazioni secondo la terminologia scolastica la riprenderemo comunque nel prossimo capitolo). Rispetto agli antichi, i medievali hanno dedicato molta attenzione al tema delle relazioni per le sue implicazioni teologiche. Quello delle relazioni era un nodo teoretico che non poteva restare 'sospeso' e approssimato (Marinozzi, 1965, 31), soprattutto per le ripercussioni in ambito trinitario. In prima battuta, se volessimo tentare di cogliere 'lo spirito della filosofia medievale' sulle relazioni, potremmo elencare alcuni punti condivisi da tutti gli pensatori:

(a) Esistono *relazioni categoriali*: esse dipendono dagli accidenti degli oggetti in relazione. Questo significa che le relazioni dipendono dalle altre categorie rispetto alla loro fondazione. Le relazioni sono extra-mentali, fondate sulla natura dei loro termini (Cavarnos, 1975, 72) e questo implica che essi abbiano delle caratteristiche intrinseche (*ib.*, 77). Se sono realtà extra-mentali, allora due oggetti sono *realmente relati*, e si ha una *relazione categoriale reale*.

(b) Esiste un mondo di oggetti ordinati da una *varietà di relazioni*: le relazioni che stabiliamo con la mente sono *in rerum natura* (realismo epistemico e metafisico). Un autore medievale non potrebbe accettare l'affermazione di Bradley secondo cui il concetto stesso di relazione è contraddittorio. Per una ragione banale: noi *scopriamo* le relazioni, che sono *là fuori*. Sebbene il concetto di relazione possa sembrare contraddittorio, l'intelletto *deve* (e può) rimuovere tale contraddizione (sebbene la teoria classica, come vedremo, non risponda del tutto all'argomento di Bradley). Cavarnos conclude: «La visione che ci sono relazioni reali e extra-mentali implica un *pluralismo qualificato*. L'universo è una pluralità, ma non è una pluralità di monadi solitarie. I

membri dell'universo sono *ordinati* da relazioni reali, extra-mentali, e costituiscono una totalità gerarchica e in generale *ordinata*» (Cavarnos, 1975, 106).

(c) Le 'proprietà poliadiche' non esistono al di fuori della mente, anche se la nozione è sicuramente conosciuta ai medievali (contrariamente a quanto pensa Weinberg).

(d) I medievali sono stati generalmente *realisti sulle relazioni*, anche se alcuni hanno avuto posizioni vicine all'antirealismo; l'impossibilità di negare completamente la realtà delle relazioni è dovuta in parte al fatto che esse sono uno strumento indispensabile per la difesa della dottrina della Trinità (la realtà delle relazioni intratrinitarie è dogma dal Concilio di Reims del 1148); ciò significa che le relazioni debbano essere extra-mentali, cioè basate sull'oggettiva esistenza di correlativi. Non è necessario che le relazioni siano 'qualcosa di aggiuntivo' rispetto ai loro termini.

(e) Gli autori medievali condividono generalmente la distinzione tra relazioni *secundum esse* e *secundum dici*, queste seconde definite in analogia alle prime²⁹.

Brower (2015)³⁰ ha definito il 'sentimento' generale dei medievali nei confronti delle relazioni come un 'realismo senza proprietà poliadiche'. Essendo realisti si dividono, piuttosto, tra *riduzionisti* (Abelardo³¹ e Ockham) e *anti-riduzionisti* (Alberto Magno e Duns Scoto). Questi secondi ritengono che le situazioni relazionali non possano essere ridotte alle proprietà monadiche accidentali degli individui. Le relazioni hanno dunque una sorta di 'quiddità' diversa degli accidenti categoriali usuali (Brower, 2015, 4.2). Era questa un'intuizione già di Avicenna (Bäck, 2003; Lizzini, 2016)³², basata sulla constatazione che i soggetti in una situazione relazionale sono effettivamente diversi dagli stessi soggetti al di fuori di essa: c'è una direzionalità (*aditas*), un principio di ordine o di disposizione.

Rispetto ai singoli autori, possiamo proporre le seguenti sintesi:

²⁹ A questi punti possiamo aggiungere che, secondo Mugnai (2016), i medievali non erano in possesso di una logica delle relazioni paragonabile a quella contemporanea.

³⁰ È tornato sulla questione anche in Brower (2016, 45-46), dove ha aggiunto la distinzione tra realismo moderato, radicale e anti-realismo radicale; in questo contributo l'autore cerca di sfatare la "storia familiare" circa i pensatori medievali, mostrando la pluralità di posizioni che si sono succedute (*ib.*, 52, in particolare). Altre opere spesso richiamate sono Schönberger (1994; per Buridano e gli Scolastici), Porro-Carraud (2013; per gli stoici, Basilio, Olimpiodoro, Avicenna, Scoto, Ockham, Cartesio, Wolff).

³¹ Per Abelardo cf. Brower (1998). Analizzando il suo pensiero, l'autore mostra che ammettere una logica che utilizzi proprietà poliadiche (irriducibili) non significa sostenere un isomorfismo tra linguaggio e realtà. Abelardo nega infatti che tali realtà poliadiche esistano con un loro autonomo status ontologico.

³² Per una breve introduzione al pensiero di Avicenna, Averroé e Maimonide sulle relazioni cf. Weinberg (1965, 91-94). Avicenna ha anche affrontato la questione del *regresso*, proponendo una sua soluzione, che tuttavia resta piuttosto problematica (Back, 2003, 83-84).

Alberto Magno. Nel testo dedicato a questo autore, Brower (2001) sottolinea che la distinzione medievale tra termini assoluti e relativi è equivalente a quella contemporanea tra predicati monadici e poliadici, ma dove i medievali parlano di ‘forme relative’ non si deve intendere ‘proprietà poliadiche’. Alberto Magno sembra considerare l’esistenza di queste ultime, per poi rifiutarla. Non c’è nulla nel mondo (come può essere la strada Atene-Tebe) che corrisponda alla relazione ‘figlio di’ – portata come esempio. Il rifiuto delle proprietà poliadiche è l’affermazione che ciò che le fonda non è qualcosa di natura poliadica. Le relazioni per Alberto, secondo Brower, hanno un tipo di natura che potremmo esprimere con il termine *out-ward-lookingness* (*respectus*): le relazioni hanno (o sono) un *sensu*. Questa considerazione non porta però Alberto alla conclusione di Russell (cf. par. 4 e cap. 3), anche perché, nota Brower, pure la posizione di quest’ultimo ha un problema con il regresso: se le relazioni hanno un senso, anche il senso ha un senso (e così via, all’infinito). La posizione del *Doctor Universalis* oscilla allora nell’affermare che la relazione sia un predicamento – e dunque un accidente che si identifica con il soggetto – o qualcosa di non accidentale (nel caso della relazione di creazione). Di certo, egli ha sostenuto la realtà delle relazioni (sono un vero predicamento extramentale) pur non sapendo dare una definizione precisa della natura di questa ‘realtà’ – forse anche per una certa confusione con le relazioni logiche – e della sua precisa collocazione nel sistema delle categorie: la compresenza di *esse in* ed *esse ad* nella relazione la pone in una situazione ontologica ambigua e flebile (Marinozzi, 1965)³³.

*Tommaso d’Aquino*³⁴. Tommaso ritiene che le relazioni reali *categoriali* siano degli accidenti aventi una realtà extra-mentale, nonostante vi siano delle relazioni *non categoriali* (precisamente quelle *di ragione* e quelle delle persone della Trinità)³⁵. Tra le relazioni reali categoriali vanno annoverate la quantità (intesa in senso ampio, contenente anche la qualità) e l’attività\passività (relazioni causali). Mentre le prime sono abbastanza intuitive, per le seconde bisogna precisare che il potere attivo di un soggetto di causare qualcosa, risiede interamente nel soggetto, e in questo senso anche la relazione causale è spiegabile in termini di proprietà monadiche. Mentre Riccardo di Mediavilla ha adottato la posizione di ritenere l’*esse ad* un’entità – forse non assoluta, ma pur sempre una ‘cosa’ relativa – per Tommaso queste entità ‘fluttuanti’ non sono concepibili (Henninger, 1989, 24).

³³ D’interesse è anche la sua analisi della relazione anima-corpo, della quale, secondo Marinozzi (1964, 102-106) non riesce a dare una formulazione felice.

³⁴ Ci basiamo su Henninger (1989, 9-39; 1987), a sua volta debitore dell’opera di Krempel (1952); una critica all’opera di Henninger è stata mossa da Marmo (1992).

³⁵ Tra le relazioni di ragione, notoriamente, nel sistema tomista si trova quella Dio-mondo (cf. cap. 5).

Egli si colloca a metà strada tra il realismo forte di Scoto e l'anti-realismo di Aureolo, e sarà poi seguito da Egidio Romano.

Interpretare il pensiero di Tommaso d'Aquino sulle relazioni non è una cosa agevole, ma questo è dovuto – lo abbiamo visto un po' per tutti gli autori – all'intrinseca ambiguità della categoria di relazione. Non sorprende che, ad aggiungere complessità alla complessità, vi sia in Tommaso la nozione di *relazione trascendentale* (cf. cap. 2 per una definizione). In un saggio che si occupa di tale nozione nel pensiero scolastico – per poterne mostrare la fruibilità nel dibattito odierno tra sostanzialisti e relazionisti – Ventimiglia (1989) ripercorre tale complessità. La relazione trascendentale, distinta da quelle predicamentali, viene detta da Tommaso anche 'naturale' o 'essenziale'. Tale relazione è un per-sé che, in forza della sua stessa essenza è, nello stesso tempo, per-altro. Ha quindi allo stesso tempo i caratteri della sostanza (indipendenza e isolabilità) e di ciò che è opposto alla sostanza (dipendenza e legame-con-altro), visto che *i termini della relazione trascendentale non possono mai esistere separati*. Nel caso delle relazioni trascendentali (come quella materia-forma, per esempio), come vedremo nel prossimo capitolo, è lecito chiedersi se si tratti di vere e proprie relazioni. Una risposta potrebbe essere che vi è una *analogicità della relazione*: esistono vari tipi di relazione, e quelle trascendentali hanno *alcuni* caratteri che le accomunano a quelle predicamentali. La mancanza di alcuni caratteri (come la separatezza dei termini) non comporta che tali relazioni non siano relazioni, ma solo che lo siano in modo analogo (torneremo su queste questioni nel cap. 2 e 4).

Spinge a riconoscere tale analogicità – ricorda Ventimiglia – il neotomista Horvath (1914). Egli ha sostenuto una posizione più cauta rispetto a chi ha negato che Tommaso affermi la realtà delle relazioni trascendentali (come Krempel). La relazione trascendentale è inclusa nell'essenza stessa di una cosa assoluta (sostanza) poiché senza tale relazione questi enti non possono essere definiti (essenza-esistenza, materia-forma sono due esempi illuminanti in tal senso). È una relazione che si confonde con la cosa, è impura (Ventimiglia, 1989, 425), ma è reale. Ventimiglia analizza anche le posizioni di altri neotomisti (N. Balthasar, A.H. Maltha, H. Krings³⁶, G.M. Manser, S. Breton) illustrando i loro tentativi di risolvere la contraddizione della nozione di *relazione trascendentale reale*. Anche Breton ha ritenuto decisiva l'analogicità del concetto di relazione: sulla scia di Horvath, ha sostenuto la compresenza di due tipi di relazione (predicamentale e trascendentale) rimproverando agli antichi di aver sottolineato troppo il lato dell'esse *in*, e ai moderni quello dell'esse *ad*. Per Breton la relazione trascendentale non può essere una relazione impropria, per un motivo – potremmo dire – 'etico-teologico': senza

³⁶ Egli fa coincidere il concetto di relazione con quello di *ordine*: non esiste di per sé un ente che sia isolato dall'ordine, ma è concatenato ad esso. Krings tuttavia non abbandona mai il sostanzialismo.

tale relazione diventa difficile pensare alle relazioni sussistenti come somma perfezione (Ventimiglia, 1989, 432). Rispetto alla concezione relazionista, egli assume ancora una volta una posizione mediana: è vero che i termini vengono prima delle relazioni, fornendo il senso delle relazioni stesse, ma la relazione non viene neppure ‘dopo’, giacché i termini sono da sempre per il legame. Alla fine, però, anche Breton ripiega sul sostanzialismo, riconoscendo che non esiste relazione senza sostanze separate. Se questo è vero, tuttavia, la relazione trascendentale non potrebbe essere una relazione reale.

Da questo punto di vista, l’interpretazione di Krempel è più coerente, secondo Ventimiglia, ed è così riassumibile: 1) la relazione, in senso proprio, è solo quella predicamentale; 2) la relazione sussistente, cioè la relazione trascendentale reale, è una prerogativa divina³⁷; 3) la relazione trascendentale è solo un ente di ragione (cioè una distinzione tra concetti che l’uomo ipotizza per spiegare la realtà, ma che non corrisponde a una distinzione reale tra entità). Questo porta Krempel a sostenere che *non ci sono relazioni trascendentali reali*, poiché esse implicano la contraddizione dell’identità essenziale di sostanza e relazione. Le relazioni trascendentali, tanto care ai medievali, sarebbero dunque state introdotte per comprendere la natura delle cose, ma sono tutte relazioni di ragione (l’intelletto le proietta sugli enti, ma sono soltanto in esso). Coerente con questa impostazione, Krempel nega anche la distinzione reale tra *essenza* ed *esistenza*, e sarà precisamente su questo che sarà fortemente criticato, trattandosi di uno dei cardini del tomismo (ne discuteremo affrontando la relazione di partecipazione al cap. 2).

Ventimiglia offre un resoconto dettagliato del vivace dibattito suscitato dal testo di Krempel³⁸, ripreso negli Stati Uniti (Owens; Kossel) e in ambito continentale (Lonergan, De Finance, Peñalver Simo, Derisi, Campodonico). Anche Peñalver Simo introduce una sorta di motivazione ‘etica’ per accettare la realtà delle relazioni trascendentali: *se non si accetta l’analogicità del concetto di relazione*, le relazioni sussistenti sarebbero contraddittorie, ma questo non si può sostenere; i contenuti di fede diventerebbero contraddittori, e questo viola la corretta epistemologia dei dati di fede. Se è possibile parlare di relazioni sussistenti, allora deve essere possibile parlare di relazioni trascendentali³⁹.

³⁷ Chi volesse negare che l’identità di assoluto e relativo è una prerogativa solo divina negherebbe anche il mistero della Trinità, pretendendo di abbracciarlo con l’intelletto umano.

³⁸ Journet: Krempel avrebbe rifiutato l’ilemorfismo; Gillon: Krempel dovrebbe negare la sussistenza separata dell’anima; Philippe: la relazione trascendentale risulterebbe contraddittoria e questo non è sostenibile per un credente; Pattin: quello di Krempel è kantismo (cf. Ventimiglia, 1989).

³⁹ La sintesi di Ventimiglia è la seguente: «In conclusione, i punti di discordia fondamentali tra “sostanzialisti” e “relazionisti” sono: 1) l’analogicità della nozione di relazione, sostenuta da Horvath, Breton, Pattin, Peñalver Simo (ed altri) e negata da Krings, Krempel,

Il richiamo all'analogicità, tuttavia, secondo Ventimiglia, può avvenire solo dopo aver risolto la contraddittorietà delle relazioni trascendentali reali. Quel che è possibile in Dio dev'essere possibile in modo analogo nel mondo, o almeno non contraddittorio. La necessità di postulare delle relazioni trascendentali sembra ineliminabile per dare conto degli oggetti del mondo. Ma la relazione transcendentale reale implica che un'entità sia *separata* ma *inseparabile* dal suo correlativo, quindi non sia davvero un'entità, e non ci sia una vera e propria relazione. Sì, le relazioni trascendentali sono *relazioni per analogia*, ma non possono essere intese come relazioni reali, perché non esistono realmente i termini su cui si fondano.

Al contrario, il mondo composto di sostanze e relazioni predicamentali, può essere un mondo con relazioni reali proprio perché gli oggetti sono separati, e *l'esse ad* è successivo all'*esse in*. Ventimiglia propone allora, per le relazioni predicamentali, di trasformare i contraddittori in contrari (Ventimiglia, 1989, 460): sostanza e relazioni sono due contrari in un genere più ampio (essere). 'Essere' è inteso come ente concreto, esistente in quanto atto d'essere di un'essenza. Ogni ente, essendo una sostanza con certe caratteristiche, ha in sé la capacità di influire su altri oggetti, è *disposto* verso determinate interazioni con altre sostanze (*esse ad*) pur essendo separata da esse e possedendo le proprie qualità. In questo modo si toglie la contraddizione del 'per-sé' identico al 'per-l'altro' (*ib.*, 435). La relazione non è però qui una categoria ontologica al pari della sostanza, bensì dipende da questa seconda. Se fosse una categoria alla pari, avremmo due principi primi contraddittori tra loro nello stesso soggetto, come avviene nelle relazioni trascendentali (che proprio per questo non sono reali). L'ipotesi disposizionale e le sue aporie la vedremo nel cap. 3.

Una nota conclusiva: l'uso analogico del concetto di relazione sembra implicare una sorta di scala discendente di "tipi di relazioni": relazioni trascendentali nel divino (intelletto\volontà; o tra attributi), relazioni trascendentali reali tra distinti (persone divine), relazioni reali trascendentali tra entità separate (essenza-esistenza), relazioni reali tra angeli, relazioni trascendentali tra entità separate (es. anima-corpo), relazioni reali tra entità separate (es. tra due corpi). La scala discendente parte dal maggior grado di *semplicità* (quella dell'essenza divina), scendendo al minor grado (quello dell'universo, dove esistono sostanze separate). Ci sono infatti vari tipi di unità: l'unità di un mucchio di pietre, l'unità di Paolo, l'unità di composizione tra essenza ed esistenza, l'unità di Dio (semplicità assoluta). Quella tra essenza ed esistenza è appunto un'unità "ambigua", perché essenza ed esistenza sono due cose distinte, ma misteriosamente unite.

Owens, Sanguineti (ed altri); 2) la contraddizione dell'identità di sostanza e relazione, affermata ancora da Krings, Krempel, Owens, Sanguineti (ed altri), e negata (nel senso di risolta) da Horvath, Balthasar, Manser, Philippe, Pattin, Lonergan, Kossel, De Finance, Peñalver Simo» (Ventimiglia, 1989, 454).

La categoria di relazione viene utilizzata sia a livello più basso che a livello più alto, ma quando si arriva a dire che *Dio è relazione nella forma delle 'relazioni trascendentali reali'*, si usa questa locuzione per analogia, nel senso che le 'relazioni trascendentali reali' del nostro mondo sono comunque diverse dalle relazioni trascendentali reali che troviamo in Dio. Ciò non significa che se seguiamo la dottrina più o meno tomista sull'analogia – ammesso che sia possibile estrapolarne una (vedi Porro, 2017, 53-61) – non possiamo dire che Dio sia in qualche modo relazione, anche se il concetto ha perso buona parte dei suoi caratteri.

Inoltre, sempre con un'argomentazione di ispirazione tomista (cf. Porro, 2017, 59), nonostante 'relazione' si dica delle creature, Dio è relazione in quanto Causa, cioè *relazione in modo eccellente*. Anche in questo caso, l'uso della categoria di relazione non è del tutto equivoco, bensì è analogo. Sebbene non conosciamo il modo in cui Dio è relazione, Egli lo è in quanto causa di relazioni.

Giovanni Duns Scoto. Il *Doctor Subtilis* ha chiamato le relazioni *res relativae*, dando loro un'esistenza almeno parzialmente indipendente dagli oggetti portatori⁴⁰ ('*tiny being*' secondo Henninger, 1989, 95): affinché *a* abbia un effetto su *b*, infatti, vi deve essere almeno una relazione spaziale, altrimenti la relazione non si darebbe. Questo significa che, entrando in una relazione, *a* e *b* in qualche modo vengono modificati dalla relazione, la quale non può che avere una sua propria consistenza ontologica (*ib.*, 86). Duns Scoto introduce la dottrina del *respectus* (disposizione), con la quale intende sostenere la realtà delle relazioni: è necessario sostenere che quando due oggetti sono in relazione c'è qualcosa di nuovo nel loro composto (cf. Abbagnano, 1998, 919)⁴¹. Anche Scoto ha distinto tra relazioni *categoriali* (numeriche, qualitative, causali, intenzionali) e *trascendentali* (come la dipendenza ontologica con Dio). Attraverso la sua analisi della *distinzione reale* e della *distinzione formale* egli sembra aver fornito una soluzione plausibile al regresso di Bradley (cf. cap. 3) che concerne la relazione di inerenza: le relazioni in qualche modo hanno già al loro interno l'inerenza (Cross, 2005, 65) e questo permette di bloccare il regresso. Rispetto ad altri medievali Scoto dà alla relazione reale il massimo status ontologico possibile e, sebbene non si possa dire che essa sia un'entità paragonabile alle sostanze prime, quella di Scoto è certamente la posizione *realista più forte* tra i medievali (Henninger, 1989, 96).

Guglielmo di Ockham. Il *Doctor Invincibilis* è, secondo la tradizione, un nominalista e dunque non sorprende che abbia sostenuto una posizione riduzionista,

⁴⁰ Cross (2005, 57) ha interpretato Scoto come il sostenitore dell'esistenza di *relation-universals*, o *relational-tropes*.

⁴¹ La dottrina è stata criticata da Ockham essenzialmente perché creerebbe un'infinità di accidenti corrispondenti all'infinità di relazioni che ogni movimento spaziale comporta (*Quodl.*, VII, q.8; *In Sent.* II, q. 2, Y).

quasi completamente anti-realista (il rifiuto della distinzione formale scotista – ritenuta contraddittoria – lo porta anche a constatare che la soluzione proposta per il regresso sia insoddisfacente). Pur rifiutando il realismo di Scoto, egli non abbraccia una posizione fortemente concettualista (Henninger, 1989, 131): le proposizioni relazionali descrivono effettivi stati di cose relazionali, ma questi sono costituiti solo di entità individuali assolute. Alcuni termini relazionali sono *astratti* (similarità, paternità, etc.) mentre sono *concreti* i termini delle relazioni (il simile, il padre etc.). Guglielmo si è anche distinto, rispetto alla tradizione, per aver sostenuto che quello di *relazione di ragione* (cf. cap. 2) non è un concetto filosofico e che affermare l'esistenza di entità relative – cioè la realtà delle relazioni trascendentali – è sconsigliabile per chi si dice seguace della ragione naturale. Con queste due posizioni, egli ha di fatto reso impossibile concepire razionalmente la relazione Dio-mondo e la differenza delle persone nella Trinità, recidendo così per la prima volta il filo che teneva unite filosofia e teologia, verità di ragione e di fede. Con tutti i dubbi del filosofo, tuttavia, egli infine accetta di postulare alcune entità relazionali: le persone della Trinità, Gesù-Verbo, materia-forma, sostanza-accidenti (Henninger, 1989, 144-145).

Tra gli autori 'minori' si possono ricordare Riccardo di Mediavilla (il quale ha sostenuto che l'esse *ad* è un'entità, forse non assoluta, ma pur sempre una 'cosa' relativa), Enrico di Harclay ("primo scotista", con una posizione fortemente realista⁴²), Pietro Aureolo (concettualista radicale), Nicola da Parigi (ha probabilmente posto l'esistenza reale delle proprietà poliadiche⁴³) ed Enrico di Gand. Quest'ultimo, secondo Decorte (2002), a partire dalle speculazioni trinitarie, avrebbe sviluppato una sorta di *ontologia relazionale*, che si basa sull'assunto secondo cui le idee divine sono relazioni⁴⁴. Dopo aver analizzato la posizione tomista sulla realtà delle relazioni trinitarie in Dio, Decorte sostiene che Enrico ritenesse indispensabile pensare a delle essenze 'ordinate verso', relazionali. L'universo sarebbe così un insieme di essenze tra loro legate per la loro stessa natura; impostazione che si baserebbe sulla seconda definizione (quella 'ontologica') di relazione data da Aristotele. Alcuni oggetti esistono dunque solo se sono in relazione, in quanto la loro essenza è definibile solo in relazione a qualcos'altro (i correlativi). Le relazioni logiche non sarebbero, in questo schema,

⁴² Egli ha anche affrontato direttamente il problema del regresso (Henninger, 1989, 110-112).

⁴³ Cf. Hansen (2012, 2016).

⁴⁴ Secondo Marmo (1992, 367) ha «perfezionato la teoria di Tommaso (che non faceva uso del termine *fundamentum*) aggiungendo che la relazione non si distingue *realiter* dal suo fondamento, ma solo *secundum intentionem*; essa quindi non è che un modo di essere del fondamento stesso che non aggiunge nulla sul piano ontologico a ciò che è, in sé, il *fundamentum*». L'interpretazione di Decorte non è condivisa: cf. Williams (2012).

vera relativa: solo qualcosa che è *per qualcos'altro* è una vera relazione. In qualche modo, sembra qui data maggiore importanza alle relazioni causali tra oggetti. Così, le relazioni reali si fondano su un accidente assoluto e su un *rispettivo* verso cui sono disposte-dirette. Gli accidenti possono allora essere caratterizzati in: *esse in se*, *esse in alio* e *esse ad aliud*. Quest'ultima, secondo Enrico – nell'interpretazione di Decorte – è una *caratteristica trascendentale* di ogni essenza creata: ad ogni livello ontologico gli enti sono costituiti da relazioni. Sono intuizioni oggi sviluppate nell'ontologia dei powers (cf. cap. 3) e da chi vuole intendere la relazionalità come un trascendentale (cf. cap. 4 e 5).

Prima di abbandonare la scolastica, ricordiamo che Suarez – un tomista realista riduzionista – ha rigettato gli accidenti poliadici (Penner, 2016, 74-79). Per Suarez – che molto ha influenzato Leibniz – gli accidenti non possono inerire in più soggetti. Anch'egli abbraccia una posizione nominalista, senza tuttavia ritenere le relazioni come *mere denominazioni estrinseche* (Mugnai, 1992, 99). Secondo Suarez: (a) l'essenza della relazione è qualcosa di reale, intrinseca ai correlativi; (b) sebbene reale, la relazione non è realmente distinta o separabile dalla sua fondazione; (c) tale distinzione è possibile solo come distinzione di ragione (*ib.*, 100). La relazione quindi è quasi un 'consorzio di coesistenze' (*ib.*, 101). Il problema che Suarez affronta è lo stesso che ha turbato i medievali: alcune proprietà sono *denominationes relativae* – espressioni linguistiche che designano una relazione – ma sono inserite in un'ontologia basata su sostanza e accidenti nella quale queste entità 'aliene' sembrano difficilmente trovare un posto coerente (*ib.*, 101-102). Anche la soluzione nominalista della coesistenza, infatti, difficilmente può spiegare come possa darsi un 'consorzio' se gli accidenti fondativi non sono già in qualche modo relativi, disposizionali.

3.3. *Le relazioni in alcuni pensatori moderni*

Nella modernità, Spinoza e Gassendi⁴⁵ hanno sostenuto che le relazioni sono solo modi del pensiero. Secondo Manzi-Manzi (2012), per Spinoza le relazioni (ordine, opposizione, differenza) sono enti di ragione, cioè il modo per spiegarci convenientemente qualcosa. La questione della relazione è affrontato da Spinoza, sempre secondo l'autrice, all'interno della questione più generale di come si usi male la ragione, con processi immaginativi e illusori. Tra questi vi è proprio la tendenza a ritenere che le relazioni siano 'qualcosa', quando invece ad esse non corrisponde alcun oggetto determinato. L'unica relazione tra gli enti è la *relazione di causa*. Essendoci però un'unica sostanza necessaria, tutto si esplica per la sua natura infinita.

⁴⁵ Gassendi ritiene che la dottrina aristotelica delle relazioni sia ridicola. Se due uomini stanno costruendo un muro bianco, sarebbe bello vedere la Relazione che si avvicina ai muri. Se migliaia di muri bianchi venissero costruiti, il muro verrebbe schiacciato dalle sue relazioni.

La relazionalità del reale corrisponde all'ordine della natura, cioè a Dio, il quale si auto-esplica nei modi finiti, a loro volta affezioni degli infiniti attributi dell'infinita sostanza. Relazioni e modi, dunque, non sono che espressioni dell'unica sostanza.

Hobbes – oscillando un po' – ha affermato che le relazioni dipendono dai loro termini, definendo 'relazioni' solo l'uguaglianza, la differenza e la similarità. Per Locke le relazioni non sono nelle cose, bensì sono *idee complesse* create dal nostro intelletto attraverso l'operazione di *connessione* (assieme a quelle di *unione* e *astrazione*, che creano *sostanze* e *modi*): le relazioni sono un modo di comparare due cose e stabilire connessioni tra loro, ma non sono contenute nell'esistenza reale delle cose (la sua lista di relazioni è comunque incompleta, secondo Mulligan)⁴⁶. Naturalmente, l'interpretazione della posizione di Locke sulle relazioni dipende dall'interpretazione complessiva che si dà del suo pensiero (più o meno marcatamente concettualista o nominalista), cioè del suo empirismo critico: ci sono idee complesse, come quella di sostanza, che *legittimamente* costruiamo nel nostro intelletto, ma rispetto alle quali *non sappiamo* se corrisponda qualcosa nella realtà, ad esempio un 'sostrato'. Lo stesso potrebbe valere per le idee complesse di relazioni (come i nessi di causa). Considerando che Locke ritiene veritiera la conoscenza di idee semplici attraverso l'azione di *poteri* (le qualità) degli enti, non è da escludere che la sua posizione sulle relazioni sia vicina al *concettualismo realista* di Leibniz (che vedremo a breve): le relazioni sono stabilite a partire dai *poteri* (proprietà monadiche) degli enti. Berkeley non ha brillato in chiarezza su questo argomento, ed anche Hume ha dimostrato delle incertezze⁴⁷.

Leibniz. Leibniz è stato accusato da Russell di portare avanti un programma riduzionista insostenibile; nonostante fosse consapevole dell'esistenza di proposizioni relazionali, avrebbe cercato di ridurle a proposizioni della forma soggetto-predicato. Secondo Russell questo è un errore, giacché alcune proposizioni relazionali non sono riducibili. La posizione di Leibniz è tuttavia articolata e il suo riduzionismo molto sfumato. Per una sintesi del suo pensiero sulle relazioni seguiamo un'opera di riferimento (Mugnai, 1992)⁴⁸.

La teoria di Leibniz s'ispira alla discussione medievale sulle relazioni, sviluppando un *quasi-riduzionismo* delle proposizioni relazionali nel contesto di un *concettualismo realista* sulle relazioni. Rispetto allo statuto ontologico delle relazioni, la posizione di Leibniz – posto che tra le monadi non c'è contatto – non è comprensibile se non si distinguono: (a) relazioni *intermonadiche*: qui si applica il riduzionismo. Sono quelle tra monadi e sono oggettive perché volute e imposte

⁴⁶ *Relatio rationis*; '*relatio est terminus secundae intentionis*', per usare una definizione di Ockham Si veda: Odegard (1969); Chappell (1994, 38).

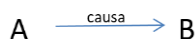
⁴⁷ Si veda Weinberg (1965); Mulligan (1998); Inukai (2010).

⁴⁸ A cui si possono accostare altri lavori: Mugnai (1990) e (2013).

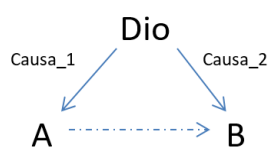
dall'intelletto divino; (b) relazioni *intramonadiche*: in queste non si applica il riduzionismo; sono una sorta di *relazioni interne*: ogni monade contiene un perpetuo flusso di percezioni e rappresentazioni, e gli atti di volere o intellesione di una monade si riferiscono a questo flusso, dando origine a una relazione intrinseca. È intrinseca perché il termine della relazione è “all'interno” della monade percipiente (Mugnai, 1992, 15 e 125).

Sebbene sia un nominalista, Leibniz sostiene che le relazioni, intese come accidenti, ineriscono in un soggetto. Leibniz evita così di cadere in una posizione soggettivista: sono i termini assoluti in se stessi a stabilire la relazione. Le relazioni sono un atto intellettuale⁴⁹ ma non un atto della volontà. Le relazioni sono reali e vere, in ultima analisi, perché frutto di un atto intellettuale, ma che è *quello di Dio*, il quale crea poi le singole cose in base alle relazioni. Le relazioni quindi *esistono*, come le idee esistono nella mente di Dio, sono indipendenti dalla mente umana.

La causalità dipende quindi dall'ordine, l'armonia, decisa dalle idee di Dio, che determinano la dipendenza tra le sostanze. Ciò permette di immaginare la causalità in modo diverso da quello usuale, dove un oggetto agisce su un altro provocando dei cambiamenti, secondo il seguente modello di causalità:



Secondo il modello leibniziano della causalità, invece, si ha uno schema triangolare



come quello riportato di lato. In questo secondo modello, la freccia tratteggiata indica l'azione di causa-effetto che *apparentemente noi vediamo*, attribuendo ad A (causa) la responsabilità della modificazione di B (effetto)⁵⁰. È apparente – sebbene reale – poiché ciò che *realmente*

avviene è che Dio crea le monadi A e B, e in un certo istante provoca una modificazione della percezione di B in presenza di A. L'ordine di tale azione di causa-effetto è voluta e attuata da Dio attraverso l'armonia da Lui inserita nel cosmo. I due termini (A e B), nel paradigma leibniziano sono due monadi, e quindi la “modificazione” è interna a esse, come loro flusso di percezione.

Dal secondo schema si evince che, se le relazioni di causa sono una connessione apparente, dovuta in realtà a sincroniche modificazioni di termini-

⁴⁹ Espressione la cui interpretazione non è comunque semplice (cf. Marmo, 1992, 370).

⁵⁰ Questa interpretazione ‘occasionalista’ di Leibniz non è la sola possibile. Nella fase iniziale del suo pensiero Leibniz crede che le sostanze create abbiano il loro principio d'azione (Woolhouse, 1993, 68) rifiutando proprio l'approccio occasionalista: le sostanze individuali create sono esse stesse attive, e governate esse stesse dalla loro natura, non è Dio che agisce di volta in volta (*ib.*, 70). Egli ritiene che negare la responsabilità delle sostanze nelle proprie azioni – attribuendo a Dio ogni azione – significhi negare la loro sostanzialità (*ibidem*). Leibniz riconosce tuttavia che la causa deve essere interna, giacché una causa esterna non può influire all'interno di una sostanza (*ib.*, 71).

monadi sottostanti l'universo fisico, ciò che costituisce la relazione tra i termini è una *dipendenza ontologica* che trova la sua radice nella dipendenza ontologica di A e B istituita e attuata da Dio. Le relazioni sarebbero dunque relazioni di ragione (della ragione di Dio, istituite dalle sue idee attraverso l'armonia) riducibili alla *dipendenza ontologica preordinata* da Dio nel suo piano creativo, e riflessa-contenuta in ogni termine-monade. Non sorprende pertanto che vi sia, in Leibniz, una forte connessione tra relazioni e verità, dal momento che le relazioni sono fortemente dipendenti dalle idee di Dio (Mugnai, 1992, 21): è Dio a creare gli oggetti nelle loro reciproche relazioni e questo atto di pensiero rende possibile tutte le relazioni. Da questo punto di vista le relazioni sono *verità*. Si sarà notato che le monadi di Leibniz e i modi di Spinoza sono molto simili, e entrambi i sistemi sono molto vicini a una forma di monismo e di idealismo (saranno autori e temi che riprenderemo nel cap. 5, par. 2.3).

Le relazioni sono *reali* quanto l'intelletto divino è reale. Sono *astratte* in quanto mentali, ma reali in quanto nella mente di Dio (Mugnai, 1992, 23). Ogni oggetto è *disposizionale* perché iscritto in un ordine che lo porterà, nell'istante $t+1$, a essere ciò che doveva essere (potenzialmente, al tempo t) nella mente di Dio. Quando due cambiamenti secondo l'ordine avvengono simultaneamente e in modo ravvicinato in A e B, noi diciamo che 'A causa B', ma ciò che avviene realmente è che le sostanze fondamentali e spirituali dell'universo (le monadi) di cui esso è infinitamente popolato hanno modificato le loro percezioni secondo l'armonia divina.

Se la ricostruzione di Mugnai è qui esposta correttamente, si capisce perché – in una prospettiva scolastica che accetta quasi uniformemente che le relazioni siano *in Mente Dei* – una posizione concettualista non sia mai del tutto anti-realista. Leibniz, che s'ispira al pensiero medievale è coerentemente un *concettualista realista*, in linea con la sua impostazione ontologica monadistica. Le relazioni sono il risultato di situazioni oggettive indipendenti dalla volontà umana e dalla mente del singolo, e probabilmente anche dalla volontà di Dio (Mugnai, 1992, 26). In sintesi, perché una relazione si dia, devono esserci almeno: (1) due individui; (2) delle proprietà accidentali di questi individui; (3) qualcuno (Dio, un uomo) che possa compiere un'azione intellettuale di comparazione (*ib.*, 26). È vero però che – se guardate dal punto di vista del mondo attuale – le relazioni hanno\sono un 'essere debole', almeno se paragonato alla 'concretezza' dell'esserci di un tavolo o di Socrate. Tuttavia, *concretezza* e *realtà* non sono termini coincidenti, sovrapponibili solo in un modello radicalmente anti-platonico, dove ad esistere è solo ciò che è fisicamente percepibile. In Leibniz le monadi sono reali, sebbene non siano fisicamente percepibili: esse stanno alla base del fisico, che è una loro proiezione. Nel mondo leibniziano le relazioni non esistono come esistono i tavoli, ma è possibile dire, tuttavia, che sono *formalmente presenti* nelle cose create giacché

esistono individui nelle loro mutue relazioni (Mugnai, 1992, 118). Il pensiero è così capace di cogliere sia l'unità che la pluralità dell'esistente.

Diversa è la situazione della *relazione di inerenza*: essa non può essere considerata una relazione tra due 'cose' (Mugnai, 1992, 120), visto che le proprietà sono entità della cui natura non abbiamo conoscenza. Le usiamo come concetti astratti per denotare le 'forme' che 'in qualche modo' ineriscono nelle sostanze (o in molte sostanze) ma queste forme sono idee concepite e interne alla nostra comprensione. Nel sistema monadologico, inoltre, ciascun individuo (ogni monade) di per sé contiene 'tutto' ciò che può essere detto di una sostanza (questo avrà un ruolo nella nostra posizione esposta al cap. 5). La relazione inerisce in due termini contemporaneamente, differentemente dagli altri accidenti. In questo modo, però, le relazioni sono sì accidenti, ma *accidenti diversi* da ogni altro, per la loro doppia inerenza. Leibniz riconosce che intendere le relazioni come *accidenti* (proprietà) porterebbe a un *infinito regresso* (Mugnai, 1992, 32) e dunque, volendo evitare che la realtà sia pensata come un infinito incapsulamento di relazioni e proprietà, nega che esse siano entità paragonabili agli accidenti, trasferendo la loro realtà dal piano intra-mondano al piano trascendentale (*in Mente Dei*), cercando così di salvare a un tempo la loro oggettività\realtà e la loro capacità di 'unire' in modo assolutamente trascendente (*ib.*, 111). L'influenza tra monadi è solo ideale e si basa sull'arrangiamento voluto da Dio nella creazione. Creando, Dio è 'costretto' ad 'accomodare' ciascun individuo rispetto agli altri (*ib.*, 112), ponendo in essere una *relazione di dipendenza* tra gli stati interiori delle monadi che risulta dunque *innata*.

Leibniz parte dall'assunzione scolastica che un accidente individuale non può inerire in più soggetti (Mugnai, 1992, 39). Da questo assunto si sviluppa la sua posizione sulle relazioni; ma cosa può voler dire considerare una relazione 'come una relazione' e non 'come un accidente'? (*ib.*, 41) È il problema del *fundamentum relationis*, su cui i medievali avevano una posizione praticamente unanime: l'ultimo fondamento della relazione dev'essere un *attributo assoluto*, che non può essere una relazione. Il suo *esse in* corrisponde all'essere accidentale della relazione, mentre l'*esse ad* esprime la sua *ratio*, cioè la sua specifica natura. Ogni categoria, del resto, ha la propria *ratio*, ciò che la differenzia dalle altre. La *ratio* della relazione non è di inerire in un soggetto, bensì di 'legare' due termini (*ib.*, 43). La caratteristica fondamentale della relazione è di avere una *disposizione*. Per questa loro natura di 'essere ponte tra' (una sorta di inerenza multipla), le relazioni, per Leibniz non possono essere considerate come degli accidenti comuni (*ib.*, 45).

Anche quando parla di cambiamento di relazioni, Leibniz rimane realista. La singola relazione *non cambia*, ma cambiano i termini: la relazione è un'entità istantanea, che c'è o non c'è nel grado in cui si dà, senza modificarsi progressivamente. Rispetto al *cambiamento della relazione*, si scontrano infatti due posizioni: (a) chi ritiene che il cambiamento sia dovuto a una modificazione dei

fundamenta della relazione, cioè dei termini; (b) chi ritiene che il cambiamento di un termine, cambiando la relazione con l'altro, modifichi anche questo secondo (il correlativo). Leibniz appoggia questa seconda posizione; il che può sembrare piuttosto strano vista la sua posizione concettualista. Come giustifica tale scelta? Secondo Leibniz un cambiamento nel mondo ha sempre effetto nella totalità delle cose. Il cambiamento di una relazione, dunque, implica un cambiamento delle caratteristiche intrinseche di tutti gli individui relati. Questo cambiamento non è dovuto alla relazione in sé, bensì a una universale 'influenza' che ogni cosa del mondo ha con ogni altra (Mugnai, 1992, 53). Ogni entità, dunque, nel momento in cui qualcosa cambia, acquisisce una nuova identità. Coerentemente con le premesse monadologiche di Leibniz, se l'Imperatore della Cina è conosciuto da x, questo 'conoscere' in qualche modo modifica anche l'Imperatore (*ib.*, 127). Se le monadi sono isolate e riflettono al loro interno la totalità del mondo – agendo tra loro attraverso l'armonia – è inevitabile che un qualsiasi cambiamento in un angolo dell'universo provochi un qualche cambiamento in ogni monade (Mugnai, 1992, 54).

Rispetto al riduzionismo, nel sistema di Leibniz bisogna distinguere tra *proposizioni relazionali* e *predicati relazionali* (Mugnai, 1992, 93). L'esistenza dei secondi è possibile solo se si accetta l'esistenza di predicati assoluti; e sono questi secondi a permettere di portare avanti un programma riduzionista che, nel caso di Leibniz, prevede di ridurre le proposizioni relazionali a predicati relazionali o non-relazionali. Programma che non si spinge fino a ridurre *tutti* i predicati relazionali a predicati non-relazionali (*ib.*, 103)⁵¹. L'esempio ripotato da Mugnai è esplicativo. La proposizione relazionale "A ama B" può essere ridotta a una proposizione composta da predicati relazionali "A è un amante, B è un amato", ma a loro volta queste due parti non possono essere ridotte.

Kant. Nella *Critica della ragion pura* il solitario di Königsberg ha preso le distanze dalla sistematizzazione aristotelica delle categorie (*CrP*, A.80-81, 145)⁵². Nella *Dottrina trascendentale degli elementi* egli espone i principi che strutturano le nostre capacità conoscitive, formalizzando il suo sistema alternativo ad Aristotele. In questa parte della *Critica* Kant definisce quali sono i *principi dell'intelletto puro*, le regole di applicazione delle categorie che consentono il passaggio dall'osservazione del particolare alla conoscenza dell'universale. Questi principi sono le *condizioni di possibilità dell'esperienza*; tra essi troviamo le

⁵¹ Un lavoro più recente, che mostra la difficoltà di definire Leibniz riduzionista o anti-riduzionista è quello di Jauerning (2010). Più datato: Wong (1980), spinge a considerare il riduzionismo di Leibniz all'interno del suo complessivo sistema di pensiero, perché solo in questo modo è possibile cogliere la sua coerenza.

⁵² Abbreviamo così la *Critica della Ragion Pura*; si usa, come riferimento per le pagine, l'edizione 2005 per la casa editrice Utet.

*analogie dell'esperienza*⁵³, la seconda delle quali postula appunto che «tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto» (*CrP*, A.189, 225). La *legge di causalità* è un principio a priori indispensabile per la conoscenza empirica e viene prima dell'esperienza. Essa è la condizione della validità oggettiva dei nostri giudizi empirici rispetto alla serie di percezioni (*CrP*, A. 202, 235). Per funzionare, la nostra conoscenza «richiede due elementi: prima di tutto il concetto per cui un oggetto in generale è pensato (la categoria); e in secondo luogo l'intuizione [empirica], per cui un oggetto è dato» (*CrP*, B.146, 171).

Scendendo più nei dettagli dell'ipotesi kantiana – senza però poterla esplorare punto per punto – essa prevede categorie⁵⁴, schemi e principi, formalizzabili nella seguente tabella⁵⁵:

CATEGORIE	SCHEMI TRASCENDENTALI	PRINCIPI SINTETICI DELL'INTELLETTU PURO
della QUANTITÀ	Serie del Tempo	Assiomi dell'Intuizione
1. Unità	Numero (successiva addizione di uno a uno nel tempo)	Tutti i fenomeni intuiti sono quantità estensive
2. Pluralità		
3. Totalità		
della QUALITÀ	Contenuto del Tempo	Anticipazioni della Percezione
1. Realtà	Essere nel tempo	Ogni fenomeno percepito ha una quantità intensiva, ossia un grado
2. Negazione	Non-essere nel tempo	
3. Limitazione	Produzione (da essere a non-essere nel tempo)	
della RELAZIONE	Ordine del Tempo	Analogie dell'Esperienza
1. Sostanza e Accidente	Permanenza nel tempo	In ogni cambiamento la sostanza permane
2. Causa ed Effetto	Successione irreversibile nel tempo	Tutti i mutamenti accadono secondo la legge di causa-effetto
3. Azione Reciproca	Simultaneità nel tempo	Tutte le sostanze percepibili come simultanee nello spazio si trovano fra loro in un'azione reciproca universale
della MODALITÀ	Insieme del Tempo	Postulati del Pensiero Empirico in generale
1. Possibilità	Esistenza in un tempo qualsiasi	Ciò che è in accordo con le condizioni formali dell'esperienza è <i>possibile</i>
2. Esistenza	Esistenza in un tempo determinato	Ciò che è in accordo con le condizioni materiali dell'esperienza è <i>reale</i>
3. Necessità	Esistenza in ogni tempo	Ciò che è in accordo con le condizioni universali dell'esperienza esiste <i>necessariamente</i>

⁵³ Le analogie hanno come principio generale che l'esperienza è possibile solo mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni; solo configurando il mondo come un insieme di leggi è possibile averne esperienza. Tali connessioni sono tre: la permanenza, la successione e la simultaneità. Di qui scaturiscono tre analogie dell'esperienza.

⁵⁴ Si parla infatti sempre di una o più cose, o di una totalità di cose (categorie della quantità). Si afferma che una cosa è reale, oppure che non lo è, oppure che non è quella tale realtà (cat. della qualità). Si giudica che una certa proprietà appartiene a una certa sostanza, o che un certo fatto è causa di un altro fatto, o che due cose agiscono e reagiscono l'una sull'altra (cat. della relazione). Infine si afferma che una cosa è possibile o impossibile, che esiste o non esiste, che deve necessariamente esistere o è puramente accidentale (cat. della modalità).

⁵⁵ È una tabella classica, reperibile nel web e che si ricava dal testo (ma dipende dalla traduzione che si adopera).

Dopo aver distinto le funzioni logiche dell'intelletto nel giudizio – dove le relazioni sono quelle predicato-soggetto, fondamento-conseguenza e divisione tra i membri⁵⁶– Kant cerca, come Tommaso, di derivare le categorie da un principio unitario, che dia ragione del perché sono *quelle* categorie organizzate *in quel modo*. Il principio comune è la facoltà di giudicare, cioè di produrre funzioni d'unità delle nostre rappresentazioni (giudizi). La deduzione trascendentale dei concetti a priori si allontana così dalla derivazione fisiologica di Locke o dal catalogo “rapsodico” di Aristotele essenzialmente perché tali categorie non sono riscontrabili negli oggetti del mondo, bensì sono concetti *di un oggetto in generale* (CrP, A.95, 160) e solo per questo divengono poi condizioni a priori dell'esperienza. L'Io penso è, com'è noto, il principio dell'unità sintetica dell'appercezione e quindi è da esso che la deduzione prende avvio. L'unità sintetica originaria dell'appercezione, scrive Kant, è l'unica che può dare l'unità dell'intuizione al molteplice, unità e intuizione che si danno, però, immediatamente come sottostanti alle categorie (CrP, B.143, 169). Le categorie sono parte dell'appercezione. La deduzione delle categorie, in Kant, procede dunque non più dall'essere unitario extra-mentale (come in Tommaso), bensì dall'unità dell'appercezione, dall'Io penso.

Una volta dedotta la possibilità dell'intuizione attraverso cui il soggetto si rappresenta l'unità sintetica del molteplice, la *categoria di causa* emerge di conseguenza: la discrepanza percepita tra la mia intuizione interna (il tempo) e il sopraggiungere dell'intuizione del molteplice – quindi l'unità sintetica stessa – è la categoria di causa. Se ho la causa, ho la relazione di causa-effetto, e dunque la categoria di relazione, che si pone come categoria comune di appercezioni diverse (causa-effetto, sostanza-attributi etc.). La categoria di relazione sembra dunque adeguatamente *dedotta a priori*. Già a questo livello è interessante notare che *relazione* e *causa* sono pensate insieme, il che fa sospettare che, in Kant, la causalità sia il caso emblematico di relazione (com'era per gli empiristi).

Come si evince dalla tabella, le categorie della relazione sono tre: 1. inerenza e sussistenza (sostanza e accidente) = relazione per sostanza; 2. causalità e dipendenza (causa ed effetto) = relazione per causa; 3. reciprocità (azione reciproca). Si noti, sottolinea Berti, «che tra le categorie della relazione Kant indica il concetto di *sostanza* e il concetto di *causa*, cioè i due concetti che più erano stati contestati nella storia della filosofia moderna, specialmente empiristica, e che tuttavia stanno alla base della scienza della natura, cioè della fisica. Facendone concetti a priori, Kant nega, con Hume, che essi possano essere desunti dall'esperienza, ma non per questo li priva di qualsiasi valore, anzi attribuisce loro precisamente il valore di condizioni universali e necessarie della stessa esperienza» (Berti, 2000). Dove c'è il soggetto con la sua esperienza c'è causalità, indipendentemente da come descriviamo il mondo

⁵⁶ In base a queste relazioni emergono giudizi categorici, ipotetici o disgiuntivi.

fisico dal punto di vista scientifico. E dalla causalità, cioè dalla relazione, è possibile dedurre il concetto di sostanza.

Per Kant è impossibile pensare la causalità (dinamica) al di fuori di una struttura statica (sostanza), ma allo stesso tempo non pensa la seconda se non con riferimento alla prima. Per questo sostanza\accidente e causa\effetto si trovano nello stesso gruppo di categorie. La sostanza deriva dalla relazione, in quanto essa è una categoria che non si dà se non in riferimento all'accidente, all'Io penso (che come unità e durata permette tale categoria) e alla relazione di causa-effetto. È solo perché si danno queste relazioni che la categoria di sostanza si dà come concetto dell'intelletto. La somiglianza con l'ontologia dei power – che vedremo nel cap. 3 – è evidente, visto che queste “sostanze relazionali” sono fundamentalmente sostanze volte alla loro azione causale (disposizionale) verso altre sostanze (o la loro manifestazione). Recentemente è stata fornita una lettura di Kant che prevede proprio di intendere la sostanza come *causal power* (cf. Langton, 2006)⁵⁷. Ciò significa che il noumeno è inconoscibile perché non abbiamo accesso alle proprietà intrinseche degli oggetti – poiché sarebbero proprietà inerti – bensì solo a quelle estrinseche, cioè quelle che appaiono attraverso l'interazione (le relazioni) che le sostanze intraprendono tra loro. In quanto relazionale, la nostra conoscenza è quindi parziale. Una volta individuate le proprietà estrinseche, tendiamo poi a considerarle intrinseche perché compatibili con l'isolatezza delle sostanze. Langton ritiene però che le proprietà estrinseche (e relazionali) restino irriducibili a quelle intrinseche, e quindi di queste ultime non siamo *sempre* all'oscuro. Questo non ci impedisce di immaginare che le sostanze *possano* avere delle proprietà intrinseche, ma di esse non abbiamo alcuna conoscenza.

Sempre secondo Langton (2001), Kant crede nell'esistenza della sostanza, anche se non ritiene possibile un accesso ad essa: «Se le sostanze ci influenzano, ma non è attraverso le loro proprietà intrinseche che siamo colpiti, allora le loro proprietà intrinseche rimangono sconosciute» (*ib.*, 5-6). Questo determina l'*umiltà epistemica* di cui Kant è stato emblema. Leibniz, invece, sostiene Langton, nega l'umiltà epistemica poiché pensa che – essendo le relazioni riducibili alle monadi – quando noi conosciamo le proprietà di una sostanza tramite l'esperienza che ne facciamo (cioè attraverso l'azione del *causal power* di quella sostanza su di noi), noi accediamo alla natura della sostanza, cioè alle sue qualità intrinseche: abbiamo quindi conoscenza vera di quella sostanza come essa è in sé. In Kant, invece, l'irriducibilità delle qualità estrinseche a quelle intrinseche, lo porta a sostenere che di queste seconde non abbiamo conoscenza alcuna – come già sostenuto da Locke – e quindi la nostra conoscenza della sostanza in sé è impossibile. Se questo sia idealismo

⁵⁷ Questo articolo riprende una discussione tra vari autori su questo punto, altamente controverso.

rimane ovviamente controverso⁵⁸: da un lato la sostanza si costituisce *attraverso* la nostra conoscenza, ma dall'altro lato la nostra conoscenza è *costretta* dalla *realtà della cosa*, cioè dai suoi *causal powers* (relazionali, ma non per questo costruiti dal soggetto conoscente). L'umiltà epistemica di Kant, secondo Langton, non diventa mai *anti-realismo* scientifico. Anche se noi non conosciamo il noumeno, non sembra che Kant si possa definire anti-realista: il rapporto sfugge alla conoscenza della ragione, ma la conoscenza che abbiamo del fenomeno è veritiera, e il fenomeno è reale: esso ci dice qualcosa del noumeno. Per sciogliere questo nodo teoretico, naturalmente, sarebbe necessario affrontare tutte le ambivalenze – messe in luce nei secoli dagli interpreti – del rapporto tra noumeno e fenomeno, tra conoscenza e realtà, che vi sono in Kant. Un compito impossibile in questa sede. Possiamo però mantenere che, almeno concettualmente, la categoria di relazione conduca anche in Kant a quella di sostanza (e viceversa), nonostante l'impossibilità per la ragione pura di determinare l'esistenza noumenica di quest'ultima.

Non è del tutto illogico, inoltre, inserire tra le antinomie kantiane (quelle che nella *Critica della Ragion Pura* riguardano l'idea di mondo), anche quella tra “sostanza e relazione”: quando tentiamo di dire qualcosa del mondo al di là dell'esperienza possibile, sostanza e relazioni si dicono insieme pur essendo degli opposti. Non è del tutto illogico visto che in Hegel arriviamo proprio a questa conclusione, che viene poi rafforzata da Bradley (il quale sostiene che si debba essere idealisti proprio perché le relazioni sono un concetto inconsistente). Possiamo allora intravedere tale antinomia già in Kant, sebbene essa sia portata in luce embrionalmente da Hegel (dal suo relazionismo) ed “esplode” poi con Bradley, il quale, in qualche modo, mette in luce l'antinomia non solo quando vogliamo dire qualcosa del mondo, ma anche quando vogliamo dire qualcosa in generale. Il pensiero è relazionale perché ha bisogno di termini (soggetto e oggetto, ad esempio): quando vuole superare i termini, si esce dal dicibile e si attinge all'intuizione pura dell'Assoluto, che in Bradley è l'unico Reale oltre l'Apparenza.

Concludiamo qui la nostra indagine su autori “moderni”, anche se un esame della posizione di Hegel sulla categoria di relazione sarebbe necessaria. La sua posizione, come detto, è però “potenziata” da Bradley, e dunque rimandiamo al capitolo dedicato a questo autore. In un sistema idealista come quello di Hegel, ad ogni modo, sembra che le sostanze separate siano solo apparenze (cf. Illetterati, 2010, 161-164) e tutte le forme dell'essenza siano relazionali (*ib.*, 157). Anche questo non dovrebbe sorprendere, giacché le cosiddette “metafisiche processuali”, che vedremo nel cap. 5, sono spesso intese proprio come derivanti da Hegel (o anche Spinoza), e hanno gli stessi esiti monisti, o idealisti (a seconda dei casi).

⁵⁸ Si tratta, del resto, della più controversa questione circa l'interpretazione del pensiero di Kant nel suo complesso.

4. Proprietà relazionali

Riservandoci di riprendere la scansione cronologica nel cap. 3 (con Bradley e Russell) ci permettiamo una fuga in avanti. Una proposta piuttosto comune è quella d'intendere le relazioni come proprietà e, in particolare, come *proprietà relazionali*. Una nozione abbastanza problematica, che va chiarita. Per Russell, ad esempio, se è vero che alcune relazioni (asimmetriche e transitive) sono fondamentali in matematica e nella descrizione di proprietà del mondo (come 'essere più alto di'), esse non possono essere proprietà del tutto (la somma dei due relata), perché in questo caso si perderebbe la direzionalità della relazione stessa (A è più alto di B, ma B non lo è di A, quindi 'essere più alto di' non può essere una proprietà del composto AB). La relazione non può nemmeno essere interna, perché se A ha essenzialmente la relazione con B, e tutti gli oggetti hanno relazioni con ogni altro, avremmo un esito monista. Per Russell invece è indispensabile, per un realista, affermare che esistono oggetti distinti e indipendenti (cf. Klement, 2015). Immaginiamo un mondo composto solo di proprietà, siano esse particolari (tropismo o nominalismo) o universali (platonismo): in questo caso – molto economico dal punto di vista ontologico – qualsiasi relazione è solo una proprietà accidentale (relazione esterna) di un composto di proprietà senza sostrato. La direzionalità è preservata, senza avere un'entità scissa in due oggetti, con due diversi aspetti (corrispondenti all'asimmetria). Questa ipotesi è comunque compatibile con quella proposta da Platone, Russell, Lowe e Inwagen. Essa però dà vita ai regressi già denunciati (ci veda Melisso, Albero Magno, e Leibniz) e ci sono molte difficoltà rispetto alla 'direzione' di una relazione, come vedremo nel cap. 2.

Findlay (1936) ha discusso ampiamente la possibilità di postulare *proprietà relazionali*, arrivando a difenderle con un'interpretazione meno ingenua e molto vicina a quella che oggi potremmo definire 'ontologia disposizionale' (o dei powers). Riprendiamo la sua argomentazione perché è illuminante. Findlay ha come scopo quello di distinguere le *relazioni* dalle *proprietà relazionali*, in modo da poter rimpiazzare le prime con le seconde. Egli interpreta le *relazioni come universali*, la cui natura è di connettere un oggetto con un altro. Una *proprietà relazionale*, invece, è un predicato di un oggetto generato in esso dalla sussistenza di una relazione tra due oggetti. Metaforicamente, le relazioni sono *ponti*, mentre le proprietà relazionali sono *punti di contatto* tra gli oggetti e tali ponti. Come si connette, però, la proprietà relazionale con gli oggetti A e B? È parte di A e parte di B? E come si unisce B con la parte della proprietà che lo lega ad A? Più in generale: come si relazionano (uniscono) gli universali nell'oggetto? Se non abbiamo delle risposte a queste domande, conclude l'autore, le proprietà relazionali non fanno niente di più di quel che facevano le relazioni. Quindi non ne abbiamo nessun bisogno: nessuno dei problemi viene risolto. Dobbiamo allora andare più a fondo.

Se è vero che è difficile parlare di proprietà relazionali, non abbiamo molta più fortuna con le ‘relazioni’: esse stanno ‘tra’ gli oggetti, non ineriscono completamente in essi, e quindi questa ‘*bridge-like*’ è sospesa. Dunque, *se non possono esistere relazioni intese come universali che sussistono come ponte tra oggetti, dobbiamo tornare alle proprietà relazionali*. Queste devono essere pienamente inerenti a uno degli oggetti, e devono avere una proprietà correlativa nell’altro oggetto: quando ciò si verifica vi deve essere una simultanea modificazione di entrambi. Tuttavia, nota Findlay, una teoria delle proprietà relazionali non riesce a produrre una spiegazione della *unità* tra le varie sostanze del mondo (o composti di proprietà); questo è un difetto, ma accettabile, se si pensa che neppure la *bridge-theory* aiuta più di tanto⁵⁹.

Sembra comunque prevalere la tendenza a considerare le proprietà come *monadiche*, cioè istanziate interamente in *un* soggetto. Proprietà poliadiche come ‘essere-più-a-destra-di’, infatti, sembrano poter essere riducibili alle caratteristiche del soggetto, e quindi essere relazioni presenti *nella mente dell’osservatore* (anche se reali). Questo era sicuramente vero per i medievali, come abbiamo visto. Oggi ci sono tuttavia dei fenomeni che mettono in dubbio questa certezza. Le particelle della fisica quantistica, ad esempio, non hanno nemmeno vere e proprie proprietà, ma le acquisiscono in base allo stato generale del sistema e al contesto di misurazione. Nel caso dell’entanglement, una proprietà sembra essere localizzata in due entità distinte, le cui proprietà sono coordinate, facendo presumere si tratti di una proprietà unica, sebbene multilocata. Non vi è comunque accordo riguardo a questo. La proprietà diventa quella del sistema (le due particelle) e, risalendo nei sistemi, del cosmo nel suo complesso: più che una proprietà divisa in due entità, sembra vi sia una sola entità (il sistema) che interagisce con altri entità-sistemi. Non è quindi detto che la categoria di proprietà venga del tutto ridefinita, ma solo spostata di livello (cf. cap. 5).

5. Prima sintesi: realismo e riduzionismo

Di fronte alla pluralità di voci – che da Aristotele ai contemporanei collocano la ‘relazione’ in posizioni molto diverse all’interno del proprio sistema di categorie – può sorgere spontanea una domanda: quella di relazione è una ‘categoria’? La domanda è legittima poiché, in effetti, in alcuni sistemi la relazione sembra coincidere con una delle sue realizzazioni (es. la causa, se la causalità è una relazione) o essere qualcos’altro (es. una sostanza o una proprietà). Quel che sembra mancare, alla relazione, è un’identità capace di distinguerla da altre categorie ontologiche. Se è vero, dunque, che qualsiasi concezione possiamo avere delle ‘categorie ontologiche’,

⁵⁹ Anche Russell sembra incapace di fornire una soluzione: cf. Perelda, 2018, 56.

una caratteristica che sicuramente devono possedere è di essere *distinguibili* da altre, nel caso della relazione, non abbiamo buoni criteri che ci consentano di dire cosa sia. Il sospetto è che questo valga, parimenti, per la sostanza, la quale non può essere definita se non per opposizione alla relazione, ma che sembra mostrare caratteristiche disposizionali che la fanno essere simile a una relazione sussistente. La questione è fondamentale, ci ricorda Chisholm (1996, 8): la distinzione delle categorie – quindi la definizione della realtà di certe entità – è il discrimine tra una metafisica della sostanza e una metafisica processuale (su questo torneremo al cap. 5). Si rischia cioè di scambiare la sostanza per la relazione, o viceversa.

Cerchiamo ora di elencare alcuni punti acquisiti, cercando di individuare alcune posizioni che ciascuno degli autori affrontati potrebbe in qualche misura incarnare. A livello del tutto generale, sono emerse alcune posizioni ontologiche sulle relazioni che in forme differenti si sono manifestate nel corso della storia. Richiamando la classificazione di Heil (2009)⁶⁰, le più significative *ontologie delle relazioni* sono (Heil, 2009): (1) *anti-realismo*: non esistono relazioni, le quali sono proiezioni della ragione; (2) *riduzionismo*: le relazioni si identificano con aspetti non-relazionali degli oggetti. Esistono, ma sono in qualche modo dipendenti dai *relata*; (3) *realismo moderato (non-riduzionista)*: le relazioni sono reali, ma non c'è un'aggiunta di essere; (4) *iper-realismo*: le relazioni sono ontologicamente fondamentali, sono entità con uno statuto ontologico proprio (qui potrebbero rientrare le 'proprietà relazionali').

Nel corso dei precedenti paragrafi abbiamo visto emergere anche un altro punto interessante. La discussione sulle relazioni può vertere su *vari tipi di relazione*, molti dei quali li approfondiremo nel prossimo capitolo. Ma ve n'è uno, in particolare, che sembra essere quello più problematico e affrontato dagli autori nel modo più disparato: la relazione di causa. Melisso (con il regresso del ri-arrangiamento), gli stoici (con il pneuma), Platone (con la partecipazione) riconducono parte del problema delle relazioni al problema della *causalità*. Posto cioè che esistano degli oggetti separati, si deve riuscire a spiegare secondo quale principio essi *interagiscono*, come comunichino e con che grado di libertà (e contingenza): ci sono varie relazioni *reali*, riducibili agli oggetti, ma ce n'è una in particolare, quella di causa, la quale implica che un oggetto abbia un effetto – e quindi modifichi – l'oggetto con cui entra in relazione (ed anche se stesso). Nei prossimi capitoli articoleremo una posizione simile, ritenendo che siano riducibili tutte le relazioni tranne quella di causalità. Quest'ultima indica un'interconnessione tra individui ed è *una delle possibili espressioni* della categoria della relazione. Vedremo che vi sono varie ipotesi ontologiche che cercano di eliminare il concetto di causa, o slegarlo dalla categoria di relazione. Un modello in cui le sostanze prime

⁶⁰ Nel suo saggio, l'autore ritiene che l'ontologia delle relazioni sembra *senza speranza*.

abbiano una disposizionalità intrinseca sembra del resto corrispondere alla visione aristotelica (e di molti altri autori, come si è visto; altri li affronteremo nei prossimi capitoli). In qualche modo le sostanze, una volta poste come unità fondamentali del mondo, sembrano essere per loro nature *volte all'interazione* con altre sostanze. Questo è sufficiente per definire una loro intrinseca relazionalità, o per affermare che le sostanze *sono relazione*? Come è possibile tale comunicazione, tale azione causale? Ci costringe a ipotizzare oggetti che siano sostanza e relazione? I modi di Spinoza, le monadi di Leibniz, le occasioni attuali di Whitehead, sono forse oggetti di questo tipo? Sono tutte domande che si aprono dopo questi paragrafi iniziali, e che ci riserviamo di affrontare nei capitoli 3 e 5.

Altri nodi che sono emersi dalla panoramica storica sono: (a) il rapporto tra il 'problema di Parmenide' e il problema dello statuto ontologico delle relazioni; il dilemma che soggiace è quello di definire una 'connessione' tra le sostanze che non conduca al monismo e un 'ordine' (senso\direzione delle relazioni) che non diventi determinismo assoluto (logico, ontologico o teologico); sarà oggetto del cap. 3; (b) il rapporto tra logica e ontologia delle relazioni: «la logica della relazione non risolve il problema del loro status ontologico» (Henninger, 1989), ma è altresì vero che la logica tende a proiettare le sue assunzioni sulla realtà; sarà oggetto del cap. 2; (c) è già emerso, anche se in modo embrionale, il rapporto che sussiste tra ontologia delle relazioni e filosofia della religione (o teologia): per poter dire qualcosa della relazione Dio-mondo o della relazionalità intratrinitaria è indispensabile avere un concetto non contraddittorio di relazione e – lo abbiamo accennato – di *relazione trascendentale reale*; sarà l'oggetto dei cap. 4 e 5; (d) più lateralmente, abbiamo accennato al fatto che non solo l'ontologia delle relazioni è problematica: anche la nozione di sostanza porta con sé delle difficoltà. Se sostanza e relazioni sono categorie che rimandano una all'altra – come è emerso in Aristotele, ma anche in Kant – allora è possibile immaginare che dove si trovi una buona ontologia per l'una, possa trovarsi una soluzione ai problemi della seconda, e viceversa.

Capitolo 2

Ontologia delle relazioni: una possibile classificazione

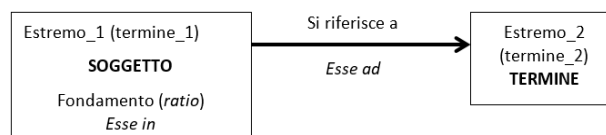
Dall'incursione 'storica' del capitolo precedente è emersa la necessità – per la formulazione di una teoria delle relazioni – di crearne una tassonomia. Questo consente di riferirsi, nelle argomentazioni, a *tipi* di relazioni e *caratteristiche* dei diversi tipi di relazioni. A non tutti i tipi di relazione, infatti, corrispondono delle entità aggiuntive del catalogo ontologico. Non è tuttavia un'impresa facile fornire tale classificazione, perché vi è una certa circolarità tra la descrizione che forniamo delle relazioni e le intuizioni ontologiche (o metafisiche) che – volenti o nolenti – precedono tale lavoro, rendendolo in parte soggettivo. Tuttavia, è un'operazione che va almeno tentata, se non altro per fornire un elenco sinottico delle varie relazioni. Qui cercheremo intanto di descrivere di quali relazioni *normalmente parliamo* nelle discussioni filosofiche. Distinguiamo in prima battuta tra *caratteristiche delle relazioni* e *tipi di relazioni*.

1. Caratteristiche delle relazioni

Per 'caratteristiche delle relazioni' (alcuni le indicano come *essenza* o *natura* delle relazioni) intendiamo le caratteristiche formali che possono essere attribuite a una relazione rispetto al comportamento che essa assume nei confronti dei termini che sono posti in relazione.

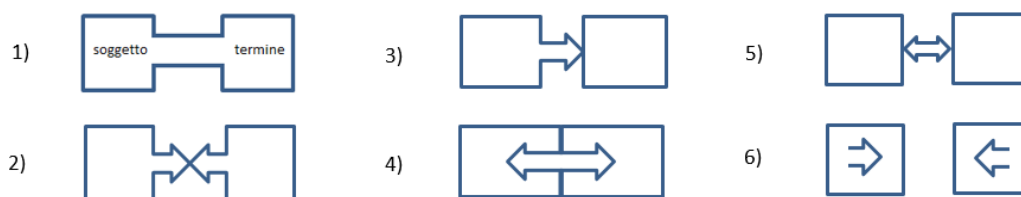
1.1. Nomi per le relazioni

Per uniformare il linguaggio che useremo per le relazioni, teniamo a riferimento il seguente schema:



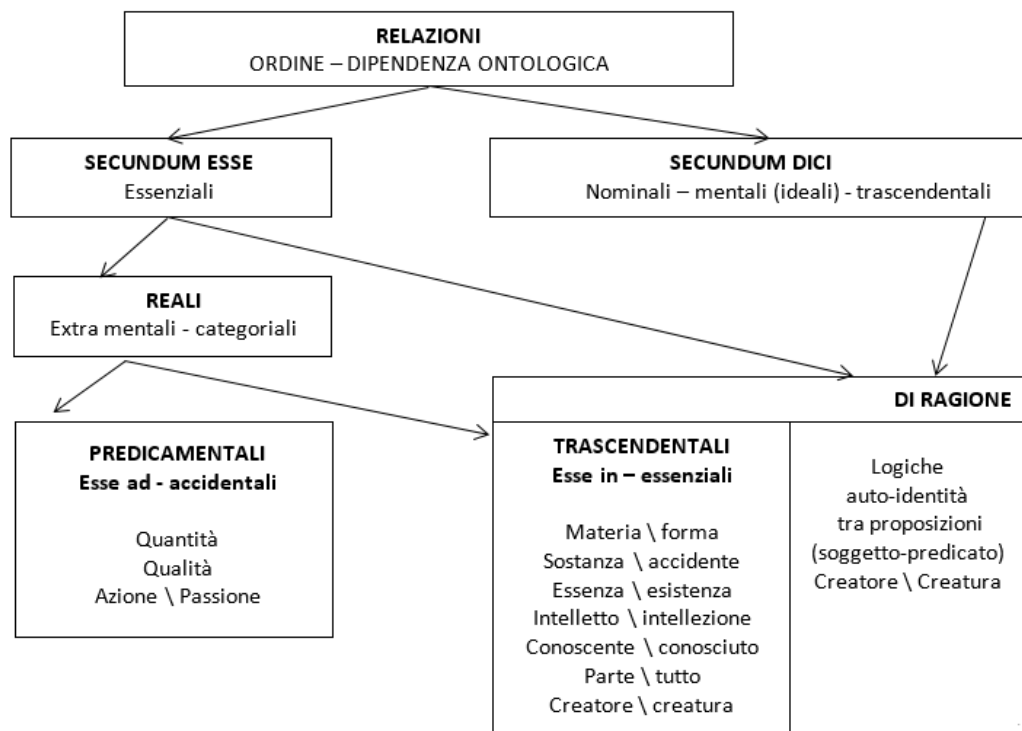
Il fondamento o *ratio* è ciò per cui il soggetto si riferisce al termine. La freccia indica l'ipotetica relazione esistente tra i due estremi. Discuteremo nel capitolo sulle relazioni interne se tale schematizzazione – la quale implica tre elementi grafici (due rettangoli e una freccia) – sia la più idonea a esprimere il concetto di relazione. Non è infatti una scelta inevitabile quella di porre il fondamento nel soggetto, o di considerare come totalmente slegati i due *esse*, o di lasciare al termine

un ruolo, diciamo, ‘passivo’. Come abbiamo visto nel precedente capitolo, i problemi riguardo alla categoria di relazione nascono dal fatto che essa non sembra coincidere con il suo fondamento, e quindi è ‘spalmata’ nei tre elementi grafici, pur essendo, idealmente, spezzettata in ciascuno dei tre. Se tuttavia distinguiamo realmente la relazione dal suo fondamento, essa ‘fluttua’ come entità ambigua tra i termini: graficamente sarebbe la freccia, ma anche il punto dei riquadri in cui la freccia li ‘tocca’, e in parte anche il nucleo centrale dei riquadri stessi. Altri modelli, graficamente, potrebbero essere i seguenti:



I casi 1) corrisponde a una relazione interna, e l'esito è “monista”, in quanto soggetto e termine sono parti di un'unica entità, ma non sono entità distinte; 2) implica una relazione mutua tra i termini; e potrebbe essere una rappresentazione grafica delle proprietà relazionali, giacché ogni termine ha la proprietà che corrisponde alla relazione che instaura; 3) implica una relazione asimmetrica; 4) implica una relazione interna che però non è essenziale; 5) invece rende graficamente l'idea di relazione esterna, e/o l'idea che la relazione sia una entità ‘terza’; 6) potrebbe essere il modello riduzionista per powers che vedremo nel cap. 3, perché i due termini restano isolati, senza necessità di contatto. Anche i casi 2) e 3) potrebbero essere una rappresentazione grafica semplificata di sostanze *disposizionali*, ma in un modello non riduzionista. In tal caso, abbiamo il soggetto con delle proprietà che lo pongono in interazione con l'altro soggetto, ma non c'è una vera e propria ‘relazione’, bensì solo una sostanza con le sue proprietà. Rispetto a quanto vedremo nel cap. 3, il caso 1) ha un esito *monista*, se immaginiamo che ogni soggetto/termine sia a sua volta soggetto e/o termine di qualche altro; 3), 4) e 5) possono corrispondere a una visione *olista*.

Nel precedente capitolo abbiamo parlato di relazioni reali e trascendentali, cercando di rispettare l'uso che ciascuno autore faceva della terminologia. Ai fini del nostro lavoro, uniformiamo il linguaggio circa le caratteristiche delle relazioni seguendo questo schema (non è certo l'unico possibile):



A livello del tutto generale, la relazione è l'*ordine* secondo cui una cosa è in rapporto con un'altra; in senso lato, i modi in cui le cose si rapportano-legano è definita come *dipendenza ontologica*. Ciò che tiene assieme due termini è la relazione, un ordinamento reciproco, una dipendenza (di qualche tipo) tra di essi. Per questo motivo *ordine* e *dipendenza ontologica* (che sono concetti che analizzeremo), sono posti per ora come sinonimi di 'relazione' (questa sarà anche la scelta di una certa interpretazione dell'ontologia dei powers; cf. cap. 3).

Si è accennato al fatto che sistematizzare in uno schema universale le caratteristiche delle relazioni è un'impresa ardua: già a partire dai medievali le divergenze sono troppo marcate, l'uso dei termini è diverso da parte di diversi autori, e non c'è alcun accordo su quali relazioni siano *secundum dici*, *secundum esse*, *reali*, *di ragione*, *trascendentali* e così via. Se per relazioni *secundum dici* si intende ogni possibile relativo (ogni nome relativo), mentre *secundum esse* solo i relativi che sono tali nella loro essenza, allora chiaramente *secundum esse* sarebbe un sottoinsieme di *secundum dici* (Marinozzi, 1964, 108). Un'opzione che non adottiamo. Lo schema presentato è quindi un compromesso. Le relazioni *trascendentali* sono a volte intese come un sottogruppo di quelle *di ragione* (per esempio da Krempel, 1952) a volte come *reali*¹. A volte sono fatte coincidere con quelle *secundum dici*, a volte sono intese come relazioni *secundum esse*. Nello

¹ Come visto nel primo capitolo, il nodo del contendere sta proprio nel determinare il grado di realtà delle relazioni trascendentali.

schema sono collocate nel mezzo, discendendo sia da quelle *secundum dici* sia da quelle *secundum esse*.

Iniziamo dunque a chiarire cosa intendiamo con i termini. Le *relazioni reali* sono quelle – in accordo con la tradizione scolastica – che hanno almeno tre caratteristiche: (1) il soggetto è reale e il fondamento è reale, nel soggetto; (2) il termine è reale e distinto dal soggetto; (3) i due estremi sono del medesimo ordine ontologico. Le relazioni reali sono dunque quelle che sono *in* un soggetto e possono essere accidentali (Henninger, 1989). Le *relazioni di ragione* sono quelle in cui manca uno dei tre punti elencati. Nel caso del rapporto Creatore\creatura, per esempio, manca il punto (3). Nel caso di soggetto\predicato gli estremi non sono realmente distinti (manca il punto 2); nel caso dell'auto-identità, c'è un solo soggetto (manca il punto 2). Le *relazioni predicamentali* hanno due aspetti: (a) uno essenziale: sono *verso* qualcos'altro; (b) uno accidentale: sono *in* un soggetto solo accidentalmente. Le *relazioni logiche* sono quelle tra *enti di ragione*, intesi come oggettivamente presenti nell'intelletto. Tra queste, troviamo (Cavarnos, 1975, 81): (1) l'applicazione a qualcosa di un predicabile, come il genere, la specie, la differenza; (2) la relazione tra concetti (come animale e uomo); (3) l'autoidentità; (4) la comparazione tra essere e non-essere (a quest'ultimo non corrisponde qualcosa di reale). Sono tutte relazioni tra forme².

Le *relazioni trascendentali* sono essenziali per il soggetto, ma sono, secondo una certa tradizione, delle *relazioni improprie*. Esse servono a definire gli enti, ma i loro estremi sono *enti di ragione*: non sono enti realmente esistenti come separati, bensì solo come correlativi. Riferendoci a Ventimiglia (1989, 420), intendiamo le relazioni trascendentali come un «ordine incluso nella stessa essenza di una cosa assoluta, ovvero, detto altrimenti, cosa assoluta ordinata ad altro in forza della sua stessa essenza». Le *relazioni trascendentali* – a volte fatte coincidere con quelle *secundum dici* (o *linguistic relations*, o *relatio rationis tantum*) – sono *relazioni solo per analogia*: sono chiamate 'relazioni' perché hanno una vaga somiglianza con quelle *secundum esse*, cioè possiedono la caratteristica dell'*esse ad*, verso qualche cosa. Possono essere relazioni mentali istituite dal soggetto, relazioni create distinguendo dei termini che in realtà non possono essere distinti. Sono dette 'trascendentali' anche perché trascendono le categorie. Per esempio, nella categoria di 'sostanza', la materia e la forma sono *secundum dici*. Nella categoria di qualità, sono *secundum dici* la potenza e l'atto. Perché sono relazioni 'mentali'? Poiché atto-

² Platone riconosce che esistano almeno tre relazioni tra le idee: unione (es. l'idea di essere è in relazione con tutte le idee), esclusione (l'idea di caldo esclude l'idea di freddo), alterità (tale relazione è posseduta da tutte le forme con tutte le altre forme). Il problema della relazione di alterità è molto simile al problema della *relazione (riflessiva) d'identità* (cf. par. 3). Platone ammettere che anche le relazioni tra idee siano differenziate: ci sono relazioni tra idee che sono essenziali a certe idee, e altre che sono accidentali (Cavarnos, 1975, 27).

potenza, materia-forma sono *mutualmente dipendenti*, tanto che si può dire che la relazione di uno con l'altro è l'uno e l'altro³. Non potendo distinguere veramente i poli, essi diventano una descrizione linguistica, una distinzione formale. Le relazioni sono trascendentali se sono conosciute dalla ragione attraverso un atto di riflessione, ma non dai sensi. Ricadono in questo gruppo anche la relazione anima\corpo, la relazione di partecipazione e la relazione tra essenza ed esistenza. Da un altro punto di vista, ciò che contraddistingue le relazioni *secundum dici* rispetto alle *secundum esse* è che le prime possono esistere anche senza *relatum* (termine_2). L'anima, ad esempio, può esistere anche senza il corpo.

Come già ricordato, però, sembra necessario affermare che alcune relazioni trascendentali siano *reali*, cioè corrispondono a qualcosa nella realtà: ci deve essere una reale distinzione, per esempio, tra essenza ed esistenza, altrimenti non sarebbe possibile affermare che alcune essenze cominciano ad esistere solo in un certo momento. Come vedremo nel paragrafo 2.3.2, tuttavia, è piuttosto complicato definire in che senso essenza e esistenza siano componenti distinti di una sostanza.

1.2. *Mutualità e simmetria*

Le relazioni *mutue* implicano un'uguale relazione reale tra i due termini. Sono solitamente quelle con delle 'converse reali'. Esempio: paternità-figliolanza implica che ci sia una relazione tra il padre e il figlio (paternità) e tra il figlio e il padre (figliolanza). Solitamente le relazioni *numeriche* e *causali* sono intese come mutue. Le relazioni *non-mutue*, invece, si danno quando non c'è una 'relazione di risposta', ma solo una 'relazione di ragione'. I casi più noti sono quelli della relazione Dio-mondo e della relazione tra conoscente e conosciuto.

Se indichiamo con R una generica relazione, essa è *simmetrica* quando ' $aRb = bRa$ ' (es. 'a è simile b', 'c sta tra b e c'): 'se e solo se ogniqualvolta x ha una relazione R con y , y ha la relazione R con x '. È *non simmetrica* 'se e solo se R non è simmetrica' (MacBride, 2016). Una relazione è invece *asimmetrica* quando le due relazioni mutue sono di diversa natura (es. padrone-servo). Le relazioni asimmetriche sono casi speciali di relazioni non-simmetriche (Johansson, 2011): R è asimmetrica 'se e solo se ogniqualvolta x ha una relazione R con y allora y non ha la relazione R con x ' (MacBride, 2016). Le relazioni asimmetriche *creano un ordine* tra i termini⁴.

³ È indicativo che della relazione tra forme e materia Aristotele non parli quando tratta di relazioni. È significativo perché per Aristotele tale relazione c'è (Cavarnos, 1975, 62), ma evidentemente crea qualche imbarazzo: forma e materia sono correlativi e co-essenziali.

⁴ Dall'analisi di tre relazioni (larger, loves, before) Johansson (2011) mostra come, affinché ci sia un 'ordine', sia necessario un ordine spaziale e temporale (*betweenness*), un ordine logico (*one-sided existential dependence*) e un ordine razionale (*intentionality*).

Le relazioni *causali* (almeno di causa efficiente) sono mutue ma non-simmetriche: «Le nostre ordinarie concezioni scientifiche del mondo sono piene di descrizioni di cose in relazioni non-simmetriche o asimmetriche. Per questo motivo, Russell ammette relazioni non-simmetriche e asimmetriche accanto a quelle simmetriche» (MacBride, 2016, par.1). È stato comunque sostenuto – ricorda MacBride – che il mondo contiene solo relazioni simmetriche, con relativi controargomenti (MacBride, 2015, 178-194).

1.3. *Direzione o neutralità*

Ammesso che esistano relazioni e che ne esistano di asimmetriche, è plausibile pensare che alcune relazioni siano *order-sensitive*, abbiano cioè una differente applicazione tra i termini, o due diversi stati relazionali (amare\essere amato). Se Carla ama Paolo, ma Paolo non ama Carla, abbiamo una relazione ('amare') che si applica in modo differenziato: essa ha una *direzione*, o *senso*. Il problema fondamentale della *direzione* delle relazioni è che l'ordine che dà senso a essa non sembra poter essere formalizzato: esso costituisce un presupposto osservativo. Se non c'è una direzione, come possiamo rendere conto del fatto che applichiamo diverse relazioni a diversi stati? Per analizzare la discussione generata da questo interrogativo è necessario introdurre il concetto correlato di *conversità*. Seguendo MacBride (2016), una definizione di *relazione conversa*, potrebbe essere la seguente: 'Per ogni data relazione binaria R, la conversa di R può essere definita come la relazione R* che x ha con y ogniqualvolta y ha R con x'. Secondo MacBride, prima-dopo, sopra-sotto sono esempi di relazioni converse mutue.

Ora, la visione 'standard' (post-russelliana)⁵ delle relazioni implica l'esistenza di relazioni asimmetriche direzionali irriducibili (Russell, 1903, §94; Grossman, 1983, 164): una relazione ha una direzione se 'viaggia' da *a* verso *b*. Questa definizione rischia però di moltiplicare infinitamente le converse, e se ogni conversa ha a sua volta un ordine, l'ordine stesso sarebbe generato o dalla relazione, o dalla conversa: lo stato di cose, a questo punto, non avrebbe più né identità né unicità. È il libro sopra il tavolo o è il tavolo sotto al libro? Essendo due diverse relazioni, sarebbero entrambe esistenti e lo stesso stato sarebbe spiegato con due relazioni diverse. Ovviamente il problema non è linguistico: se le relazioni sono proprietà (cf. par. 4, cap. 1), e tutto ciò che esiste è solo un mix di proprietà istanziate, non possiamo avere la sovrapposizione di proprietà contrapposte. Se, tuttavia, la relazione tra il libro e il tavolo è una sola, allora

⁵ Secondo Gaskin e Hill (2012), la posizione standard è che vi sia una differenza, una asimmetria, in certe relazioni (es: *a* ama *b*; *b* ama *a*): l'ordine (il *senso*, secondo Russell) delle relazioni è quindi importante.

essa non ha una vera direzione, ma ne contiene almeno due (una *verso* il tavolo e una *verso* il libro). Per Marmodoro (2014, 63-64), «uno degli ostacoli all'ammissione delle relazioni in ontologia è la natura delle relazioni asimmetriche, che è stata e rimane un problema nella metafisica, perché una stessa entità non può avere nature diverse da “impartire” a *relata* asimmetrici».

MacBride offre l'elenco delle opzioni che nel dibattito si sono succedute per evitare questi esiti, basate sulla negazione di uno o più principi in gioco (*convertibilità, unicità, identità*)⁶. Il tentativo di negare che vi siano *converse*, però, conduce alla negazione dell'esistenza di relazioni asimmetriche. Come è possibile fare ciò? Le tre posizioni più conosciute sono il *posizionalismo*, l'*antiposizionalismo*⁷ e il *primitivismo*. Nella discussione su di esse, l'articolo di Fine (2000) è considerato un punto di svolta. Egli ha cercato di mostrare che la posizione 'standard' non funziona e che un tentativo di salvarla attraverso il 'posizionalismo' è altrettanto inefficace: non abbiamo modo di posizionare i termini in una relazione neutra se non abbiamo una primitiva conoscenza del loro ordine in quella relazione. Fine sostiene dunque l'anti-posizionalismo, dove non esistono relazioni asimmetriche, ma solo relazioni neutre: le relazioni si applicano ai loro relata in un *adirectional* o *orderless way*. Come è possibile in questa visione dare senso all'ordine del mondo che pur esperiamo? La risposta di Fine è che l'ordine non va cercato nel singolo completamento⁸ di una relazione, ma è una caratteristica del 'tutto', della somma di tutti i completamenti.

In Fine vengono eliminate le converse perché viene evitata la nozione di direzione. Secondo l'antiposizionalismo, la differente applicazione della relazione R dipende da una sorta di 'somiglianza': R si applica a un caso piuttosto che a un altro per il semplice motivo che l'attuale saturazione *aRb* è uguale alla saturazione *cRd*. Così, le relazioni sono pienamente esterne, perché non dipendono dalle qualità intrinseche degli oggetti che le saturano (MacBride, 2007). La *conversa* di una relazione è semplicemente una stipulazione linguistica (Williamson, 1985), mentre quel che esiste è la singola relazione nel semplice stato di cose. Secondo MacBride, tuttavia, se approfondiamo la microstruttura dei complementi *co-mannered*

⁶ Cross (2002) ad esempio prova a fornire una soluzione al problema delle relazioni converse eliminando la direzionalità ma mantenendo l'esistenza di relazioni asimmetriche e converse. Nel suo articolo emerge anche il '*Problem of Converse Relational Properties*': essere un amante o essere amato sono relazioni simmetriche supervenienti, sono proprietà relazionali e sono identiche, nella visione di Armstrong, anche se hanno un'estensione diversa. Quindi il problema è che abbiamo la stessa (numericamente) proprietà relazionale (*lover – loved*) anche se, evidentemente, la relazione è asimmetrica.

⁷ Possiamo anche ricordare l'approccio *coordinate free* di Leo (2013; 2014).

⁸ Per completamento s'intende la saturazione di una relazione da parte degli oggetti posti in relazione (MacBride, 2007).

(implicati nell'anti-posizionalismo) scopriamo che essi sono definiti nei termini di relazioni più fondamentali dei singoli oggetti di sostituzione; ma se la *sostituzione* è a sua volta una relazione con differenti applicazioni, come può l'anti-posizionalismo giustificare la differente applicazione? La sostituzione diventa *direzionata*, e torniamo al punto di partenza.

Inoltre, la *reductio* di Fine non è stringente: senza presupporre che amare\essere amato siano due descrizioni dello stesso fatto, l'argomento di Fine contro il direzionalismo non parte; allo stesso modo, se non possiamo dire che 'x è vicino a y' e 'y è vicino a x' sono lo stesso stato, l'argomento contro il posizionalismo non funziona (Yates, 2016, 4). La conclusione di MacBride è condivisibile:

«Le difficoltà incontrate da posizionalismo e anti-posizionalismo suggeriscono che un'applicazione differenziale non possa in definitiva essere spiegata senza fare appello alla nozione di direzione, che i fili della nostra nozione ordinaria di ordine non possono in definitiva essere separati. Dobbiamo quindi tornare al puzzle di base sull'ordine che originariamente aveva motivato lo sforzo di districare l'applicazione differenziale dalla direzionalità. Dobbiamo pensare a un modo diverso di accogliere le pressioni intellettuali che generano il puzzle senza interrompere la connessione tra applicazione differenziale e direzione. Questa proposta rende profondamente incomprensibili l'esistenza e la non esistenza di relazioni non-simmetriche, le loro converse, e la semantica dei predicati che li denotano (se lo fanno). Non ci sono prove scientifiche, matematiche o semantiche concepibili che possano essere portate a favore dell'ammissione di una relazione non-simmetrica ma non della sua conversa» (MacBride, 2016).

La proposta di MacBride è dunque di mantenere l'esistenza delle converse ma mettere in discussione il principio di identità e unicità, mentre in un altro articolo (MacBride, 2013) ritiene che la direzione sia un concetto *primitivo*, e che accettare questo esito – dopo il fallimento di tutti gli altri *accounts* – sia ragionevole: «Ciò di cui abbiamo bisogno, secondo questa terza strategia, è una forma di realismo impegnata nell'esistenza di relazioni ma che nega che il modo della loro applicazione, la loro applicazione differenziale, possa essere ulteriormente spiegato» (MacBride, 2016).

La discussione tra posizionalisti, anti-posizionalisti e primitivisti (a cui si aggiunge oggi il *relative positionalism* di Donnelly e la *polymorphic theory of relations* di Leo) è decisamente complessa⁹ e richiede ampie competenze di logica. Sarà probabilmente compito di specialisti di questa disciplina di venirne a capo (se mai sarà possibile). La conclusione di Gaskin e Hill è che il direzionalismo, il posizionalismo e l'anti-posizionalismo hanno tutti dei problemi da risolvere.

⁹ Cf.: Leo, 2013, 2014; Orilia, 2008, 2011, 2014; Williamson, 1985; MacBride, 2007, 2011, 2012, 2013, 2015; Dorr, 2004; Inwagen, 2006; Fine 2000, 2007; Johansson, 2011; Tegtmeier, 2004; Hochberg, 1987; Donnelly, 2016.

L'ipotesi presa in considerazione, dunque, è la stessa avanzata da MacBride (*ostrich realism*): non abbiamo bisogno di risolvere il problema, cioè non dobbiamo dare una spiegazione della differenza tra stati non-simmetrici e il loro opposti. La differenza va semplicemente assunta come un *fatto bruto* (che una relazione sia simmetrica o no è un fatto bruto).

La visione standard si basava sull'assunto che, se le relazioni asimmetriche sono irriducibili, allora dobbiamo affermare la loro esistenza come entità. Questo è in parte vero. Esistono relazioni non riducibili, e non possiamo formulare un linguaggio logico che le elimini. Tuttavia, lo abbiamo già visto con Leibniz, è possibile attestarsi in una posizione concettualista realista senza postulare l'esistenza di proprietà poliadiche direzionali. Possiamo ammettere che le verità relazionali abbiano come *truth-makers* delle proprietà monadiche e che quindi non esistano stati relazionali, ma solo descrizioni relazionali (Yates, 2016, 3).

In attesa che i logici vengano a capo delle questioni sollevate da Fine, probabilmente si dovrà semplicemente ammettere che se esistono delle relazioni nella realtà, con un loro statuto ontologico, allora molto probabilmente alcune sono asimmetriche. L'importanza del discorso sulla direzione – risolto o meno che sia in senso posizionalista – sta nel sostegno che esso dà alla visione secondo cui 'almeno alcune relazioni sono esterne', a sua volta determinante nel negare l'assoluto monista di Bradley. Tuttavia, sembra che lo spendersi in favore della direzionalità delle relazioni non abbia nessun effetto sull'argomento di Bradley – come vedremo nel cap. 3 – dal momento che esso verte sulla contraddittorietà del concetto di relazione (e quindi sull'irrealtà delle relazioni) siano esse con o senza direzione. Anzi, se vogliamo, la direzione sarebbe in Bradley un'aggravante: non solo non sappiamo spiegare cosa una relazione sia e come essa legghi i termini, ma dovremmo anche spiegare cosa siano queste entità direzionate, aggiungendo (forse) una proprietà (la direzione) alle relazioni, e così ingenerando l'ennesimo regresso.

Molte delle questioni dibattute sulle relazioni riguardano dunque la logica proposizionale – come già si evidenziava nel cap. 1 – e possono interessare coloro i quali ritengono che la struttura logica (nella quale le relazioni asimmetriche sono irriducibili) corrisponda all'ontologia (le stesse relazioni devono sussistere come entità o proprietà nella realtà). Per chi è convinto che nella realtà esistano solo individui con le loro relazioni causali, chiaramente il problema delle converse e della direzione può sussistere, ma sembra essere una questione di convenzioni linguistiche (che si giocano sulle costruzioni attive o passive della frase o sulla prospettiva d'osservazione). L'intuizione più forte per la non-simmetria è la causalità, ma dipende in buona misura dal fatto che noi intendiamo la causa come direzionale. Possiamo tuttavia ammettere che se 'A causa B' è anche perché B ha permesso ad A di realizzarsi (quindi in effetti la relazione è mutua). Oppure possiamo ammettere un sistema 'occasionalista' come quello di Leibniz, nel quale

le relazioni sono reali *in Mente Dei*, ma non sono entità reali separate del mondo. Oggi, inoltre, alcuni negano la nozione di causa in sé (cf. cap. 3), mentre alcune teorie scientifiche sembrano negare l'esistenza di una direzione temporale delle cause (cf. par. 3.2, di seguito).

1.4. Unarietà o multilocalità

Il numero di argomenti (*adicity* o *arity*) della relazione è collegato a quello delle proprietà. Esse possono essere *monadiche* (o unarie: *unary*) oppure *poliadiche* (o multilocate: *multy-place*, *n-adic*, *n-ary*). La classificazione può poi spingersi nello specifico, distinguendo proprietà o relazioni *diadiche* (*2-place*, *binarie*), *triadiche* e così via (cf. MacBride, 2016).

1.5. Gradualità e istantaneità

Il grado di una relazione riguarda il livello di definizione dell'*adicity*. Quando la definizione è massima – cioè quando c'è la possibilità di stabilire con certezza il numero di argomenti di una relazione – abbiamo una relazione *unigrade*. Quando ciò non avviene, abbiamo una relazione *multigrade*. MacBride ricorda, tuttavia, che l'esistenza di queste ultime è discussa (MacBride, 2016, par. 1). Vi è però un altro modo di intendere la gradualità: una relazione come 'più alto di' sembra essere una relazione che si può realizzare con intensità diversa¹⁰. Se Giuseppina è alta 1.60 e Napoleone 1.70, Napoleone è più alto di 10 centimetri. Se, Giuseppina cresce un po', tuttavia, Napoleone è più alto di lei di soli 8 cm. La relazione è formalmente la stessa ('più alto di') ma il suo contenuto è leggermente diverso. Questo avviene sicuramente per la vaghezza del nostro linguaggio, ma non impedisce di pensare che 'più alto di' sia una relazione (ancorché di ragione) effettivamente esistente e che la proposizione 'Napoleone è più alto di Giuseppina' sia vera.

Più complesso è il passaggio a livello ontologico: oggi sappiamo che molte delle nostre misurazioni sono relative. Se ogni relazione è una proprietà, ma dipende dall'intensità (10 oppure 8 cm), allora Napoleone e Giuseppina acquisiscono una proprietà relazionale ad ogni millimetro (o meno...) in cui si differenziano. Se Giuseppina *sta crescendo*, in ogni istante essa ha un'altezza diversa, e quindi la relazione con Napoleone è leggermente diversa tra t e $t+1$. È la

¹⁰ Aristotele sembra ammettere che le relazioni abbiano dei gradi, mentre Tommaso lo ha escluso, ritenendo che il grado sia un accidente della relazione dovuto ai soggetti in relazione; Bradley, a sua volta, ritiene che le relazioni *astrattamente* non abbiano un grado, ma concretamente sì (cf. Cavarnos, 1975, 84). La relazione 'J è più alto di G' non è la stessa relazione di 'J è più alto di M', poiché J 'è più alto' in gradi diversi rispetto a G e M. È lo stesso *tipo* di relazione, con le stesse caratteristiche, ma non è la stessa relazione.

stessa relazione che si modifica, o ad ogni istante si istanzia una nuova relazione? Se gli istanti sono infiniti, ci sono infinite relazioni? Si consideri anche un altro esempio: se Giuseppina viaggia a una certa velocità il suo spazio-tempo è differente rispetto a quello di Napoleone, e potrebbe risultare di dimensioni molto diverse. In base al sistema di riferimento, dunque, Giuseppina e Napoleone stanno in relazioni diverse. Inoltre, le particelle elementari sembrano mostrare comportamenti indeterministici circa la loro posizione o il possesso o meno di certe proprietà. Questo potrebbe comportare di intendere alcune relazioni ‘più alto di’, ‘più veloce di’, ‘più a destra di’ come dipendenti dal sistema di riferimento e costantemente dinamiche. La relazione ‘più alto di’ sarebbe allora un’attualizzazione dinamica della forma ‘dimensione’ – che ha due estremi (alto-basso) e un punto intermedio (uguale). Questo ci avvicina molto alla posizione platonica che abbiamo analizzato nel precedente capitolo, e tende ad escludere l’esistenza di relazioni come entità separate (proprietà) terze rispetto ai soggetti messi in relazione.

1.6. “Spessore”

La distinzione tra *thick* (spesse, dense) and *thin* (sottili, esili) *relations* è stata introdotta da Mulligan (1998). Secondo questo autore, Russell ha focalizzato l’attenzione sulle *singular, contingent, thick relational propositions* (es. *a* ha ucciso *b*: asimmetrica e direzionale), sostenendo che ci sono *thick relational truth-makers* irriducibili, giacché l’ordine delle relazioni è una caratteristica fondamentale di quelle relazioni. Mulligan vuole però mostrare che le *thick relations* sono riducibili a *thin*, e che queste ultime sono da intendersi come relazioni interne, costruite su proprietà monadiche (1998, 332). Questo comporta una certa discrepanza tra logica o ontologia: il *truth-maker* non è ciò che è suggerito dalla forma grammaticale o logica della proposizione (*ib.*, 332 e 348) – la quale sembra imporre l’esistenza di *thick relational truth-makers* – ma richiede un approfondimento speculativo. Mulligan ammette che la sua posizione è legata alla sua impostazione metafisica, tropista e nominalista; in essa non esistono *thick relational tropes* (bensì solo *monadic tropes*) e non esistono *thick relational universals* (*ib.*, 334). Egli dunque mostra in vari passaggi come sia possibile ridurre alcune relazioni (intenzionalità, causalità, origine) in relazioni *thin*. Resta tuttavia da fornire una definizione di cosa le relazioni *thin* siano.

L’elenco di *thin relational concepts* introdotti da Mulligan sono: identità, somiglianza, più grande di, uguale a, distanza, dipendenza, implicazione, giustificazione, esemplificazione. Ciascuno di essi è caratterizzato, secondo

Mulligan, dall'essere *topic-neutral* o *formale* (o *trascendentale*)¹¹. Anche se una completa e soddisfacente definizione di *thin* non è data, l'autore ritiene comunque che sia sufficiente mostrare che il valore semantico delle proposizioni relazionali che hanno dei *thick truth-makers* possa essere ridotto alle relazioni *thin* elencate. Esse sono interne, prosegue, in senso mooreiano: la relazione si dà per il fatto stesso che si danno i termini (*a, b, c...*) della relazione (Mulligan, 1998, 344). La causalità, che spesso è la più citata come relazione esterna, è riducibile alla nozione di *dipendenza ontologica*, e dunque a una *internal thin relation* (*ib.*, 345) e lo stesso vale per la relazione di occupazione spaziale¹². Le *internal thin relations* rientrano in tre gruppi: (1) tra contenuti (proposizionali o meno); (2) tra cose (se sono causali); (3) tra tropi, o tra tropi e cose. Fare senza *thick relations*, tuttavia, ricorda l'autore in chiusura dell'articolo, non equivale a negare la realtà delle relazioni, così come, del resto, resta difficile decidere cosa esse siano (tropi, universali o altro): questo è vero sia per i riduzionisti che per gli anti-riduzionisti (*ib.*, 350). Un approfondimento, con qualche modifica, della posizione di Mulligan si trova in Johansson (2014), che vedremo nel par. 1.8.

1.7. *Necessità o accidentalità*

Definire la contingenza – o l'accidentalità – è un'operazione complessa perché condizionata dalla metafisica di riferimento. Con il termine 'necessario', in senso generico, s'intende ciò che non potrebbe essere diversamente da come è (in questo senso solo Dio – o la sostanza spinoziana – è necessario, insieme forse ad alcuni principi logici). 'Contingente' invece è ciò che è ma potrebbe anche non essere. Laddove si accetti un dualismo tra mondi, la distinzione dei termini equivale alla distinzione ontologica tra ciò che è appartenente a questo mondo – in cui valgono le leggi della generazione e della corruzione (il passaggio dall'essere al non-essere) – e ciò che invece appartiene al divino (dove non c'è né corruzione, né divenire, né movimento). Distinzione che regge fintantoché non v'è commistione tra i due mondi, cioè finché il mondo del contingente non è condizionato causalmente dal mondo del necessario (il trascendente). Con l'avvento del pensiero cristiano la separazione dei mondi si mantiene attraverso il concetto di 'creazione': il contingente è causato dal necessario – il quale determina quindi il contingente direttamente (è la causazione divina; cf. cap. 5) – ma il contingente viene in parte ridefinito: una cosa è contingente perché, tra le tante possibilità, Dio ha scelto di

¹¹ Le relazioni 'spesse' sono invece esterne e hanno un contenuto più 'materiale', stanno nella relazione determinabile-determinato e genere-specie, e sono espresse da verbi transitivi (Mulligan, 1998, 343-344).

¹² Essa viene discussa richiamando una visione quadri-dimensionale dello spaziotempo oppure la visione degli *entia successiva* (Mulligan, 1998, 345-346).

attuare proprio quella specifica possibilità. Il contingente è tale perché Dio ha scelto che sia tale, ma poteva ‘non-essere’, se Dio non avesse voluto che fosse. Il filo della necessità è quindi spezzato dall’atto ‘libero’ di Dio. Il mondo che ne risulta è contingente poiché è il frutto di una scelta e non di una semplice emanazione da Dio, come in Avicenna, o coincidente con Dio stesso, come in Spinoza. Mentre nello schema emanativo neoplatonico ciò che emana direttamente dall’Uno è necessario tanto quanto l’Uno stesso, nello schema creazionista la creazione è contingente proprio perché si basa su una scelta che poteva essere diversa. Una volta creata, nello schema creazionista, l’entità seguirà le leggi iscritte in essa dalla sua stessa natura (essenza, o disposizione, causalità secondaria): se è un’entità dotata di libera volontà si comporterà liberamente, se non lo è si comporterà secondo le leggi (o disposizioni) naturali efficienti e finali. Dall’intreccio del ‘comportamento’ di diverse entità, infine, si possono generare eventi ‘casuali’, massimo grado di contingenza¹³.

La distinzione che emerge in ambito cristiano, dunque, è quella tra *possibilità oggettiva* e *contingenza*: il possibile è tutto ciò che si distingue dal necessario perché non deve realizzarsi quando non è. Attraverso la categoria di creazione *ex nihilo* (o *ex Deo*, *ex amore Dei*) la possibilità del mondo nel suo complesso non è più concepita come potenzialità reale, cioè come potenziale che è destinato a realizzarsi (dato che prima o poi si verificheranno tutte le condizioni per la realizzazione di ogni potenzialità) ma solo come possibilità di essere in generale¹⁴. Il contingente diviene allora il ‘possibile realizzato’ dalla volontà di Dio. La novità dello schema creazionista è il «modello artefattuale»¹⁵: Dio non emana da sé la creazione, bensì la produce come un artigiano forgia la sua opera, con l’unica differenza, non trascurabile, che Dio crea *ex nihilo*¹⁶.

Bisogna ricordare, inoltre, che l’aggettivo ‘contingente’ è diventato – nel modello creazionista – sinonimo di non-determinato, cioè di libero e imprevedibile: designa ciò che di libero si trova o agisce nel mondo naturale. In questo senso la contingenza si identifica con la libertà, ed entrambe si oppongono alla necessità naturale (Abbagnano, 1998, 206-207). Pur con delle eccezioni, quindi, nel passaggio dalla grecità al cristianesimo assistiamo ad uno slittamento semantico dei termini ‘contingente’ e ‘necessario’, dovuto all’adozione dello schema creazionista, attraverso l’acquisizione del modello artefattuale. In questo passaggio il termine

¹³ Per il capoverso: Dodds, 2012.

¹⁴ Alla potenzialità oggettiva e reale va poi affiancata la possibilità logica (cf. Abbagnano, 1998, 836-840).

¹⁵ Il modello artefattuale presuppone l’esistenza di un artefice intenzionale, un progetto, un processo di realizzazione e infine di un prodotto.

¹⁶ Le difficoltà dello schema creazionista artefattuale sono note: cf. par. 2.3 del presente capitolo, e cap. 5, par. 3.3.

‘necessario’ non si contrappone più al termine ‘contingente’, ma piuttosto al termine ‘volontario’: di per sé, infatti, in natura tutto è necessario, poiché è causato direttamente da Dio, anche se possiamo definire il mondo come ‘contingente’ presupponendo in Dio un atto libero. Tanto quanto l’atto libero di Dio qualifica il mondo come contingente, allo stesso modo ciò che nel mondo è veramente contingente sono le nostre libere azioni, poiché sono il frutto di una libera volontà non determinata da altro. Nell’universo cristiano e in quello teista che ne deriva, di contingente in senso pieno c’è solo l’atto libero dell’uomo. Tutto il resto – vuoi perché è determinato direttamente dall’Artefice Onnisciente, vuoi perché determinato da una serie inevitabile di cause efficienti che fanno capo ad una Causa Prima (determinismo scientifico) – è solo e semplicemente necessitato.

Nel prosieguo utilizzeremo ‘possibile’ nel senso della possibilità oggettiva, che include la possibilità logica ma non implica la necessità della realizzazione di ogni possibile. Utilizzeremo ‘contingente’ nel senso scolastico, cioè come aggettivo che qualifica tutto ciò che si realizza ma poteva non realizzarsi e tutto ciò che si realizza attraverso un agente libero; infine, il termine ‘accidentale’ lo utilizzeremo per tutto ciò che caratterizza una sostanza in modo non necessario (Abbagnano, 1998, 4-6).

Tracciati i contorni dei termini, cosa possiamo dire delle relazioni? Ammesso che le relazioni siano proprietà, avremo *relazioni contingenti* e *relazioni necessarie*. Esse possono esistere anche se non sono considerate proprietà: se le relazioni sono dovute (in un impianto riduzionista) alle proprietà dei singoli termini, esse sono comunque *contingenti* quando le proprietà monadiche sono contingenti. Una relazione è intesa come *necessaria* quando non può non esistere, o quando esiste in tutti i mondi possibili. Esistono relazioni di questo tipo? Naturalmente, si presume che siano piuttosto poche, e come al solito dipendenti da alcune premesse. L’elenco delle relazioni necessarie dipende dalla propria metafisica: se Dio esiste, è plausibile che esista una qualche relazione necessaria tra il suo intelletto e la sua volontà (se sono distinti realmente), o tra Dio e il mondo (se si accetta che sia stato creato), o tra le persone della Trinità (se si ammette che esistano), o tra le idee di Dio. Inoltre, chi sostiene il determinismo teologico potrebbe affermare che tutte le relazioni tra entità sono necessarie. E questo varrebbe anche per chi sostiene un eternismo circa l’esistenza del mondo. Altre relazioni “necessarie” di questo tipo possono essere quelle logiche, numeriche e concettuali: non può esistere il 3 se non in relazione all’1, o la relazione tra il concetto di ‘rosa’ e quello di ‘fiore’, o tra quello di ‘padre’ e quello di ‘figlio’; presumibilmente ogni entità necessariamente possiede la relazione di auto-identità, o quella di opposizione (se sono relazioni ammesse nella propria ontologia).

Se esistono sostanze, è plausibile che le loro relazioni interne (con le proprietà essenziali) siano per esse necessarie; come possono essere

essenziali\ necessarie alcune relazioni tra tropi. Nel monismo, ovviamente, tutte le relazioni – se esistono relazioni – sono necessarie. Nelle varie impostazioni metafisiche potrebbero invece essere accidentali le relazioni spazio-temporali, o quelle tra una sostanza e alcune sue proprietà, o alcune relazioni sociali. Alcune relazioni potrebbero essere contingenti perché scomparire uno dei due termini; ma anche questo è controverso, e dipende dalla metafisica di riferimento. Un figlio resta figlio anche alla morte del padre? Lo schiavo e il padrone allo stesso modo? Paolo è più alto di Stefano anche se il secondo sparisce? Non è possibile dare una risposta a queste domande senza porre delle premesse metafisiche.

Infine, c'è un legame molto stretto tra la questione della *necessità* e quella delle *relazioni interne*: se tutte le relazioni fossero interne, sarebbero allo stesso tempo tutte necessarie, e il mondo apparirebbe come una rete inestricabile di relazioni da sempre possedute da tutti gli oggetti, e quindi necessario esso stesso nel suo ordine attuale. Nella versione di Blanshard (1967) – che vedremo nel terzo capitolo – questo è evidente.

1.8. *Internalità o esternalità: una sinossi di alcune posizioni recenti*

Le nozioni di relazione interna o esterna è correlata a quella di relazione necessaria e contingente. Non c'è però un accorto su cosa si possa intendere con 'relazione interna' né con 'relazione esterna'. Questo paragrafo andrebbe letto dopo aver visionato i primi due paragrafi del cap. 3, perché ne è in qualche modo il prosieguo. Tuttavia, era necessario inserirlo qui, perché l'internalità è una delle caratteristiche delle relazioni. Anche se, ovviamente, le 'relazioni interne' possono anche essere un 'tipo di relazioni' (essendoci tuttavia molti *tipi* di relazioni interne, preferiamo considerare l'internalità come una caratteristica).

Russell ha sostenuto che, se non esistono relazioni esterne, tutto sarebbe interconnesso con tutto¹⁷: se ci sono solo relazioni interne ogni cosa assorbirebbe in sé l'intera realtà (Bonino, 2008). Questo vale nell'ipotesi in cui le relazioni esterne siano quelle accidentali, mentre quelle interne quelle necessarie. È esauriente questa distinzione? Oggi la discussione sui criteri per definire una relazione interna è piuttosto accesa, e sarebbe impossibile ripercorrerla per intero. Sarebbe anche – probabilmente – abbastanza inutile, dal momento che non c'è alcun accordo su cosa 'relazione interna' possa davvero significare. Come già Rorty

¹⁷ Se intendiamo con relazioni interne delle relazioni necessarie, ovviamente dire che *tutte le relazioni sono interne* è un errore modale (riscontriamo anche relazioni accidentali). Vero è, potrebbe obiettare un monista assoluto, che le relazioni accidentali sono accidentali solo illusoriamente: in realtà esse si ripetono infinite volte in un infinito tempo, cioè sono sempre reali ovunque ed eternamente: la nostra percezione locale le fa sembrare accidentali, ma se viste "dal punto di vista dell'infinito eterno" esse sono eternamente attuali.

(2006) aveva sottolineato, le diverse posizioni in campo suggeriscono quanto il problema delle relazioni interne sia legato a un intero “gruppo” di problemi filosofici (la nozione di sostanza, il nominalismo, il realismo, come si identificano i particolari, la natura delle verità necessarie), e quindi «non è esagerato sostenere che le visioni di un filosofo sulle relazioni interne sono esse stesse internamente legate a tutte le sue visioni filosofiche»¹⁸. Per esempio, è chiaro per Rorty che buona parte dell’incomunicabilità tra Bradley e Russell (cf. cap. 3) sia dovuta al loro diverso rapporto col realismo, cioè con la visione di cosa significhi ‘conoscere la natura di un oggetto’. L’autore conclude sottolineando che, probabilmente, la scelta di una posizione è dovuta a un *matter of taste*: entrambe le visioni che egli ha analizzato sono parte di sistemi filosofici consistenti, ciascuno dei quali mantiene certe porzioni del nostro framework di senso comune, insistendo su di esse a scapito di altre. Tuttavia, basandosi sul ‘senso comune’, conclude, non si vede come avere una scelta razionale su tali sistemi. I tentativi di fornire degli *accounts* universalmente validi, comunque, non sono mancati, sebbene «diverse versioni della distinzione interne-esterne corrispondono a diverse spiegazioni su come sono stabilite le relazioni interne» (MacBride, 2016). Di queste numerose versioni ne possiamo richiamare alcune di fondamentali per orientarsi nel dibattito:

Moore (1919). Secondo Moore, una relazione *R* tra *x* e *y* è interna se e solo se lega i termini in modo *necessario*. Se *x* esiste, allora è in relazione con *y*. Se può venire meno la relazione, essa è esterna (cf. MacBride 2016). Moore è stato uno dei maggiori critici di Bradley poiché intende mantenere il *common sense* (1919, 51), il quale indica che alcune relazioni siano esterne (accidentali). In effetti sembra intuitivo che la relazione tra me e la sedia sia qualitativamente diversa da quella tra la mia anima e il mio corpo, o tra la mia pelle e il rosa. Ma un monista cerca proprio di mostrare che questa intuizione non regge alla prova della speculazione. In Moore osserviamo con chiarezza che l’esistenza delle relazioni esterne si basa sul *presupposto* atomista e realista, che un monista semplicemente rifiuta (cf. cap. 3). Tra l’altro, molte delle relazioni esterne individuate da Moore sembrano essere relazioni logiche, di ragione (quindi riducibili).

Armstrong (1978, 84-85; 1989, 43; 1997, 87-89). Secondo Armstrong – e con lui Inwagen (1993, 33-34) – una relazione è interna tra due entità se dipende dalle loro intrinseche nature, cioè da proprietà non relazionali. Le relazioni interne non apportano alcuna *addition of being*. Vedremo nel prossimo capitolo che, per questo autore, le relazioni esterne sono *polyadic universals*. Le relazioni interne sono meno chiare: sono qualcosa che ‘superviene’ dall’esistenza dei termini, e quindi non c’è aggiunta di essere (c’è una necessaria relazione interna di identità

¹⁸ Per considerazioni analoghe cf. Kagey, 1933.

tra l'esistente e se stesso)¹⁹. Anche Lewis (1986a, 62; 1994, 294) ha sostenuto che le relazioni interne sono supervenienti alle nature intrinseche dei *relata*. Lowe (2012, 242; 2016) ha sostenuto che 'relazione interna' sia una costruzione linguistica che usiamo "come se" esistessero questi tipi di relazione, ma in realtà esistono solo verità relazionali rese vere da entità monadiche di un certo tipo. Non è il solo: per Heil (2009, 316-317; 2012, 144-146) le relazioni interne sono 'assenti dall'ontologia fondamentale', o semplicemente non esistono²⁰. Abbiamo già visto che queste idee potrebbero essere condivise dai medievali. Le relazioni interne potrebbero essere definite *trascendentali* nell'accezione di 'non-reali'. Un mondo costituito solo da relazioni necessarie – cioè un mondo governato dal paradigma 'tutte le relazioni sono interne' – è probabilmente senza relazioni, o quantomeno relazioni solo per analogia.

Secondo Lazerowitz (1967) l'affermazione 'tutte le relazioni sono interne' ha per conseguenza che ogni proposizione vera è necessariamente vera; ma ci sono due problemi in tale affermazione: (1) è una teoria che non può essere falsificata, una specie di tautologia come 'tutte le relazioni sono relazioni'; (2) distrugge la nozione stessa di relazione, perché non rende più possibile *distinguere* i termini: dire che tutte le relazioni sono interne è un atto di annichilimento linguistico. Allo stesso modo in Hymers (1996) – che si ispira a Wittgenstein proprio come Lazerowitz – c'è una punta di *pragmatismo* nel definire le relazioni interne (*ib.*, 611)²¹. Per Wittgenstein una proprietà è interna se è impensabile che il suo oggetto possa non possederla. È dunque appropriato parlare di relazioni interne solo quando i *relata* in questione sono *concetti*, o più generalmente 'strumenti linguistici': le relazioni interne ci sono solo tra termini che hanno un ruolo nel linguaggio. Hymers distingue quindi tre tipi di relazioni interne: (I) quando la comprensione di A presuppone la comprensione di B; (II) quando la comprensione di B presuppone la comprensione di A; (III) la congiunzione delle due precedenti. Ad esempio, la relazione tra sostanza e accidenti è interna, ma è solo di ragione. Se le relazioni interne avvengono tra concetti, tuttavia, secondo l'autore, dobbiamo anche essere consapevoli che i concetti sono oggetti vaghi. Così le relazioni interne sono tra concetti perché questi ultimi sono strumenti del linguaggio, ma non esistono nella realtà.

¹⁹ Cf. Underwood, 2010.

²⁰ Cf. Fisk 1972, 146-149; Campbell 1990, 99-101; Simons 2010, 204-205; 2014, 314-315. Come sottolinea Simons (2010, 205), nel caso di una predicazione interna relazionale vera, non c'è bisogno di supporre l'esistenza di un *truthmaker* relazionale, in quanto ciò che rende vera la frase predicativa sono i *relata* o alcune delle loro proprietà essenziali che costituiscono la loro natura. Pertanto, generalmente, da un punto di vista ontologico, non esistono cose come le relazioni interne.

²¹ Si veda anche McGinn, 2011.

Abbiamo già analizzato nel dettaglio la posizione di Mulligan (1998), secondo cui, nella sua prospettiva tropista nominalista, tutte le relazioni sono *thin* e interne, e nessuna è *thick* ed esterna (esistono solo predicati relazionali di questo tipo, ma sono riconducibili a relazioni *thin*). La sua posizione è stata recentemente ripresa, approfondita e modificata da Johansson (2014). Egli ritiene che ‘interne’ e ‘*thin*’ non siano sovrapponibili, e quindi di essere più coerente nel sostenere l’internalità di tutte le relazioni. Secondo Johansson, la nozione di ‘relazione interna’ usata dai contemporanei può essere divisa in due sotto-nozioni: *strongly internal relation* (quando *a* non può esistere senza *b*) e *weakly internal relation* (se *a* e *b* esistono entrambi, non può che esservi tra loro la relazione). ‘Più grande di’ è una relazione che appartiene alla seconda sotto-nozione. Mentre se esistono solo relazioni interne nel senso *strong* abbiamo un monismo ontologico (di Bradley), l’esistenza di relazioni interne *weak* rende possibile l’esistenza del pluralismo (di Mulligan). Per l’autore, tutte le *strong internal relations* sono *thin relations*, ma esistono anche *thick internal relations* (sono quelle istituite tra universali, che Johansson ritiene esistenti) e *thin external relations* (sono le relazioni spaziali).

La definizione di cosa sia una relazione interna s’intreccia inevitabilmente con la disputa relativa alla distinzione tra proprietà intrinseche ed estrinseche. Viste le numerose proposte per cogliere appropriatamente questa distinzione, le loro problematiche e il disaccordo su di esse (Weatherson & Marshall 2017), c’è un certo scetticismo sull’effettiva possibilità di definire quando una proprietà sia realmente intrinseca. Qualcuno ha decretato tale indagine addirittura come ‘morta’, per altri (Hoffmann-Kolss, 2013) è invece solo all’inizio. Riprendiamo quindi solo alcuni nodi. Il modo più comune per intendere una proprietà estrinseca è che essa sia una proprietà relazionale²². Una definizione intuitiva di proprietà intrinseca, invece, è che essa sia una proprietà istanziata da un soggetto indipendentemente dal contesto (l’insieme dei *worldmates*). Il problema di questa intuizione è che spesso non è facile definire quanto il contesto possa influenzare. Ad esempio, una massa (proprietà naturale, apparentemente intrinseca) può variare in diversi contesti fisici, e così anche una forma geometrica.

Tenute in disparte le proprietà necessarie di tutti gli enti (quelle che una volta erano dette *trascendentali*) abbiamo almeno due sfumature per l’intrinsecità: 1. una proprietà è intrinseca se appartiene all’oggetto indipendentemente dal contesto, ma non è necessaria per l’oggetto; 2. è intrinseca quando è necessaria all’oggetto (proprietà essenziale). *Intrinseco non è essenziale*, dunque, secondo Hoffmann-Kolss. Ci sono *proprietà intrinseche essenziali*, ma anche *proprietà intrinseche non-essenziali*. Alcuni esempi: avere una certa massa = intrinseca proprietà accidentale; essere in quella stanza = estrinseca proprietà accidentale;

²² Per i prossimi capoversi si seguirà Hoffmann-Kolss, 2013.

essere spazialmente esteso = intrinseca proprietà essenziale; avere un antenato = estrinseca proprietà essenziale. Per conseguenza, una relazione sarà estrinseca se riconosciamo una proprietà estrinseca, ma non tutte le relazioni interne sono anche intrinseche. Una relazione è *interna in senso debole* se corrisponde a una proprietà intrinseca non-essenziale, è *interna in senso forte* se corrisponde a una proprietà essenziale (che l'oggetto non può non avere). Questo perché *intrinseco non è essenziale*, e *interno non è solo intrinseco*. Tutte le relazioni interne sono intrinseche, ma non è detto che siano essenziali. Il punto irrisolto è che, per distinguere intrinseche da estrinseche, dobbiamo prima avere una nozione dell'oggetto a cui ci riferiamo, sapendo già quali proprietà un individuo può perdere (e in quali contesti) per definire quali non siano intrinseche. C'è quindi un notevole fattore convenzionalistico: quando decidiamo se la massa sia intrinseca-accidentale, ad esempio, dobbiamo già avere una certa nozione di massa.

Senza pretendere dunque di risolvere una questione tanto complicata e dibattuta – che in fondo ha a che fare con l'intera opzione metafisica che un pensatore abbraccia – riteniamo intrinseca una caratteristica naturale della cosa, cioè quella che appartiene alla sua definizione in un dato contesto, e per la scelta (scientificamente orientata) dell'osservatore. Il caso 'razionalità' e 'uomo' è emblematico: si assume 'uomo' come un'entità di un modello *ideale* (più che 'isolato') e si definiscono l'insieme di caratteristiche per cui un uomo è un uomo, e tutte le eccezioni (le circostanze) in cui tale nozione può essere adattata al contesto. Per quanto riguarda le entità fondamentali, nel cap. 5 ipotizzeremo che le loro qualità intrinseche siano i trascendentali.

2. Tipi di relazione

2.1. Dipendenza ontologica e relazione d'origine

Secondo Varzi (1999), l'oggetto proprio dell'*ontologia relazionale* è la *dipendenza ontologica*. L'intuizione è profonda, e andrà verificato se effettivamente l'ontologia relazionale possa ridursi allo studio della dipendenza ontologica²³. Le premesse vi sono: se intendiamo la dipendenza ontologica nelle sue varie forme (causale, logica, genealogia, fisiologica etc.) probabilmente questa nozione tiene assieme *tutte le forme di relazione* nel loro genere più astratto. La dipendenza ontologica è comunque uno dei principi dell'ontologia formale; ciò potrebbe significare che un'ontologia relazionale ha senso solo in tale contesto

²³ Questo dipende dalla nostra disponibilità o meno di ridurre tutte le relazioni a relazioni di dipendenza ontologica. Vi sono interpretazioni di Aristotele che vanno in questa direzione (Marmodoro, 2016). Anche Lowe (2016) ritiene che possano esservi relazioni di *asymmetrical existential dependency*, che però non sono relazioni reali.

formale, oppure che dobbiamo definire lo statuto ontologico delle relazioni che costituiscono i principi dell'ontologia formale (parte di, dipendenza, identità). Nel par. 1.6 sulle *thin relations* abbiamo visto che, secondo Mulligan, le relazioni siano riducibili a quelle formali e che questo non implica di negare che esistano relazioni tra le cose, ma che tali relazioni non siano 'qualcosa'. Una posizione affine a quella *concettualista realista* di Leibniz che abbiamo visto (condivide il fatto che le relazioni siano reali, interne, ma non siano 'qualcosa'). Anche Lowe (2004) ha sostenuto che le *relazioni ontologiche formali* (identità, costituzione, esemplificazione, dipendenza, etc.) non abbiano alcuna *addition of being*, e quindi non vadano intese come universali relazionali.

Prima di procedere nell'indagine circa l'ipotesi suddetta, è bene cercare di ripercorrere seppur brevemente quelli che sono i nodi concettuali riguardanti la dipendenza ontologica. Essa è intesa, generalmente, come una relazione comprendente nel suo concetto vari tipi di relazioni. Cosa significa che un'entità dipende da un'altra entità? Un'entità può dipendere quanto alla sua identità, la sua esistenza, la sua modalità. Intesa in senso così ampio, la dipendenza sembra essere un trascendentale di ogni tipo di relazione, quella di causa compresa. Sempre secondo Varzi (1999), la dipendenza ontologica può essere causale, fisiologica, veritativa (etc.). La dipendenza di tipo *esistenziale* può essere definita – in prima approssimazione – in questo modo: vi è dipendenza quando una cosa non può esistere senza l'altra. Più formalmente: 'un oggetto x dipende da un oggetto y , se e solo se è necessario che y esista se x esiste' (Torrengo, 2009, 318). Varzi distingue:

- *Dipendenza 'de re'*:
 - Rigida: $\Box, \exists x \text{ sse } \exists y$
 - Generica: $\Box, \exists x \text{ sse } \exists \text{ almeno un } y \text{ che ha } \Psi$
- *Dipendenza 'de dicto'*: $\Box, \exists x \text{ che gode di } \Phi \text{ sse } \exists \text{ un } y \text{ che ha } \Psi$

Un tipico esempio di *dipendenza esistenziale generica* è quella tra la molecola di acqua e suoi atomi (idrogeno e ossigeno); non è però del tutto chiaro che tipo di dipendenza si abbia in questo caso: se si sostituisce un atomo di ossigeno con un altro atomo di ossigeno, la molecola continua ad esistere sebbene sia formata da elementi diversi. Solo genericamente, dunque, un individuo dipende dalle sue parti: dipende dall'esistenza di *parti*, di *un certo tipo di parti*, ma non di quelle specifiche parti. Quando un'entità è *indipendente* da un'altra entità, essa può sussistere senza alcuna relazione con la seconda: il caso più conosciuto è quello di Dio nei confronti del mondo.

Normalmente, attraverso gli enunciati di dipendenza esistenziale, noi definiamo la *modalità*, cioè la necessità o la contingenza di un ente (in sé, e rispetto all'esistenza di altri). Ad esempio, la sostanza non dipende da nulla per la sua

esistenza²⁴, mentre tutti gli accidenti dipendono dalla sostanza (anche se, ovviamente, ogni sostanza dipende da Dio, in un paradigma creazionista; in un paradigma eternista invece *la* sostanza o *le* sostanze non dipendono da nulla). Tra sostanza e accidenti, dunque, l'inerenza è una relazione di dipendenza ontologica.

La dipendenza può inoltre essere *temporale*: un figlio viene dopo i genitori. Tuttavia, anche questo tipo di dipendenza ha senso solo in una determinata opzione metafisica (non quadridimensionale, ad esempio). Ci sono casi di *dipendenza mutua*, che potrebbero essere proprio le relazioni definite come trascendentali: la materia e la forma, la sostanza e il suo tipo, ad esempio, sembrano essere di questo genere. Oppure mutue ma asimmetriche: l'anima-corpo sembra essere una di queste (almeno in un modello tomista, in cui l'anima è per il corpo, ma tuttavia è separata). Per Scoto, la relazione di dipendenza è identica con il soggetto: per evitare ogni regresso, bisogna dire che se un ente non può esistere senza una certa relazione con un'altra entità, allora tale relazione è identica con l'ente stesso (Henninger, 1989, 79).

Una forma particolare di dipendenza è quella *esistenziale di spiegazione* (*esplicativa*): in questo caso, un'entità dipende da un'altra perché solo con la seconda si può avere una spiegazione sufficiente del darsi della prima. È plausibile che – nel dare una spiegazione del perché e del come di un'entità – si introduca una forma di dipendenza esplicativa. Si tratta della più diffusa forma di fondazionalismo metafisico. Ancora: ogni individuo dipende rigidamente da se stesso, ma questo è banale. Che dipenda *solamente* da se stesso è già più complicato: in questo senso, è corretto dire che uno dei compiti principali della metafisica consiste nella chiarificazione delle dipendenze metafisiche delle entità. La 'spiegazione' implica, però, la formulazione di una *priorità* (logica, prima ancora che temporale). In questo senso, un'entità è fondamentale e fondativa se 'viene prima' dell'entità dipendente da essa. Creando una catena di priorità si tende poi spontaneamente a creare un *ordine* e dei *livelli* ontologici.

Già accennata nelle righe precedenti, legata all'identità di un'entità, vi è la cosiddetta *dipendenza essenziale* (spesso appaiata con quella 'esistenziale'). Questa dipendenza stabilisce un legame di necessità tra alcune parti – siano esse proprietà o parti materiali – e l'entità-identità da esse costituita: tale entità esiste solo se una sua parte rientra nella sua essenza. È una forma di dipendenza esistenziale rigida. Se la parte è intesa come un costituente dell'entità, si può parlare di *dipendenza ontologica*. La nozione di dipendenza essenziale – evidentemente – ci riporta alle problematiche analizzate dell'ontologia aristotelica. In essa, come abbiamo visto, la sostanza è, di per sé, esattamente ciò che è indipendente e coincide con la sua essenza (per evitare il regresso).

²⁴ Chisholm (1996) ad esempio ritiene che gli individui indipendenti sono sostanze; gli individui dipendenti sono confini (*boundaries*).

Una relazione di dipendenza che ha generato non pochi grattacapi è quella d'*origine*, o *genealogica*. Secondo Mulligan (1998) non abbiamo una chiara visione di questo problema, cioè di che tipo di relazione intercorra tra – per esempio – madre\padre\figlio. Cosa lega Davide e il figlio Salomone? Cosa significa che le loro esistenze sono correlate? È vero che la relazione non modifica le proprietà assolute dei due soggetti, come vorrebbe un nominalista? Davide rimane lo stesso prima e dopo la nascita del figlio? O il divenire padre aggiunge qualcosa a Davide? (Mugnai, 1992). La relazione d'origine fa parte delle *relazioni naturali* (Hawthorne, 2001); il termine *natural relations* è già di Locke (Mulligan, 1998, 340) che lo usa proprio per indicare le *kinship* e *genealogical relations*. La relazione d'origine ha uno statuto ambiguo perché è una forma di dipendenza ontologica e una forma di necessità (il figlio per esistere dipende dai genitori e necessariamente da quei genitori), ma che poi scompare (il figlio può sussistere anche senza i genitori). Sembra che anche la relazione d'origine abbia dei presupposti: mentre è difficile sostenere che l'esistenza del 3 possa darsi senza l'esistenza dell'1 (necessità logica, o metafisica), ci sono vari modi per sostenere che un individuo può esistere anche senza gli individui da cui è stato generato. In un paradigma creazionista, ad esempio, l'individuo (Adamo) può essere generato *de potentia absoluta* da Dio in un universo vuoto; in questo modo l'unica dipendenza esistenziale e d'origine sarebbe con Dio. Nel paradigma eternista (o monista), invece, ogni individuo esiste *da sempre* come sostanza, e dunque la generazione accidentale temporale è solo apparente, strumentale. In nessuno dei due casi si può dire che Cesare può esistere solo se sono esistiti i suoi genitori. La relazione d'origine, comunque, sembra essere un caso della relazione di causa, e forse conviene semplicemente ricondurla ad essa.

Alcune sollecitazioni per la definizione del concetto di dipendenza ontologica vengono oggi anche dalle scienze. Nell'*ontologia strutturalista* (cf. cap. 5), la struttura è ontologicamente prioritaria rispetto alla parte, e dunque l'entità dipende ontologicamente dalla struttura. L'identità-proprietà dell'oggetto fisico è determinabile – quindi dipende – dall'insieme olistico in cui è inserito. Anche nell'*ontologia dei powers* (cf. cap. 3) la nozione di dipendenza ontologica (tra powers, in questo caso) sembra essere una nozione determinante per la tenuta stessa di tale ontologia. In più, in tale ontologia i powers di ogni sostanza – che la portano ad essere orientata verso il suo compimento – sembrano agire, stando a una possibile interpretazione di Aristotele, secondo una *dipendenza teleologica* (Witt, 2003, 40). In entrambe le ontologie possiamo riscontrare una forma di causalità formale (in cui le parti dipendono dall'organizzazione data dalla forma, che è l'intero), oggi espressa frequentemente nei termini di *downward causation* (cf. Paoletti & Orilia, 2017).

La dipendenza ontologica gioca un ruolo decisivo anche nell'*ontologia tropista*. Sappiamo che una delle problematiche principali di tale visione del mondo

consiste nel rendere conto della relazione tra i tropi, come essi si uniscano, si coordinino, si organizzano. Per evitare forme di regresso – per evitare d'introdurre i *relational tropes* affianco ai *tropes*²⁵, o di appoggiarsi interamente alla relazione di *compresenza* o di *co-locazione* – Trettin (2004), ad esempio, ipotizza che le relazioni tra tropi consistano proprio in una dipendenza esistenziale, una sorta di *thin relations*. In questo modo, le relazioni tra tropi corrisponderebbero a delle loro *relazioni interne*, delle disposizioni pre-determinate già inerenti ai tropi stessi, capaci così di ordinarli nel modo in cui la realtà ci appare. La dipendenza, essendo una forma di relazione modale tra tropi (*x* esiste se e solo se *y*...), viene considerata da Trettin come trans-categoriale. Tuttavia, in tale visione il concetto di 'dipendenza ontologica' nasconde le difficoltà dietro un termine, giacché non riesce a spiegare cosa sia questa 'qualità disposizionale aggiunta' dei tropi, né in che modo essa sia *nel tropo* e *verso un altro tropo*. Essa sembra un principio logico astratto, incapace di creare un'unità reale tra i tropi. Se invece gli si vuole attribuire una qualche forma di realtà, è difficile distinguerlo dai *relational tropes*, e si torna così al classico regresso. Le considerazioni di Trettin sulla sostanza sono però pertinenti: sebbene tendiamo a vedere gli oggetti sostanziali come indipendenti, la pervasività della dipendenza ontologica ci avverte che tale visione è piuttosto ingenua. Il tema della dipendenza ci porta a chiederci se sia possibile effettivamente scendere a un livello basilare di entità fondamentali ontologicamente indipendenti.

Infine, la forma di dipendenza ontologica di maggior interesse nella costruzione di un'ontologia delle relazioni è quella *causale*: la relazione causale può essere ridotta a una forma di dipendenza ontologica? Analizzando il pensiero di Leibniz abbiamo visto che la causa può effettivamente essere ricondotta all'armonia, cioè alla reciproca influenza che le monadi hanno tra di loro in base a un *ordine* che le coordina. La riduzione dei fenomeni causali all'attivazione coordinata di proprietà\movimenti dei soggetti coinvolti nell'azione causale è anche un'intuizione humeana. È comunque necessario prima indagare meglio il concetto di causa, come faremo nel cap. 3.

Un'ultima nota riguarda la possibilità di formulare la dipendenza ontologica nel linguaggio logico (ad esempio attraverso l'implicazione stretta). In modo analogo al posizionalismo, il tentativo sembra avere dei limiti: la dipendenza tra i contenuti dell'enunciato sembra dipendere dai contenuti stessi, dalla metafisica che li sostiene e dalla nostra intuizione su di essi. Per definire se un'entità dipende (e fino a che punto dipende) da un'altra entità, è forse indispensabile aver già a disposizione una scelta ontologica o metafisica (Torrengo, 2009, 318-320), per esempio una basata sulle essenze.

²⁵ Si veda Wachter (1998), il quale conclude che non esiste una descrizione del legame tra tropi relazionali che metta in relazione i tropi. Non abbiamo, cioè, alcuna ragione per accettare che esistano *relational tropes*.

2.2. Inerenza

La relazione tra gli accidenti e la sostanza è solitamente detta di *inerenza*. È un caso speciale di relazione di precedenza-posteriorità: il soggetto è inteso come precedente a ciò che gli inerisce, anche se alcune proprietà essenziali sembrano essere simultanee all'esistenza del soggetto stesso. La *inherence relation*, tuttavia, dando potenzialmente avvio a un regresso, viene spesso considerata come esterna alla categoria della relazione; al più è definita come relazione trascendentale, con tutte le oscillazioni concettuali che ciò comporta: non sarebbe nemmeno una relazione reale. Le relazioni di inerenza possono anche essere definite – genericamente – *relations of union*, dove per 'unione' si indica un qualche tipo di legame, difficilmente specificabile.

A partire dall'osservazione che l'inerenza può dare avvio a un regresso – se è reale, la relazione di inerenza chiede una relazione che la faccia inerire... all'infinito – è stata formulata la teoria *tropista*. I tropi sono proprietà individuali che consentono di non dividere il soggetto in sostanza e proprietà, bloccando il regresso. Tuttavia, come in molti hanno osservato, una realtà composta di tropi è disintegrata; per ovviare a questa situazione, viene dunque introdotta una generica relazione di *compresenza* dei tropi (Miller, 1990) – oppure dei *tropi relazionali*, o ancora un'intrinseca *disposizionalità dei tropi* o un *nesso di dipendenza* (cf. Trettin, 2004), oppure *co-istanziamento* – che possa in qualche modo rendere conto della loro aggregazione. La relazione di inerenza viene però sostituita con un'altra relazione altrettanto oscura ed equivalente circa gli esiti: «che reale differenza può fare usare il dispositivo unificante 'sostrato' o quello 'compresenza'?» (Benovsky, 2010). In questo modo, qualsiasi teoria che implichi dei 'fasci' aggregati di qualsiasi elemento ontologico basilare sembra entrare in un vicolo cieco che si supera (per chi l'accetta) attraverso un primitivismo (Varzi, 2007a).

Scoto e Aristotele, come abbiamo visto, bloccano il regresso sul nascere, sostenendo che la relazione di inerenza semplicemente 'è', include, la sua capacità di inerire. Ma questo, come Cross (2005) ha fatto notare, significa sostenere che una relazione ha un legame non-relazionale con il suo oggetto: è legata al soggetto in un modo che non implica un'ulteriore legame. E questo sembra molto arbitrario. Cosa sia questo *non-relational "tie"*, è tutto da definire. Ragionamenti analoghi possono essere svolti per relazioni simili – ma non uguali – a quella di inerenza, come l'istanziamento e l'esemplificazione. Ma li vedremo più nel dettaglio nel cap. 3, in particolare al par. 1.1.

2.3. Partecipazione e analogia (in Tommaso, nell'interpretazione di Fabro)

2.3.1. Composizione di essenza e atto d'essere come partecipazione

La nozione di *partecipazione* è emersa di frequente nel capitolo precedente, in riferimento all'ontologia platonica²⁶, plotiniana (Strange, 1992) e tomista. Questo concetto, del resto, è fondamentale per ogni impostazione ontologica che preveda l'esistenza reale degli universali. È tuttavia una nozione sfuggitiva, spesso usata in senso metaforico: essa viene collocata *tra le relazioni trascendentali* (perché i *relata* non sono veramente divisi, o non sono dello stesso ordine ontologico). La relazione di partecipazione sembra essere diversa da qualsiasi altra relazione che osserviamo nel mondo (Cavarnos, 1975, 35). Tra le varie 'metafisiche della partecipazione' (Berti, 2017, 17-22) quella più conosciuta è quella di Platone e dei Neoplatonici, ma si possono considerare 'partecipative' anche tutte le filosofie elaborate nel Medioevo da cristiani e arabi (*ib.*, 20) sulla base del concetto di creazione. Secondo Berti, Aristotele rifiuta invece la dottrina della partecipazione, visto che gli enti non partecipano del Motore, che è solo il primo degli enti, ma non l'Essere cui gli enti partecipano (*ib.*, 24). In Aristotele non è neppure pensabile l'*actus essendi*, dal momento che esistono solo essenze attualizzate, cioè solo sostanze prime individuali. Aristotele nega anche che la relazione tra forma e materia sia di partecipazione (Marmodoro, 2013a).

Tommaso d'Aquino – ibridando il sistema aristotelico con quello platonico – ritiene indispensabile la dottrina della partecipazione per una visione coerente e teistica del mondo: la sua è una vera e propria *metafisica partecipativa* (Saccon, 2009, 83). Nel prosieguo cercheremo d'inquadrare tale nozione seguendo la funzione che essa assume proprio nel pensiero di Tommaso, nell'interpretazione – magistrale e di riferimento – di Fabro (1960), della quale presenteremo una sintesi, seguendone la scansione e usando le sue formulazioni in modo fedele. Il testo di Fabro, del resto, permette di collocare il problema della partecipazione nel contesto da noi esposto nel primo capitolo, quello determinato dal tentativo di risolvere il *problema di Parmenide* in tutte le sue forme. Per cogliere la complessità del concetto di partecipazione e la sua connessione con quello di causalità (tema del cap. 3) e dell'Uno-Molti (tema del cap. 4) ripercorreremo il testo di Fabro²⁷, presentandone una sintesi. Non citeremo di volta in volta le pagine – seguiremo il loro sviluppo lineare – e ci affideremo alle sue parole senza parafrasarlo. Nostri eventuali commenti saranno riportati in nota, mentre

²⁶ Cf. Silverman (2014, par. 8); La Touche Godfrey (1942); Allen (1960); Ross (1966); Berti (2009).

²⁷ A cui si possono accostare Tyn (1991); Wippel (2012).

la ricomposizione del testo avverrà attraverso nostri interventi di raccordo²⁸. Scegliere Tommaso come esponente emblematico della dottrina della partecipazione può sembrare arbitrario, visto che esistono altre elaborazioni (quella platonica, in primis) altrettanto autorevoli. La scelta è tuttavia guidata da una considerazione pragmatica: l'elaborazione tomista è quella che ha guidato e guida molte discussioni nel teismo contemporaneo (molte delle quali riprese nel cap. 5), ed è collocata in un sistema teistico complessivo e coerente. È quindi la scelta più coerente con i fini del nostro lavoro.

La nozione di partecipazione non è comprensibile se non è inserita nell'ontologia tomista basata sulla *nozione di atto d'essere*, termine indicante la causalità nella produzione dell'esistente. Nella causalità – ricorda Fabro – s'esprime il mistero dell'essere in quanto essa fonda il divenire; infatti, se la verità dell'Essere è il problema dell'Uno e dei molti, la verità della causalità è il problema dell'Essere del divenire. Secondo Fabro, la metafisica tomista è l'unica in grado di fornire una struttura teoretica universale, grazie al concetto di creazione. Solo questo concetto è capace di risolvere il problema di Parmenide: solo un Dio che è Essere reale, vita, pensiero, amore, libertà assoluta può rompere la catena della necessità e l'uniformità dell'Uno. La causalità deve quindi fondare la novità del mondo, e può farlo se basata sulla *libertà divina*²⁹.

Né l'Idea platonica³⁰, né l'Atto puro aristotelico si mescolano al divenire e ai molti, come il Dio creatore e conservatore del mondo del cristianesimo. Ma la tensione tra l'Uno e i molti, è superabile, secondo Fabro, solo quando il pensiero riconosce la dualità di *essenza* e di *esistenza*. È tra i due poli – quello del problema (insoluto) della Unità dell'essere (Parmenide) e quello del principio del pluralismo della creazione – che s'inserisce la metafisica della partecipazione. La partecipazione esprime per Tommaso il modo di essere degli enti finiti, e deve esplicitare la tensione discendente e ascendente della causalità. Mentre nell'ontologia analitica contemporanea la distinzione tra *essenza* ed *esistenza* è stata spesso lasciata cadere, essa è indispensabile per costruire una metafisica teistica. Bisogna, tuttavia, tornare al suo momento iniziale. Nel Cristianesimo, per Fabro, il nulla è posto fra l'essere e l'ente (il concreto creato che Dio trae dal nulla): il non-essere è il 'nulla' che si trova fra l'Essere (Uno = sussistente = Dio) e l'essente (che sono i molti = la creatura). Tale 'nulla' non è il non-essere, né il non-essere dell'alternarsi dei processi di generazione e corruzione. Il nulla dal quale Dio, creando, toglie la creatura, è quel che la creatura è, il quel-che-non-è, prima dell'atto

²⁸ Riguardo alla normativa antiplagio, è giusto sottolineare che il presente paragrafo è appunto una sintesi, molto stringata se paragonata all'opera originaria, ma che usa le espressioni dell'autore, pur ricombinate per efficacia di sintesi.

²⁹ Per il capoverso: cf. Fabro, 1960, 7-10.

³⁰ Per una sintesi dell'ontologia platonica rimandiamo a Berti (2009, 38-45) e Ross (1966).

creativo: la creatura ‘è’ nella mente di Dio, ma ‘non-è’ nel mondo fino a quando Dio non pone in essere un atto della Sua volontà che le conferisce l’atto d’essere (l’esistenza). Il ‘nulla’ della creatura è sospeso con *l’istante volitivo* di Dio.

Questa differenza è espressa nella distinzione di *essentia* ed *esse* contenuta nella nozione di partecipazione: essa consente di superare la teoria neoplatonica delle emanazioni e la dottrina aristotelica di Dio Causa Finale (attestanti le difficoltà del pensiero classico a pensare l’essere e il nulla). Secondo Fabro, per Tommaso ogni essenza materiale o spirituale è nulla se non riceve l’esse: la prima partecipazione dell’ente è all’esse, come *actus essendi*. Ogni creatura – materiale o spirituale – riscontra la *composizione reale* di essenza e atto d’essere, la quale segna la ‘differenza qualitativa infinita’ tra l’ente come tale (*ens per participationem*) rispetto al Creatore (*Esse per essentiam*; nel quale tale composizione non si dà). Il nulla, nella concezione creazionistica si trova tra l’Essere e l’ente, tra l’Essere per essenza e l’ente per partecipazione.

Fabro ritiene che solo nella prospettiva della creazione sia possibile la fondazione di una teoria dell’essere: l’essere di Tommaso è atto semplicemente, ma la pienezza dell’atto di Dio riposa in ogni ente come ‘energia primordiale partecipata’. Allora, se Dio è il primo atto, l’atto di ogni altro atto, la *partecipazione trascendentale* è la prima forma di causalità e da essa provengono le altre forme di causalità predicamentale. È qui, secondo Fabro, che l’esse permette di *spezzare il determinismo* a cui conduce sia la teoria parmenidea, sia quella emanativa, sia quella aristotelica immanentistica. La partecipazione *non avviene però per composizione*: non vi è l’unione di due *res*, come qualche scolastico aveva inteso. La partecipazione, in Tommaso, è tra due *principi* dell’ente, non tra due cose. Essa è distinta inoltre in partecipazione predicamentale e trascendentale, ambedue legate intrinsecamente alla composizione. Nell’essenza della partecipazione metafisica sono compresenti la dipendenza causale del partecipante dal partecipato (*partecipazione dinamica*) e la composizione del partecipante rispetto al partecipato (*partecipazione statica*), che è tale per essenza, quindi perfezione sussistente. Per Fabro, la dissociazione della partecipazione come causalità (dipendenza causale) dalla partecipazione come composizione (anzitutto di essenza e di esse) è opposta alla posizione tomistica, che invece le unifica³¹.

Come è possibile conoscere l’esse? Esso si conosce attraverso le cose, ma in modo indiretto. Le creature ‘sono’ in quanto hanno l’esse partecipato, non percepibile ma attingibile nella speculazione. La prima nozione è quella di *ens*: da questa nozione confusa, Tommaso procede all’esse, atto della divina causalità. Dall’ente (esistenza), l’astrazione del pensiero porta all’atto, e poi all’atto puro, senza un proprio contenuto e senza limite: l’esse di Dio ‘non ha’ un’essenza ma è

³¹ Per gli ultimi tre capoversi: cf. Fabro, 1960, 18-66.

l'essenza che ha l'esse. Perché, dunque, questo sistema è migliore del platonismo? Platone, secondo Fabro, ha piegato l'Essere (unico) di Parmenide nella molteplicità delle Idee facendo dell'essere stesso quasi il 'genere' delle medesime: ma al di sopra dell'essere sta l'Uno-Bene; per Platone essere in atto corrisponde ad essere forma, Idea, universale separato, generando un'incompatibilità fra essere e divenire, perché c'è opposizione fra essere (l'Idea) e il particolare. Il *dramma del platonismo*, sempre secondo Fabro, consiste nel non poter arrivare a determinare positivamente il rapporto di partecipazione sia dall'alto in basso, fra l'universale e il singolare, come dal basso in alto fra gli stessi universali. Nel platonismo – è la critica aristotelica – manca la prospettiva della causalità, intesa come il 'divenire' della forma. Il dramma comincia con la discussione sull'essere delle Idee rispetto alla loro unità/moltiplicità nella subordinazione che all'Idea del Bene. L'Essere è in un certo senso Uno e molti, Tutto e parti, anche se nel *Parmenide* l'Uno resta dominante. L'Uno *partecipa* all'Essere, ma ne è distinto. L'Uno è frazionato dall'essere, diventando multiplo e infinito. In quanto partecipa all'essere, l'Uno diventa molteplice: si manifesta come Tutto e parti (i 'molti'), finito in numero e infinito. Poiché il Tutto è lo stesso Uno che si compone di parti, tuttavia, esso è pur sempre Uno: è in se stesso e in altro.

È chiaro, prosegue Fabro, che la dialettica dell'Uno e dell'essere, resta nella tensione di trasferire l'Uno nei molti o la molteplicità nell'Uno. Così, il *Parmenide* espone solo le aporie da risolvere (in altri dialoghi). Un tentativo di soluzione è fatto attraverso l'introduzione dell'*istante* (su cui torneremo anche nel cap. 3). Il passaggio dalla quiete al movimento, dall'Uno ai molti avviene nell'istante e ciò significa che nell'attimo in cui esso muta non è in nessun tempo (né fermo, né in moto, né uno né multiplo, né senza essere né senza non essere, etc.). Ciò che colpisce in tale dialettica, per Fabro, è il proposito di strappare l'Ente parmenideo all'unità e all'immobilismo. Ma se l'istante – intermediario del divenire delle coppie di contrari – è ciò che veramente è, devono cadere nel non-essere il passato e il futuro e con essi cade anche il divenire. Insomma, conclude Fabro, con Platone l'unità dell'essere eleatico è spezzata per sempre, anche se non si vede ancora chiaro il destino dei due pezzi. Tanto che Platone è poi costretto a ricucire i pezzi con entità intermedie. L'idea di Bene attrae, irradia come da un'unica sorgente, ma è l'*Anima del mondo* la causalità platonica, perno e 'mediatore dinamico' fra le Idee e il mondo. Terzo elemento è notoriamente il Demiurgo, 'produttore' della causalità predicamentale. I tre momenti sono testimonianza dello sforzo e del proposito di Platone d'intrecciare fra loro nel processo del divenire i due mondi, intelligibile e sensibile.

Aristotele, dal canto suo, si chiede Fabro, ha salvato l'essere? In Aristotele le cause predicamentali sono immanenti, ma deve porre il principio del movimento nel Motore Immobile. Di qui, per Fabro, lo sforzo di sintesi con il neoplatonismo del cristianesimo: fondere in una sintesi superiore la causalità e la partecipazione.

La consapevolezza dei limiti della soluzione aristotelica porterà infatti Tommaso a fondare la creazione sulla nozione platonica di partecipazione, accettando la critica aristotelica a Platone, ma riconoscendo che la causalità trascendentale avviene nel modo della partecipazione platonica (questa è, secondo Fabro, la genialità di Tommaso). *La partecipazione*, sempre secondo Fabro, è *nella sua essenza la causalità* e i modi di partecipazione sono i modi della causalità. La dottrina aristotelica della causalità viene ampliata mediante la partecipazione: l'atto di essere tomistico (attorno al quale gira non solo il problema della struttura dell'ente ma anche quello della causalità), infatti, è fondato sulla partecipazione. La causalità trascendentale platonica si integra così nella causalità predicamentale aristotelica, come suo fondamento.

Per Fabro, mentre con Platone non si riesce a superare effettivamente la posizione parmenidea, con Aristotele ciò avviene accogliendo l'indeterminato, la *materia* (potenza), ponendolo come elemento costitutivo dell'essere. Si comprende da ciò, secondo Fabro, come la dottrina aristotelica della sostanza arrivi al risultato opposto del platonismo: accogliere il non-essere (la potenza, la materia) nell'essere (l'atto, la forma) e di concepirli solidali nella costituzione dell'ente³². Aristotele pone la causalità come fondazione del divenire dell'essere stesso, capace di garantire la verità dell'essere nel divenire.

Pur nelle distanze, Fabro ritiene che l'*energheia* di Aristotele, l'*idea* di Platone, il *logos* di Eraclito, esprimano la medesima cosa, il carattere dell'essere come presenza. Aristotele passa dall'ente alle forme di essere, ma salta l'essere: l'essere non ha alcuna realtà in sé, ma soltanto nelle cose che esistono. Per Fabro, Tommaso, superando il testo aristotelico, supera anche l'immanenza. L'esse come *actualitas absolute* è la novità della rivelazione biblica (Es 3, 14): l'esse come atto di ogni forma è la novità della metafisica di Tommaso. L'ente si fonda sull'*ousia* (è una metafisica dell'*ens in quantum ens*, ha per oggetto la struttura e i modi dell'*ousia*) e la forma è il principio determinativo e costitutivo dell'esse: poiché la materia è potenza pura, ogni determinazione di realtà della *ousia-entitas* viene dalla forma. Forma ed atto, forma e perfezione coincidono: in Aristotele l'esse non ha un'emergenza propria, ma si 'declina' nell'essenza³³. Tommaso, secondo Fabro, avvia le sue riflessioni da Aristotele, ma recuperando la trascendenza che ha scoperto in Boezio, Agostino, Dionigi e nel *De Causis*, pone l'esse come atto primo della sostanza, atto sostanziale dell'ente. La nozione tomistica di esse tratta l'esse come 'atto' e lo considera come perfezione. All'essenza antepone l'esse come 'atto

³² Possiamo notare che oggi un'interpretazione di Aristotele secondo l'ontologia dei powers (cf. cap. 3) potrebbe indebolire questa ipotesi interpretativa di Fabro. Le sostanze come powers, infatti, sono abilità attuali, espresse o non espresse, e solo in questo senso sono potenzialità.

³³ Per gli ultimi cinque capoversi: cf. Fabro, 1960, 69-169.

attuante primo'. L'esse è ciò che nelle cose vi è di più intimo. E se l'esse è ciò che vi è di più perfetto nella realtà, è anche il nome più proprio per Dio: *Ipsum Esse Subsistens*, *Esse per essentiam*. Dio è l'esse puro, la sua essenza è l'*ipsum esse* e quindi trascende l'intelletto.

In generale *ens* si può dire tanto dell'*essentia* (in astratto o in concreto, come possibile o reale) come dell'*ens* concreto singolare, ma *ens* in senso proprio è soltanto la ipostasi completa (es. Pietro); e se *esse* si può dire tanto dell'essenza (formalità costitutiva delle sostanze) quanto dell'*ens* (realtà completa in atto), *esse* in senso proprio è soltanto l'*actus essendi*. C'è quindi l'*esse essentiae* e l'*esse* come *actus essendi*. Tuttavia, mentre l'*actus essendi* non è divisibile, l'essenza è scissa in sostanza e accidenti; ogni essenza, per il fatto che è finita – cioè determinata –, è composta di genere e differenza, e di materia e forma, in modo da potersi distinguere da tutte le altre essenze determinate. La differenza fra *astratto* e *concreto* è possibile grazie alla partecipazione. In Tommaso, i diversi gradi ascendenti dell'essere si rivelano come gradi ascendenti di partecipazione così da far capo ad una *composizione reale* corrispondente.

Alcuni punti sono chiari, secondo Fabro: a) la composizione (trascendentale) di *esse* e *quod est* è il fondamento delle altre composizioni del reale; b) *esse* e *quod est* si distinguono *realmente*: perché se non è reale la distinzione allora neppure le altre distinzioni che quella presuppongono potranno essere reali. *Questa distinzione di esse e quod est è il 'prius' ontologico nella struttura del finito*. In una visione unitaria potremmo dire che l'ontologia diventa qui lo studio dello sviluppo dell'esse negli *entia*, l'«espansione» della sua unità formale nella molteplicità reale delle varie forme di essere; è l'uscita dell'esse fuori di sé. L'esse viene contratto nella realtà dalle essenze. L'esse si divide e disperde nell'*esse essentiae* perché sia *ens*: a rigore, quindi, l'essenza è meno universale di *ens* e di *esse*, perché è intrinsecamente determinazione³⁴.

L'inizio è l'esse come atto dell'*ens*, la fine è l'esse come *atto degli atti* e perfezione di tutte le perfezioni. L'Atto puro – grazie alla sua propria natura di Atto intensivo – raccoglie superando e supera conservando tutte le perfezioni e racchiude così la pienezza intensiva: è l'*Ipsum Esse Subsistens*. Se di fatto si constata che esiste l'ente per partecipazione, deve esistere come suo principio trascendente e immanente l'*Esse ipsum*. Questa è appunto l'istanza metafisica della riduzione al fondamento, o riduzione fenomenologica. L'*ens* può fondare in quanto rimanda all'esse: se l'esse dell'ente dalla prospettiva del contenuto è l'essenza, da quella dell'atto esso è «esistenza» come fatto, per l'esperienza presente del contenuto stesso. È detto dunque *esse* come principio (atto primo, metafisico) di realizzazione. La riduzione fenomenologica dell'esperienza ci porta quindi a distinguere l'essenza

³⁴ Per gli ultimi tre capoversi: cf. Fabro, 1960, 170-213.

(contenuto) e l'esistenza (fatto): *scopre* la distinzione fra l'essenza e l'esse per la fondazione del reale. La distinzione non è frutto di dimostrazione: essa 'si mostra' mediante il *processo di 'riduzione' dell'ente all'esse*³⁵.

2.3.2. Partecipazione e causalità

Definito il concetto di esse, mostrata la sua necessità speculativa, e illustrata la nozione di partecipazione come indispensabile nella costruzione di una metafisica capace di dar conto del divenire dell'essere, Fabro passa poi ad analizzare la connessione tra causalità e partecipazione. La sintesi dell'immanentismo aristotelico e del separatismo platonico operata da Tommaso, deve mostrare – scrive – il nesso di rapporti che lega il concreto alle due sfere di causalità, predicamentale e trascendentale. Andrà cioè giustificata l'ammissione della consistenza del finito ed insieme la sua dipendenza totale dal Bene. Si tratta di mostrare il processo di *compenetrazione del reale* da parte di Dio o, detto altrimenti, di risolvere il problema della 'causalità divina'. L'insidia, in questo caso, è data dall'estremo separatismo platonico. Se Dio è oltre l'Esse, in quanto Bene sovra-essenziale, viene a mancare un anello di congiunzione per fondare l'essere creato. È possibile, come nel modello neoplatonico, inserire un secondo mondo fra Dio (Impartecipato), e il mondo sensibile dei partecipanti, ma ciò rischia di trasformarsi in un rimando infinito di intermediatori. In Tommaso, invece, secondo Fabro, l'essenza divina è principio della pluralità infinita delle idee che s'esprime, *ad extra*, nella moltitudine delle forme reali. L'esuberanza della Fonte è oggetto dell'intelletto divino e fonda la molteplicità delle partecipazioni (di essenze spirituali e materiali)³⁶.

L'atteggiamento dell'Angelico su questo punto è cauto, riconosce Fabro: a) La creazione come tale, cioè la *dipendenza totale* di tutti gli esseri da Dio, si può dimostrare con rigore e la dimostrazione è *fondata sul principio di partecipazione*; b) La creazione nel tempo è un *decreto libero della divina volontà* così che non si può dimostrare né in senso positivo né in senso negativo: essa costituisce *un articolo di fede* come la Trinità (rimandiamo al cap. 4, par. 4.1. per un ulteriore approfondimento). Ricordiamo qui che la creazione cristiana deve evitare di cadere nelle insidie della causalità platonica, nella quale il mondo deriva "a cascata" da un mondo parmenideo, che trasferisce l'unità e l'immobilità al mondo creato. Per farlo, secondo Fabro, Tommaso imprime una sterzata al neoplatonismo, impostando il problema sul binario del creazionismo: distingue fra la causalità divina e la causalità

³⁵ Per il capoverso: cf. Fabro, 1960, 214-238.

³⁶ Per il capoverso: cf. Fabro, 1960, 241-271.

seconda; e due sono le forme della causalità divina: una primaria di creazione, che è costitutiva dell'essere, e una derivata di governo e conservazione delle cose³⁷.

Dio dev'essere Causa Prima, come in Aristotele, ma allo stesso tempo Persona. Qui Tommaso attinge all'idea del Motore come Primo Pensiero. Secondo Fabro, sebbene Aristotele non sia mai giunto al concetto biblico di Dio come *persona libera*, creatrice (della materia) e provvidente, la sua metafisica porta a concepire Dio come atto puro di pensiero, quindi alle soglie del Dio personale, a sua volta Prima Causa. È partendo dal comportamento di Dio come Persona, quindi dall'intelligenza e libertà identiche all'*esse per essentiam* della divinità, che Tommaso considera i rapporti Dio-mondo, superando con un aristotelismo teoretico le posizioni incomplete dell'aristotelismo storico. A rigore, nel platonismo storico la partecipazione elimina la causalità; parimenti, nell'aristotelismo storico, la causalità annulla la partecipazione. Nel tomismo, per Fabro, la causalità è elaborata sul piano trascendentale assumendo il principio platonico della partecipazione e, sul piano predicamentale, mediante l'assunzione del principio aristotelico della causalità. Il principio di saldatura è la divinità come (Persona) Atto puro d'intendere e volere³⁸.

Nell'interpretazione di Fabro, la causalità aristotelica è orizzontale, così come quella platonica è verticale. Tommaso distingue due generi di cause in corrispondenza dei due piani dell'essere, predicamentale e trascendentale: la causa univoca o del divenire, e la causa analoga, ovvero dell'essere. La soluzione tomistica si fonda sulla causalità naturale (il momento aristotelico), e sull'appartenenza di tutti i gradi dell'essere all'unica forma del generante e dell'agente in generale (il momento aristotelico platonizzante). Possiamo quindi distinguere tre momenti della causalità trascendentale dell'*esse*: (a) la prima *costituzione* degli esseri (creazione del mondo); (b) la *conservazione* in atto delle cose; (c) la *mozione* divina delle cose create alle proprie operazioni. Dio crea dunque le sostanze, dando l'atto d'essere a delle essenze – le quali poi agiscono secondo la loro natura (causazione secondaria) – ed è presente in esse (in una sorta di causazione continua) proprio in quanto il loro atto d'essere partecipa all'atto d'essere di Dio. La causa universale tomista, quindi, per Fabro, non causa soltanto l'*esse* o le formalità generali, ma anche degli effetti particolari. Ed eccoci, conclude l'autore, all'ultima fondazione del reale: come tutti gli atti e tutte le perfezioni dell'ente sono attuate dall'*esse* (partecipato) che è atto, Dio che è l'*esse* (per essenza) e quindi causa propria diretta e immediata dell'*esse* partecipato, è causa *propria diretta e immediata* di tutti quegli atti e di tutte le perfezioni. L'intromissione quindi della causa prima nella causa seconda non costituisce un accostamento di causalità a causalità, ma un 'fondamento' nel senso più intensivo³⁹.

³⁷ Per il capoverso: cf. Fabro, 1960, 272-306.

³⁸ Per il capoverso: cf. Fabro, 1960, 307-322.

³⁹ Per il capoverso: cf. Fabro, 1960, 323-466.

2.3.3. Causalità e analogia

Dio è causa dell'esse, è causa di ogni aspetto del reale, la sua azione è ovunque immediata e non conosce distanze. A nessuno, sottolinea Fabro, sfugge l'ardimento di questa terminologia. Il modo fondamentale della presenza di Dio è quello *per essentiam* che corrisponde alla causalità diretta e totale che Dio esercita sulle creature. Tommaso, per chiarire questo «*abisso metafisico della presenza essenziale di Dio alle cose*» (Fabro, 1960, 475) – sempre per usare le espressioni di Fabro – ricorre all'analogia più audace dell'unione dell'anima col corpo. Per evitare il determinismo, tuttavia, esclude una 'premozione divina' come causa efficiente. L'efficienza propria della creatura costituisce la causalità predicamentale. Come è possibile, tuttavia, conciliare tale indipendenza causativa con una causazione divina che avviene attraverso la partecipazione, senza riconoscere che nella catena di cause tutto il mondo sarebbe determinato eternamente da Dio? Quel che ci sembra di poter desumere dal testo di Fabro è che per rompere "la catena" della cause che va dalla Causa Trascendente – Dio, Causa universale in senso intensivo assoluto – alle cause predicamentali, le strategie di Tommaso siano due: la prima è appunto quella di distinguere le cause, la Causa Prima dalle seconde, riconoscendo a queste un'autonomia (strategia che fallisce, ci sembra, perché "in qualche modo", le cause seconde sono coordinate e impregnate dalla causa trascendente); la seconda strategia è di creare una "distanza" concettuale tra la Causa Prima e le Cause Seconde, sostenendo che esse sono "cause" solo per analogia (o è "causa" per analogia la Causa Prima): anche se noi pensiamo alla Causa Prima come a una Causa – sul modello delle cause che osserviamo nella realtà – essa opera in un modo a noi parzialmente sconosciuto (attraverso l'altrettanto sconosciuta partecipazione): questa "distanza" è ciò che permette di affermare contemporaneamente l'assoluta presenza della Causa Prima in tutti i movimenti del mondo e l'altrettanto indispensabile autonomia orizzontale delle cause create.

Qui, evidentemente, come giustamente sottolinea Fabro, l'analogia non è solamente una strategia retorica ma indica, in Tommaso, il rapporto metafisico per eccellenza. Come si dice per analogia che anche gli accidenti "sono", allo stesso modo si dice del mondo che "è", anche se propriamente solo Dio "è"; oppure, all'inverso, si dice analogamente che Dio "è", sebbene noi conosciamo il modo d'essere solo delle creature. Discorso analogo vale per la causa e per la partecipazione. Ora, l'analisi dell'analogia svolta da Fabro è lunga e molto complessa⁴⁰. Quel che a noi interessa è coglierne l'esito, che l'autore descrive con queste parole: la struttura tomistica dell'*ens per participationem* presenta la situazione paradossale dell'infinita distanza da Dio (*esse per essentiam*) ed insieme

⁴⁰ Cf. Rota (2012).

dell'assoluta appartenenza o dipendenza della creatura da Dio. Quest'appartenenza totale è fondata nella 'causalità totale' propria di Dio (creazione, conservazione e mozione) sulla creatura. L'immanenza dell'esse, quale atto partecipato nella creatura, comporta un'immanenza (*per potentiam, per essentiam, per praesentiam*) di Dio nella creatura in un modo radicale: la causalità divina non è estrinseca, e il rapporto tra essenze infinite e finite non è solo di esemplarità⁴¹.

L'analogia è di attribuzione, perché il primo rapporto dell'*ens per participationem* rispetto all'*esse per essentiam* è di totale dipendenza; ed è più precisamente, per Fabro, analogia di attribuzione intrinseca, e non puramente estrinseca, sotto due aspetti: da parte della creatura, in quanto questa 'ha in sé' il proprio esse partecipato; da parte di Dio, in quanto precisamente come causa prima e totale dell'esse è immanente in ogni esse e sostiene con tale presenza la realtà di ogni ente. La dialettica dell'analogia, pertanto, è dominata dalla convergenza del *principio della similitudo* e del *principio della partecipazione*, i quali, presi isolatamente, hanno un orientamento opposto: la 'similitudo' in quanto tende a un'eguaglianza e all'unità dei soggetti; la partecipazione comporta invece il 'salto' metafisico della *discesa o caduta* indicata dalla causalità e dalla composizione reale: ciò manifesta la più grande dissomiglianza in quanto i due termini (creatura e creatore, sostanze e accidenti) vengono sospinti ai punti estremi della differenza ontologica⁴².

La formula dell'analogia tomistica resta paradossale, per Fabro: nella 'caduta' il finito riceve tutto dall'infinito "in qualche modo" e così non abbandona l'Infinito ma *ne riceve e conserva, con la causalità, anche una qualche somiglianza*. La 'pura causalità' è simile a quella meccanica, ma la non fino al punto da ricadere nel panenteismo di Parmenide. Secondo Fabro, dunque, *l'analogia figura come il momento conclusivo della metafisica tomistica*, dopo i due precedenti riguardanti la struttura dell'ente (composizione) e la fondazione dell'esse (causalità): come i primi due, esso pure non poteva essere risolto che mediante la 'riduzione'. Gli enti partecipano all'Essere e ciò significa che *il loro essere non è l'Essere*: la 'differenza' è la partecipazione stessa, viene da essa mantenuta. I molti sono 'altri' dall'Uno, ma non 'fuori' dall'Uno. Grazie alla differenza ontologica, l'Essere e gli enti stanno ad un tempo nella più stretta appartenenza e nella massima distanza: *'partecipare' è avere-insieme ma è ad un tempo non-essere l'atto e la perfezione di cui si partecipa, appunto perché si partecipa soltanto*⁴³.

⁴¹ Per i due capoversi precedenti: cf. Fabro, 1960, 469-504.

⁴² Per il capoverso: cf. Fabro, 1960, 505-517.

⁴³ Per il capoverso: cf. Fabro, 1960, 630-653.

2.3.4. Alcune note conclusive

In sede di bilancio conclusivo sul concetto di partecipazione, dobbiamo quindi chiederci se il ruolo che Fabro attribuisce alla metafisica tomista – di essere vertice del pensiero occidentale e unica metafisica sistematica possibile – sia stato soddisfatto. Questo equivale a chiedersi se la dottrina dell'*actus essendi* abbia risolto davvero i problemi della metafisica platonica o aristotelica. A nostro avviso, vi sono dei punti che restano almeno controversi e che inquinano la limpidezza della costruzione tomista, almeno nell'interpretazione fornita da Fabro. Senza pretendere di riassumere discussioni plurisecolari, possiamo evidenziare i seguenti:

(1) *Il nodo della libertà divina*. Il determinismo della causalità verticale (dalla Causa Prima alle seconde) è attenuato, ma mai del tutto eliminato: la contingenza del mondo è legata a una scelta creativa 'libera' della volontà divina "in qualche modo" indipendente dalla sua natura; la volontà e libertà divina permettono di far coincidere nell'Atto Puro la ricchezza dell'Uno e dei Molti, ma le difficoltà del modello emanativo platonico vengono risolte creando un nuovo principio di distinzione nell'Uno – la volontà/intelletto, necessità/libertà – e quindi vengono solo trasposte in esso.

(2) *Il nodo della composizione di essenza ed esistenza*. Gli enti contingenti contengono la composizione di atto d'essere ed essenza, tra i quali vige una relazione trascendentale. La relazione tra *esse* ed *essentia* è un postulato raggiunto per riduzione fenomenologica, ma non viene spiegato il 'come' di tale composizione. Essendo una distinzione reale tra due 'entità', *anche la relazione tra esistenza ed essenza potrebbe essere esposta a un regresso* che mina fortemente la riduzione metafisica. Abbiamo visto nel par. 3.2 del cap. 1 (nella parte su Tommaso) che questa *composizione* è una delle difficoltà della metafisica tomista – o della sua interpretazione – soprattutto se la relazione tra essenza e atto d'essere è intesa come trascendentale (Krempel nega ad esempio che la distinzione tra essenza ed esistenza sia reale). Per la composizione di essenza ed esistenza si dovrebbe avere una *relazione trascendentale reale*: trascendentale, perché i due *relata* non sono dello stesso ordine ontologico, e perché non sono veramente divisi; reale, perché in qualche modo i *relata* possono esistere separatamente. Si è visto in quel paragrafo che la negazione dell'esistenza di questa *relazione trascendentale reale* – cioè la sua classificazione tra le relazioni di ragione – impedisce di pensarne una analoga in Dio (le relazioni trinitarie: dove i *relata* non sono certamente divisi, ma sono dello stesso ordine ontologico, per cui un certo grado di realtà è accordabile a tali relazioni). Nell'analisi di Fabro sembra però che *esse* ed *essentia* siano intesi da Tommaso *come due principi, non come due entità*; ma in tal caso avremmo solo una distinzione formale, non una distinzione reale. Anche della composizione di

queste entità-principi, dunque, abbiamo solo un discorso analogico, metaforico (e ciò può essere ritenuto sufficiente o meno⁴⁴).

Teniamo presente, comunque, che la discussione intorno alla distinzione (reale o formale) di esistenza ed essenza ha percorso tutta la metafisica scolastica, prima e dopo Tommaso, senza mai raggiungere una soluzione condivisa (Porro, 2016, 183-202). Se l'Aquinate abbia sostenuto una distinzione reale o solo di ragione riguardo ai due principi (essenza ed esistenza) è indecidibile. Questo perché, probabilmente, è indecidibile e insolubile *il problema*. Non si può optare per nessuna delle due distinzioni, perché entrambi hanno esiti insostenibili o indesiderabili (per la filosofia o per la teologia). Tommaso si colloca forse su una posizione intermedia che inconsciamente afferma che tra essenza ed esistenza esiste una *relazione trascendentale reale*, cioè qualcosa di contraddittorio. Oppure, per superare il problema, in linea con la sua teoria dell'atto puro d'essere, Tommaso potrebbe aver pensato che, in fondo, non avendo alcuna rappresentazione dell'atto d'essere, sia del tutto impossibile definire la sua modalità di composizione con l'essenza (cf. Porro, 2016, 201).

(3) *Il nodo del rapporto tra partecipazione e analogia*. Sembra che il concetto (analogico) di partecipazione sia troppo debole per poter sostenere il peso della “grandiosità” del sistema tomista; esso è senza dubbio “l’anello mancante” indispensabile per dare coerenza al sistema metafisico, un concetto primitivo senza il quale il concetto di creazione cade o nell’emanatismo o nell’immanentismo; tuttavia, la sua importanza è data proprio dalla necessità di evitare questa caduta: un monista parmenideo potrebbe obiettare che proprio il rimando all’analogia *dimostra* che del reale non abbiamo spiegazione, e che una metafisica pluralista non può che rifugiarsi in nozioni vaghe⁴⁵ pur di salvare – senza motivo – l’esperienza comune del divenire. L’obiezione del monista sarebbe più pregnante se riuscisse a dimostrare che il sistema pluralista, invece che vago, produca delle contraddizioni. Questo tuttavia sembra potersi escludere in partenza, giacché il linguaggio analogico ha precisamente il compito di *evadere* dalla contraddizione, giocando sulla similitudine e la dissomiglianza.

Nella dottrina dell’*Esse Ipsum*, creare è rendere partecipi altri del proprio essere, che poi però diventa di grado inferiore. Secondo Berti (2017), l’Essere Stesso «fu qualificato da Platone anche come Uno e come Bene [ma] [p]er tale

⁴⁴ Il procedimento è aristotelico: se ci sono alcuni esiti che *non posso ammettere* (come il determinismo ontologico o teologico), dovrò trovare delle entità o dei principi primi, ‘primitivi’, ancorché inspiegabili, ma riconosciuti *per necessità speculativa* (riduzione fenomenologica).

⁴⁵ Qui naturalmente le valutazioni possono divergere: per un monista i termini usati da Tommaso sono vaghi, mentre per un tomista potrebbero essere il valido e inaggirabile sforzo del legittimo discorso analogico. Nei termini che proporremo nel cap. 4, sono “legittimi”.

dottrina Platone fu esplicitamente criticato da Aristotele, il quale l'accusò di parmenidismo, osservando che, se c'è un ente avente come sua essenza (o sostanza, cioè *ousia*) l'essere stesso, questo ente finisce inevitabilmente con l'essere l'essenza (o la sostanza) di tutti gli enti, riducendoli tutti a uno solo» (*ib.*, 100). La critica di Aristotele, conclude il pensatore padovano,

«rimane perfettamente valida. Se, infatti, c'è un ente che ha come essenza l'essere stesso, quest'ultimo viene inevitabilmente concepito come un'essenza unica, cioè come univoco, perciò a tutti gli enti a cui appartiene l'essere apparterrà anche questa essenza, quindi tutti gli enti avranno la stessa essenza, vale a dire l'essere stesso. In tal modo gli enti si ridurranno tutti a uno, perché, là dove non vi siano altre forme di essere che quella dell'Essere stesso, nulla potrà essere diverso da questo, e ciò che ne fosse diverso sarebbe puro e semplice non-essere. Non vale obiettare che l'essere di Dio non è un'essenza, ma è l'atto stesso di essere (*actus essendi*), perché nel momento in cui tale atto è l'essenza di un ente, cioè viene entificato, ipostatizzato, è esso stesso un'essenza, e un'essenza unica. Né vale, per evitare il monismo, affermare che l'essere, o l'atto di essere, è analogo, perché l'unica differenza che viene ammessa all'interno di esso è il fatto che l'essere di Dio è originario, vale a dire essenziale, mentre quello delle creature è partecipato, vale a dire non essenziale. Ma la differenza tra originario e partecipato non è una vera differenza di significato, in quanto l'essere di cui le creature parteciperebbero, cioè l'essere partecipato, è l'essere stesso di Dio [...]. In tal modo il concetto di partecipazione non solo non traduce fedelmente quello di creazione, ma finisce, malgrado ovviamente l'intenzione dei suoi sostenitori, con l'esserne l'esatta negazione» (*ib.*, 101; corsivi nostri).

Secondo Berti è quindi impossibile uscire dal problema di come possano esserci enti che non siano contenuti nell'Essere, e quindi unificati in senso monista (*ib.*, 142). Al contrario di molti tomisti (come Vanni Rovighi) che preferiscono ammettere di non sapere come evitare quest'esito monista anche in Tommaso, l'opzione di Berti è in qualche modo “radicale”: abbandonare il principio (secondo lui platonizzante) dell'*Esse Ipsum* e sostituirlo con quello di *Mente*, intelligenza in atto, totalmente trascendente, avente in sé intelligenza e volontà e quindi capace di “creare” liberamente. Solo questo Principio può rompere ‘la catena dell'essere’ (espressione da noi inventata), perché si pone ‘in qualche modo’ al di sopra dell'*Esse Ipsum*. A parte il fatto che, come abbiamo visto, tale argomentazione si riscontra anche in Tommaso, il punto inevaso da Berti è come tale Intelligenza possa distinguersi dall'*Esse Ipsum*, cioè non essere l'Essere, o meglio, non avere le sue stesse caratteristiche. Vero è, dunque, come sostiene Berti, che la creazione è «l'unica soluzione possibile alla problematicità dell'esperienza» (*ib.*, 145) – esperienza intesa come ‘integrale’ e come tema proprio della metafisica (*ib.*, 106) – e tuttavia la difesa della creazione passa per l'accettazione di essa come paradigma che “salva” la nostra esperienza comune (e forse anche un po' ingenua), sebbene la comprensione del *come* dell'atto creativo di Dio ci sia preclusa, visto che, in un modo o nell'altro, è difficile non cadere nel determinismo teologico e nel monismo. Oppure nella riproposizione di regressi.

(4) *L'analogia come ultimo nome della partecipazione*, scopercchia molti problemi e difficoltà. Il problema dell'analogia è che resta sempre 'sospesa'. L'atto d'essere degli enti è o non è un'entità diversa dall'atto d'essere di Dio? Se lo è, cosa unisce le due entità? Serve un'altra entità intermedia? Oppure semplicemente l'atto d'essere di Dio ha la caratteristica di inerire all'atto d'essere delle creature? Se la possiede, cosa resta della differenza ontologica tra la creatura e il Creatore? La sensazione è che, giunti a questo livello di speculazione metafisica, l'unica cosa che si possa fare è chiamare l'ignoto – il modo di unione di Dio e la creatura – con un nome che lo nomini: partecipazione, Causa Prima o analogia. È questo il modo in cui il regresso esplicativo viene bloccato dalla riduzione fenomenologica, che arresta il suo domandare dove ritiene di aver individuato i principi primi, il cui fondamento non è possibile esplorare ulteriormente. Di nuovo, tuttavia, un ipotetico monista può sollevare l'obiezione del punto precedente.

La filosofia occidentale, dunque, non ha il suo culmine in Tommaso, come Fabro – legittimamente, dal suo punto di vista – sostiene. Le antinomie proprie dell'ontologia platonica e aristotelica – forse dell'ontologia in sé, in quanto indagine sul fondamento e le caratteristiche del reale – sono trasposte nell'ontologia tomista, che le colloca all'interno di un orizzonte creazionista. L'introduzione del Dio personale trascendente, libero e buono, però, se riesce a sbiadire alcune di quelle antinomie, lo fa spostandole ancora più in alto, in una sorta di terza navigazione, quella che prevede il "salto" della fede. Oltre, davvero, non è possibile andare: il 'salto' permette di 'salvare' i fenomeni, ma questo non significa che li abbia ancora spiegati. Per farlo, del resto, bisognerebbe risalire – probabilmente – alle ragioni dell'abisso concettuale della libertà di Dio (cf. cap. 4, par. 4.8). Ma se ciò sia possibile, non è oggetto del presente lavoro.

Naturalmente, questi paragrafi sulla partecipazione non possono ritenersi esaustivi dal punto di vista teoretico e storico. Bisognerebbe valutare, ad esempio, se una teoria della partecipazione 'puramente' platonica possa superare le aporie evidenziate (c'è ragione di dubitarne, visto che essa è stato l'oggetto della polemica di Aristotele, e quindi poi di Tommaso). Opportuno sarebbe inoltre comparare tale teoria con altri concetti, come quello *istanziamento* e di *esemplificazione*, i quali sembrano riproporre antinomie analoghe, sebbene si collochino in un universo senza Dio. Qualcosa diremo al par.1 del terzo capitolo.

2.4. "Parte di" - relazione di "aggregazione"

La relazione tra le parti e il tutto è una delle questioni più dibattute nell'ontologia contemporanea. Senza pretendere di fornire una sintesi esaustiva delle posizioni in campo e delle problematiche irrisolte, richiamiamo alcuni elementi. Innanzitutto bisogna distinguere tra: (1) la relazione delle parti con *un tutto*, cioè la loro composizione in un oggetto (una lampada, un uomo); (2) la

relazione delle parti con *il Tutto*, cioè degli oggetti del mondo con la sua totalità. Questa distinzione è possibile laddove si riconosca che le relazioni aggregative possano avere statuti ontologici differenti. La relazione corpo\cuore, atomo\elettrone, sostanza-uomo\sostanza-animale, forma-lato\forma-triangolo, granello di sabbia\mucchio, gamba del tavolo\tavolo, Dio\mondo, anima\corpo, anima\razionalità (e così via...) implicano un grado di integrazione decisamente diverso, oltre a un diverso principio unificatore.

La relazione ‘*x* è parte di *y*’ – uno dei principali principi dell’ontologia formale, assieme all’identità e alla dipendenza ontologica – è classificata, di solito, come riflessiva, transitiva e (in linea di massima) antisimmetrica (Varzi, 2007a; Torrenco, 2009, 311). La nozione di ‘parte’ può avere varie accezioni, tra cui: (a) quella ristretta di ‘parte funzionale’; (b) quella più ampia di semplice ‘parte mereologica’. In mereologia vi è una discussione sulla cosiddetta ‘neutralità metafisica’ (o innocenza) della mereologia stessa. Secondo alcuni, infatti, diverse relazioni di parte valgono per diversi tipi di entità (Calosi, 2011). Per esempio, una proposizione può essere parte di un’altra proposizione grazie al nesso di *implicazione*; la sostanza è parte del sinolo; l’acqua è parte del caffè; la maniglia è parte della porta; e così via: sono tutte ‘relazioni’ di parte, ma sono anche profondamente diverse, e quindi la mereologia non può essere una scienza del tutto astratta, che non tenga conto del contesto concreto nel quale ‘la parte’ e ‘il tutto’ sono individuati.

Questa questione è stata messa bene in luce da Harte (2002). Il nodo è, secondo l’autrice, quello di rendere conto del passaggio da una *collezione* di parti a un *intero*. Che l’intero sia – semplicemente – la somma delle parti è, sempre secondo Harte, una banalità, che non dice nulla del *modo in cui* le parti sono diventate uno (che sarà il nostro focus, sia qui che nel cap. 3). In che senso, dunque, è possibile dire che l’intero è ‘più’ della somma delle parti? Sostenere che l’intero è la fusione o aggregazione delle parti è una posizione solamente descrittiva, che non spiega il ‘come’ di tale fusione. Una posizione nota, in tal senso, è quella di Lewis (1986b; 1991), il quale ha sostenuto che la *mereologia* è l’unica risposta sensata al problema della composizione, ed essa si basa su alcuni principi (più o meno contestati): *transitivity*, *unrestricted composition* (UC), *uniqueness of composition*. Quello che a noi interessa di più è il secondo. Secondo UC, dove ci sono degli oggetti, allora esiste una fusione di quegli oggetti. Questo implica, evidentemente, che ‘fusione’ sia una nozione *tecnica*, che non indichi nulla di *magico* rispetto all’aggregazione delle parti. Dove noi vediamo un intero, semplicemente l’intero c’è, le parti sono fuse (il che implica una certa sovrabbondanza di interi). Lewis afferma dunque la fusione come un concetto primitivo, e l’intero è semplicemente tale fusione. Non abbiamo bisogno di restringere (in tale senso è *unrestricted*) la fusione-composizione solo a *certi interi*,

ma possiamo pensare che essa sia sparsa ovunque. Opposta a tale visione c'è ovviamente la *restricted composition* (ad esempio di Armstrong), la quale implica che alcuni interi siano 'più interi', ontologicamente diversi, dalla semplice somma di parti. Harte ritiene che Platone abbia sostenuto questa seconda⁴⁶, riconoscendo l'esistenza di *strutture* che producono un grado di unificazione delle parti molto diversa dalla semplice collezione di elementi (sarà una posizione simile a quella aristotelica che vedremo tra poco)⁴⁷. La discussione sull'UC è comunque molto accesa, e autorevoli sono gli autori contrapposti (ad esempio, Inwagen (1990), formulando la *Special Composition Question*, si pone più vicino a Armstrong e quindi a Platone). Harte ritiene che l'idea di Lewis secondo cui la mereologia è innocente perché pone la fusione ovunque esistano oggetti, è tutto fuorché condivisa⁴⁸. A suo dire, la *composition as identity*⁴⁹ (cioè il principio secondo cui la composizione-fusione avviene laddove *identifichiamo* un intero come tale, secondo il nostro modo di suddividere il mondo in tipi di oggetti) non sembra cogliere lo specifico del problema, che è appunto quello di definire *come* avvenga la fusione, ma soprattutto *quando*.

Ai fini del nostro lavoro, una buona distinzione, che ci sembra di poter porre – perché permette di ordinare almeno parzialmente le varie relazioni di parte che abbiamo elencato – è quella tra relazione parte-tutto *intra-oggettuale* (riguarda i costituenti di un oggetto) e *infra-oggettuale* (come diversi oggetti fanno parte di un unico oggetto). Rispetto al problema parte-tutto *intra-oggettuale*, la posizione aristotelica risolve la questione dell'esistenza di aggregati perduranti affermando l'esistenza di *sostanze prime*, cioè individui che sono 'il gradino più basso' della scala ontologica. La sostanza prima è un intero, fatto di proprietà, la cui estensione coincide con l'estensione dell'oggetto che noi osserviamo come perdurante. Si potrebbe dire che tale sostanza è un *cluster di proprietà immanenti intrinseche* (essenziali). Presumibilmente le sostanze prime *non hanno parti*, altrimenti si dovrebbe spiegare come tali parti sono aggregate tra loro, e che tipo di sostanza compone le parti medesime: la compresenza di più sostanze (prime? seconde?)

⁴⁶ C'è dunque un impegno ontologico quando affermiamo l'esistenza di un *individuo* (è qualcosa di più della semplice coesistenza delle parti). Un individuo è l'istanziamento di una *contentful structure*, e le parti dell'intero sono *structure-laden* (la loro identità è determinata dalla struttura). Le strutture, sempre secondo Harte, sono *irriducibili* alle parti nell'ontologia platonica. La composizione avviene qui non solo *bottom-up*, ma soprattutto *top-down*.

⁴⁷ Harte non è certa, tuttavia, che si possano identificare tali strutture con le *forme* (o oggi con gli *universali*), anche se potrebbe essere una lettura legittima di Platone.

⁴⁸ Harte sottolinea (soprattutto nel suo cap. 1.5., 31) che la posizione di Lewis non è sempre lineare, giacché a tratti sembra ammettere che la *Composition as Identity* non sia sufficiente.

⁴⁹ Una posizione equivalente può essere la *cross-count identity* di Baxter: l'intero è semplicemente la somma delle parti contate come uno.

viene giustificata solitamente attraverso la loro gerarchia. Come abbiamo già visto, però, non è facile spiegare in che senso sostanze diverse (sostanze prime essenziali e sostanze secondarie accidentali come le proprietà) possano in qualche modo legarsi accidentalmente nello stesso soggetto. Le sostanze prime non sono nemmeno *bare particulars*, dal momento che ogni sostanza è *qualificata* (è le proprietà che le sono proprie, in quanto forma). Tutte le varie proprietà che si ‘sommano’ nella sostanza individuale sono individuali, ma si compenetrano l’una con l’altra; sono ‘parti’ perché le distinguiamo concettualmente, ma nella realtà sono solo modi dell’unica sostanza.

La sostanza prima – che agisce come una *forma sostanziale* – permette ad Aristotele di ‘unificare’ le parti materiali dell’oggetto, che altrimenti sarebbero solo poste una accanto all’altra, senza reale unità; consente inoltre di distinguere le parti materiali che possono essere tolte senza il venir meno dell’oggetto stesso: teoricamente, tutte le parti possono essere mano a mano sostituite, permanendo però lo stesso oggetto in virtù della forma sostanziale che lo organizza. I problemi di questa soluzione sono evidentemente molti: se la parte (es. un braccio) può essere staccato, significa che la forma che era nel braccio e che lo rendeva parte del mio corpo, si è separata dal braccio stesso. A questo punto, però, risulta difficile capire in che senso materia (del corpo e del braccio) e forma (del corpo e del braccio) siano realmente un’unica cosa, e come lo siano la sostanza ‘uomo’ e le sue parti (per esempio le due sostanze ‘braccio’). Abbiamo cioè qui un’altra composizione intra-oggettuale, quella tra forma sostanziale e materia: le parti materiali della sostanza prima (es. uomo), sono a loro volte sostanze prime (es. braccio, o un atomo di carbonio), ma poi vengono ‘in qualche’ modo unificate in un’unica forma (uomo), diventandone dei modi e delle parti materiali, pur restando esse stesse forma+materia.

Aristotele può tuttavia aver sostenuto una forma di *ilemorfismo non mereologico* (Marmodoro, 2013a, ispirandosi a Scaltsas): per lo Stagirita, materia e forma *non sono parti* della sostanza, perché altrimenti la sostanza perderebbe di unità, e quindi non sarebbe *una cosa altra (nuova)* rispetto alle sue parti. Se l’ilemorfismo fosse mereologico, entreremmo nelle difficoltà appena analizzate: la forma non può essere composta di parti, né aggiungersi a una parte, altrimenti ci sarebbe un regresso. Mentre Koslicki (2008) pensa che l’ilemorfismo di Aristotele vada “sistemato” – aggiungendo un meccanismo di unificazione delle parti – secondo Marmodoro⁵⁰, la

⁵⁰ Anche le soluzioni di Lowe e Rea a tal proposito sono ritenute inefficaci. La proposta di Rea (2011) è di reinterpretare Aristotele con le categorie del *dispositional monism* (dove i powers non sono né universali né particolari); i power sarebbero una terza categoria, ma non si capisce bene quale. E non sappiamo né come i powers si uniscano, né come si coordinino. La posizione di Rea sembra essere quella di un’ontologia di *powers universals* che sono particolarizzati nell’istanziamento in punti spaziali. Ma così, secondo Marmodoro, torniamo proprio alla metafisica aristotelica, senza averla reinterpretata.

semplice aggiunta di strutture “lega”, ma non crea unità (la connettività non è unità): perché vi sia reale unità, essa deve modificare i termini che unifica.

Nell’interpretazione di Marmodoro, in Aristotele le parti, quando esistono nella forma sostanziale, non esistono distinte da essa: esistono solo come potenziali nel tutto, e diventano parti solo se recise dal tutto. Nel separare le parti di una sostanza si divide qualcosa che non è una parte della sostanza. La metafora più efficace è quella della *sillaba*, usata dallo stesso Aristotele: non si può dire che la sillaba sia il risultato della somma dei suoi elementi, ed essi siano due quando sono distinti, ma siano indistinguibili (uniti) quando sono la sillaba. La forma sostanziale non è, allora, una realtà ontologica in più, ma è un’*operazione*. Gli elementi sono numericamente diversi, e qualitativamente diversi, ma quando si uniscono diventano qualcosa di *diverso*, sono *cambiati*. Aristotele escluderebbe – secondo questa interpretazione – che la relazione forma\materia sia di *partecipazione*. Una sostanza è *le sue parti, re-identificate*. Questo non implica la *semplicità della forma*, ma la sua *fondamentalità in natura* per ‘misurare’ gli esseri. Nell’individuo, materia e forma, atto e potenza, sono in un certo senso la stessa cosa. La medesima soluzione si applica per la composizione delle forme tra loro (es. uomo = razionale + bipede). Le varie forme di unione (delle parti materiali; di forma e materia; delle forme) sono ricondotte all’*unity by completion*, l’integrazione delle parti tra loro, e non all’*unity by connection*. Ciò significa che quelle che noi identifichiamo come *parti* che compongono le sostanze sono invece *proprietà della sostanza, modi in cui la sostanza è* (un’interpretazione simile si ha anche in Kosman, 2013), e le sostanze sono *unità*, non *interi*.

Tale soluzione è forse quella che ha il merito di non nascondere le difficoltà, andando alla radice dei problemi irrisolti. È vero d’altra parte che anch’essa necessita di porre un principio d’unità che può lasciare qualche domanda aperta: se le parti sono ‘diverse’ quando entrano nell’unità della sostanza, è plausibile ammettere che ‘qualcosa’ di più di un principio di sintesi le modifichi così in profondità da renderle qualcosa d’altro, realmente, non solo per scomposizione analitica (intellettuale). Tra il prima e il dopo vi sono realtà profondamente diverse, e tale differenza (qualitativa e temporale) non può essere solo emergente o mentalmente costruita.

Rispetto alla composizione *infra-oggettuale*⁵¹ alcuni autori sono giunti a una sorta di *nichilismo ontologico* (e *mereologico*)⁵², arrivando a sostenere che non esistono “tavoli”, “letti” etc., ma solo atomi mereologici (*simples*) e organismi (Inwagen, 1990). Secondo Inwagen solo la *vita* è un principio unificatore sufficiente

⁵¹ Tra i fattori di composizione ipotizzati (contatto, coesione, fusione, connessione) nessuno sembra essere sufficiente a stabilire l’unità di un composto.

⁵² A cui fa il paio un estremo *universalismo*, dove esistono infinite cose composte, giacché i *simples* formano infiniti insiemi diversi, a mala pena selezionati dal nostro linguaggio (cf. Runggaldier, 2002, 142).

a creare un'unità tra le parti, pur ammettendo che dobbiamo esimerci dal dire cosa la vita sia, e come questa "cosa" (la vita) entri in relazione con le parti che la compongono (es. il cuore), e quali parti sono necessarie (il cervello e il cuore?). Il "problema della composizione" enucleato da Inwagen e già prima da Lewis (1986b, 211-212) oggi è dunque prevalentemente risolto in forma eliminativista (Chisholm, Inwagen, Merricks): non pare possibile fornire un criterio che ci aiuti a distinguere dei composti da un vero e proprio oggetto unificato. Quest'ultimo corrisponde a una nostra costruzione mentale funzionale alla nostra organizzazione del mondo. Anche altre ipotesi – quadridimensionalista, oppure sequenzialista (nelle loro varie forme) – sono costrette a riconoscere dei *fatti bruti*⁵³ capaci di spiegare l'esistenza di oggetti composti e della loro identità sincronica e diacronica (Varzi, 2003). In conclusione: se un principio universale della composizione è difficile da trovare, siamo costretti ad ammettere fatti bruti, corrispondenti alle 'sostanze' (oggetti, enti...) di cui abbiamo bisogno⁵⁴.

Quella proposta è ovviamente poco più che un'introduzione a queste complesse tematiche. Qualcosa in più diremo nel cap. 3 (par. 1). Ricordiamo in chiusura che oggi il problema della composizione *infra-oggettuale* ha ricevuto nuovi stimoli da parte delle scienze fisiche, biologiche, chimiche. In molti sistemi complessi, infatti sembra vi siano caratteristiche che non sono riconducibili alle parti, dette qualità o leggi *emergenti*, che costringono – secondo alcuni – a rovesciare lo schema classico (down-top): bisogna partire dall'intero, in senso top-down (Dodds, 2012, 57). Questa *top-down causation* (che in quanto organizzatrice può essere intesa come forma di composizione) è molto presente in natura: le proprietà emergenti condizionano quelle sottostanti, i sistemi complessi hanno delle caratteristiche che influenzano profondamente le caratteristiche delle parti (*ib.*, 57). Il concetto di emergenza, tuttavia, è notoriamente vago, nel senso che è difficile definire cosa siano tali proprietà, se esse siano comunque riconducibili alle parti (*weak emergence*) o se siano veri e propri 'nuovi' interi (*strong emergence*). Se tali fossero, però, si avrà nuovamente il problema della composizione tra questi interi e le loro parti (che presumibilmente sono 'piccoli interi' in se stesse). Se l'intero è qualcosa di più delle parti, sembra che dobbiamo ammettere un dualismo (*ib.*, 61) e le difficoltà che ne derivano. Secondo alcuni, l'emergenza implica la nozione di

⁵³ «Che la storia del nostro mondo sia semplicemente una processione di oggetti privi di durata che nascono e muoiono in continuazione potrebbe benissimo essere un 'fatto brutto', proprio come potrebbe esserlo il fatto che anche gli oggetti della teoria tridimensionalista a volte nascono e muoiono, o il fatto che essi si estendono nello spazio» (Varzi, 2003).

⁵⁴ Lowe sostiene che la sostanza è un principio che sembra 'regolare' le parti, permettendo il passaggio dai *collettivi* agli *individui* (Lowe, 1998). Anche in questo caso, tuttavia, ci troviamo di fronte a un concetto primitivo, che introduciamo per dare conto della realtà, ma che non sappiamo in che modo la unifichi (Benovsky, 2010).

causalità formale e di causalità finale, visto che tali ‘interi’ che sopraggiungono alle parti sembrano essere proprio le forme sostanziali (platoniche o aristoteliche, dipende dai modelli di riferimento) (*ib.*, 62).

In altri contesti, soprattutto in riferimento alla meccanica quantistica (cf. cap. 5), al posto della causalità formale è stata introdotta la *downward causation* (Paoletti & Orilia, 2017) oppure la presenza di *strutture*. Il ruolo metafisico che esse svolgono, tuttavia è il medesimo. Dalla realtà quantistica microscopica – sebbene non vi siano al momento fatti oggettivi, né forse vi è affidabilità nell’osservazione, né teorie vere o false – emergono varie realtà macroscopiche: questo ci potrebbe spingere a pensare che, in qualche modo, l’essenza delle entità emergenti debba essere co-fondamentale con i fatti della meccanica quantistica, visto che questi ultimi sono caotici ed evanescenti. Dev’esserci qualcosa in più, di ontologicamente fondamentale, che fondi la possibilità che un oggetto sia basato *non solo* su fatti quantistici. Possiamo cioè immaginare, ad esempio, che l’essenza di un oggetto macroscopico agisca top-down come causa formale: in tal modo, il disordine e l’indeterminismo quantistico sarebbe in realtà un limite epistemologico (non una realtà ontologica), visto che in realtà gli eventi quantistici sono ordinati dall’intero che li sovrasta. Rispetto alle *strutture*, ci sono vari problemi: (a) quali sono quelle *rilevanti*; (b) come le strutture siano connesse con ciò che c’è; (c) se vi sia isomorfismo tra strutture macroscopiche e microscopiche; (d) come si passa da strutture matematiche a strutture fisiche (le prime potrebbero essere solo *rappresentazioni*, che non dicono molto di ontologico); (e) cosa rende una struttura “fisica”; normalmente una struttura è l’insieme delle relazioni, ma tra quali entità? Insomma, anche in questo caso, il problema è ontologico: qual è la differenza ontologica (se vi è) tra le strutture e le parti (che magari sono strutture a loro volta?) e come evitare un regresso strutture-parti, o strutture-strutture⁵⁵.

Anche se parziale, questa breve illustrazione dei problemi può indicarci una posizione minimalista. Sembra che, per mantenere un’ontologia pluralista, un *dualismo ontologico minimo* sia inevitabile, e corrisponde ad accettare l’esistenza di due elementi primordiali: (a) *elementi mereologici*, che in base alla propria ontologia potranno essere forme sostanziali, tropi, atomi, punti materiali, powers (etc.); dovranno essere elementi per i quali è risolto il regresso della composizione intra-oggettuale; (b) *una relazione di aggregazione metafisica*: un principio che unisca tali elementi; questa relazione potrà essere intrinseca agli elementi o sopraggiungere ad essi (probabilmente dovrà essere entrambe le cose). Questa è un’ontologia minima, che poi può essere espansa in base a varie considerazioni.

⁵⁵ Per questo capoverso ci si è avvalsi degli appunti presi durante due interventi (R. Koons, *The Oxford Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics: A Hylomorphic Critique and Alternative*; E. Castellani, *Objects, Structures and Physics*) tenutisi a Oxford nel Michaelmas Term 2016: <http://www.metaphysics-of-entanglement.ox.ac.uk>.

Dobbiamo però attraversare i capp. 3 e 5. Nel quinto, in particolare, toccheremo un altro problema della mereologia: se la struttura delle parti sia aperta *in alto* (ipotesi *junk*), *in basso* (ipotesi *gunk*) o *in entrambe le direzioni*.

3. Alcune domande aperte

3.1. Esistono relazioni riflesse?

Le relazioni riflesse sono quelle che un oggetto ha con se stesso (un esempio: ‘è uguale a...’)⁵⁶. Ci sono dubbi circa la loro esistenza (Parker, 1933)⁵⁷: certamente, l’*identità* può essere vista come una relazione, nel senso che ciascuno è identico a se stesso (o dipende da se stesso), ma in questo caso, la relazione è creata virtualmente, mettendo in relazione un individuo con una sua copia virtuale⁵⁸. Piuttosto, la relazione d’identità pone altri interrogativi: quale è la relazione tra le parti che fa sì che un individuo sia il medesimo? L’individuo, nel momento in cui inizia ad esistere, è in *relazione oppositiva* con tutto ciò che non è l’individuo stesso?

La prima domanda ha a che fare con i criteri di identità sincronici, diacronici, formali e materiali, e la relazione parte-tutto. I criteri d’identità sono oggetto di una discussione molto ampia che non possiamo qui ripercorrere (Hirsch, 1982; Runggaldier, 2002, 92-117; Varzi, 2003; Spolaore & Giaretta, 2008, 141-153). La seconda domanda ha un orizzonte più metafisico: nel momento in cui pongo A (qualsiasi cosa essa sia, escludendo – forse – la totalità metafisica), pongo tutto ciò che A-non-è. Questo significa che ogni ente esiste in quanto non-è tutto il resto, ma non potrebbe esistere se non fosse simultaneamente in relazione (di separazione) dal resto: c’è una dipendenza ontologica di A da tutto ciò che è non-A; chiaramente, non-A è molto vago: può essere un altro oggetto (per esempio Dio), oppure l’insieme degli oggetti che non sono A, la totalità da cui A si ‘stacca’, o il contrario di A (se A è un’idea di Dio o una proprietà immanente, è plausibile che debba sempre darsi il suo contrario). In base all’ontologia di riferimento, tale

⁵⁶ Una relazione *irriflessiva* è, ad esempio, ‘è più basso di’.

⁵⁷ Parker parte però dalla definizione di relazione data da Russell e Whitehead, secondo cui una relazione è solo una classe di una coppia ordinata (x, y) per la quale una funzione $F(x, y)$ è vera. Con questo presupposto, una relazione con un solo elemento (per esempio x) non ha alcun senso.

⁵⁸ Altri esempi di relazioni riflesse sono la mente che conosce se stessa (autoconoscenza), o la persona che ama se medesima. Ma se riteniamo assurdo che ci sia una relazione riflessiva (perché una relazione che non ha due termini non è una relazione) dobbiamo ammettere che l’autoconoscenza sia *di una parte* dell’anima nei confronti *di un’altra parte* dell’anima stessa (Cavarnos, 1975, 49).

relazione oppositiva può essere riducibile (quindi virtuale). Essa ha però un ruolo determinante in teologia trinitaria, come vedremo nel cap. 4. Intendere l'identità come una relazione tra A e non-A è una posizione tipicamente idealista, già presente in Hegel (Illetterati, 2010, 159).

Siamo inclini a ritenere che la *relazione riflessiva* d'identità non sia una vera e propria relazione, come già sostenuto anche da Lowe (2004). C'è relazione tra un oggetto e le sue parti (qualsiasi esse siano), ma non tra l'oggetto inteso come *uno* (primitivo) e se medesimo. Tuttavia, come abbiamo visto, l'identità è un concetto sia primitivo sia correlativo: un qualsiasi esistente, quando esiste, esiste con una sua identità che è tale in quanto si *differenzia* da tutto ciò che lo circonda.

3.2. 'Ordine' e 'relazioni' coincidono?

Un concetto ricorrente nella discussione circa lo statuto ontologico e la natura delle relazioni è quello di *ordine*. Lo abbiamo visto in particolar modo esponendo il dibattito sul posizionalismo, ma anche analizzando il pensiero di Leibniz o dei medievali. Questo ricorrere del concetto ci può condurre a una domanda: le relazioni sono riducibili al concetto di ordine? Per alcuni autori contemporanei (Lewis, 1986a; Chisholm, 1996; Johansson, 2011; Tegtmeier, 2004) sembrerebbe di sì. Cerchiamo dunque, almeno brevemente, di problematizzare tale concetto, che è del resto uno dei contenuti principali della metafisica: questa disciplina è – in senso lato – la scoperta dell'ordine dell'esistente, se esso viene appunto riconosciuto come *kosmos*. Vi sono, com'è noto, vari tipi di ordine: causale, temporale, spaziale, logico. C'è ragione di pensare che i vari ordini siano coordinati tra loro, e che quindi vi sia una nozione (o entità?) detta 'ordine' che li sappia ricomprendere tutti.

In Tommaso l'ordine è complementare ai trascendentali, in quanto principio di intelligibilità, bontà e unità, e quindi bellezza. Il *kosmos* tomista è la totalità ordinata di tutte le cose; nel grado più basso delle unità di ordine vi sono le relazioni accidentali, mentre al grado più alto vi è, ovviamente, il Principio primo trascendente (Dio), causa dell'ordine immanente (Sanguineti, 1986). *Ordo* e *ordinatio* sono i termini usati dai medievali per esprimere le relazioni che permettono di rinvenire *una struttura nel mondo* (Brower, 2015). La catalogazione stessa delle relazioni si basa su una fiducia di fondo (Cavarnos, 1975, 100): che esista un mondo ordinato di oggetti individuali che hanno tra loro una grande varietà di relazioni, opposto a un impensabile mondo consistente in una sostanza indefinita. Tra queste, le relazioni asimmetriche sono quelle che più sembrano imporre un ordine alla realtà (o dipendono da esso, a seconda di cosa si ritenga emergente o effetto).

Attestare un ordine non significa spiegarne l'origine o il funzionamento. Dall'osservazione di un *ordine* nella realtà – presupposto di ogni filosofia – si

possono produrre metafisiche molto diverse (platonico-aristotelico-tomista, spinoziana, russelliana, monista, idealista). In ciascuna c'è un ordine, ma presentato in modo diverso. Il concetto di ordine, del resto, secondo Bergson non è univoco (Lorand, 1992). Esso si basa su quello di disordine, a sua volta concepito a partire da *un unico* ordine presupposto. Tuttavia, come già Spinoza aveva osservato per la teleologia, l'ordine è tale perché soddisfa il grado di ordine che la nostra mente chiede in base a cosa percepiamo come disordine e solo a partire da qui si va alla ricerca di principi ordinatori. Di ordini, però, ce ne sono almeno due: quello geometrico (intellettuale, statico) e quello vitale (intuitivo, dinamico). Una foresta è disordinata, ma ciò che manca è l'ordine geometrico, non quello vitale.

Vi sono molte tematiche connesse al concetto ordine:

(1) le scienze contemporanee ipotizzano l'emergenza di una realtà ordinata da una apparentemente caotica, indeterministica; questo richiede di esplorare che tipo di interazione causale vi sia (se vi è) tra realtà emergenti (per esempio la mente) e quelle 'caotiche' sottostanti; allo stesso modo, le teorie della complessità e del caos mostrano che da un sostrato deterministico possono generarsi fenomeni caotici (Dodds, 2012, 59-96). Secondo Prigogine e Stengers (1984) si osservano oggi – in varie discipline scientifiche – spontanee e imprevedibili deviazioni, turbolenze e fluttuazioni, processi di auto-organizzazione spontanei, simmetrie che vengono rotte. Ordine e caos sembrano essere in un difficile rapporto, e sempre presenti (*ib.*, 168). Questo implica che i processi fisici e chimici non sono più deterministici (*ib.*, 177)⁵⁹, nonostante gli stati di *non equilibrio* (e l'irreversibilità che ne deriva) siano fonte di ordine. L'ordine che emerge dalle fluttuazioni non è deterministico ma non è nemmeno arbitrario (*ib.*, 206 e 231). Ritengono infatti che il principio di irreversibilità (entropia) – che nel loro sistema deriva dall'instabilità (*ib.*, 277) – debba applicarsi anche al livello quantistico, e sia un principio d'ordine. Per giustificare la spontaneità viene introdotta una particella particolare, l'*hypnons*, che evolve indipendentemente nell'equilibrio (*ib.*, 180 e 287) e che potrebbe aver costituito il tipo di particelle nello stadio iniziale del Big Bang (*ib.*, 288). Infine, per gli autori il principio di Heisenberg impone una revisione del concetto di causalità poiché non ci possono essere mai note *completamente* le condizioni iniziali di un sistema (*ib.*, 223-224; cf. Hawking, 2005, 108-109). Anche se probabilistiche, ad ogni modo, sembra che delle leggi vi siano (Hawking, 2005, 113).

(2) Se l'ordine è un principio pervasivo – coincidente con una rete fittissima di relazioni interne – si spalancano le porte al determinismo; tuttavia, non è detto che 'ordine' e 'determinismo' siano concetti del tutto sovrapponibili, perché all'interno di un ordine può esserci necessità e libertà (se questa seconda è intesa

⁵⁹ Secondo gli autori è errata l'interpretazione *epistemologica* dell'indeterminismo di Heisenberg e anche ogni teoria delle 'variabili nascoste' (*ib.*, 227).

come parte essenziale dell'ordine, come può essere in sistema teistico che riconosca la necessità di una creazione con al suo interno agenti intenzionali liberi); se non è così pervasivo, bisogna poter spiegare come delle variabili (dalla quantistica alla libertà umana) possano in qualche modo violarlo, pur avendo delle leggi proprie.

(3) Nel caso si faccia risalire tale ordine a un principio trascendente (Dio) bisognerà spiegare come si intende evitare un determinismo teologico dato dalla combinazione dell'onniscienza e della causalità divina; la 'libera volontà divina' come principio di contingenza è un'ipotesi che genera nuovi problemi: essa sembra un principio di violazione dell'ordine supremo che è Dio stesso; vedremo alcune ipotesi sia nel cap. 4 che nel cap. 5.

(4) Le metafisiche che negano la realtà del tempo, o ne affermano la circolarità, o la reversibilità, implicano l'esistenza di un sostanziale disordine? Sappiamo che, secondo la teoria della relatività, se il tempo è relativo ai campi gravitazionali, due osservatori potrebbero essere in disaccordo sull'ordine di certi eventi (Hawking, 2005, 131) e quindi sui nessi di causa-effetto. Alcuni fenomeni – come la radiazione dei buchi neri – sembrano proprio implicare viaggi nel tempo, nel caso specifico viaggi nel passato (*ib.*, 135-136). I paradossi dei viaggi nel tempo, tuttavia, sono di difficile soluzione (*ib.*, 139-140) e quindi la loro realtà è ancora tutta da esplorare.

Che alla relatività del tempo corrisponda un sostanziale disordine, dunque, si può affermare solo se si ritiene possibile l'esistenza del disordine assoluto. Esso tuttavia, esattamente come il male o il non-essere, non può esistere in forma assoluta. Ciò che chiamiamo disordine è solo l'assenza di *qualche* ordine atteso. Chi ci garantisce, tuttavia, che ciò che per noi è disordine non corrisponda a un ordine diverso, dei cui principi siamo all'oscuro? Dubitiamo che a questa domanda vi possa essere una risposta che provenga dalle scienze empiriche. Del resto, l'interpretazione filosofica dei loro dati non è per nulla condivisa: l'eventuale disordine riscontrato può essere inteso come *epistemologico* o come *ontologico*, ma questo dipende da molte premesse.

Sembra inoltre che *ordine* ed *esistenza* si implichino a vicenda: quando c'è un esistente c'è un principio d'ordine; banalmente: 'essendoci', l'entità si pone come logicamente (se non temporalmente) distinta dal non-esserci. Se questo è vero, però, significa che, posto che qualcosa esista in un sistema di riferimento, tale entità esiste solo *in quanto ordine (relazione, in uno dei suoi significati)*, *in quanto esistenza (sostanza, o un suo sostituto)*. Una materia priva di forma (ordine) è inintelligibile e inverificabile. Il disordine può essere apparente, ad esempio quando degli elementi sono ordinati in modi differenti e non troviamo la chiave di comunicazione tra i due. Per esempio, se una libreria è ordinata in modo alfabetico e numerico, potrebbe a prima vista sembrare disordinata, se non troviamo la connessione tra i due principi ordinativi. Quindi un sistema caotico non è detto che

sia un sistema ontologicamente disordinato. Anzi, sembra che l'indeterminismo possa essere solo epistemologico (quindi scientifico), ma mai metafisico.

Il disordine, per essere sussistente, dovrebbe prevedere che le entità possano trovarsi in *qualsiasi* set, in qualsiasi stato. Ma questo non sembra possibile, nemmeno nelle ipotesi quantistiche. E questo per una ragione metafisica: per essere totalmente disordinata – cioè essere in qualsiasi stato – tale realtà dovrebbe cessare di esistere. Da questo deriva che il disordine può essere solo frutto di un *limite epistemico*, ma non può essere un dato ontologico. E ciò implica, a sua volta, che *ordine* e *disordine* siano *relazionali*, nel senso che derivano dall'interazione tra il soggettivo limitato (del conoscente) con l'oggettivo (dei diversi ordini complessi). Se tutto ciò è vero, è incauto affermare che l'indeterminato è disordinato *ontologicamente*. Non è affatto detto che lo debba essere, anzi, sembra proprio che non lo possa essere. La realtà può essere infinitamente *complessa*, ma non disordinata; può esserci un ordine profondo a cui non abbiamo accesso, ma questo non ci impedisce di postularlo (anche se inverificabile). Altrettanto si può dire della spontaneità. Il caso del decadimento radioattivo spontaneo, è il caso più citato. Tuttavia, non è facile dare fondamento metafisico a tale spontaneità, se non semplicemente constatandola. Immaginiamo ad esempio un mondo di *entia successiva*, nel quale l'universo al tempo t viene annichilito da Dio e ricreato nell'istante successivo, molto simile, ma con qualche cambiamento. Le nostre indagini scientifiche potrebbero sostenere che il cambiamento è del tutto spontaneo e senza ragione, senza un nesso di causa, caotico. Ma dal punto di vista metafisico una causa e un ordine resta comunque presente. Anscombe (2002) ha sottolineato, ad esempio, che il concetto di causa non viene meno in un sistema indeterministico, perché tale concetto ha a che fare con la 'derivatizzazione': non ha molta importanza il 'da cosa' derivi l'effetto (forse nemmeno la precedenza temporale), ma conta che vi sia una precedenza esplicativa.

Consapevoli di queste complicazioni, come possiamo rispondere alla domanda posta dal titolo di questo paragrafo? La constatazione dell'esistenza di ordini diversi ci impone una certa cautela nell'identificare un unico principio ordinatore; probabilmente esiste in analogia agli ordini creati. Ammesso che esista, esso è causa di diverse relazioni, e quindi non coincide propriamente con esse. L'ordine è ciò che emerge o ciò che crea le relazioni: si implementa nelle relazioni, ma è superiore alle singole tipologie di relazioni. Inoltre, come abbiamo visto, anche ammessa la coincidenza, avremmo spostato i problemi: se pure chiamiamo 'ordine' o 'dipendenza ontologica' le 'relazioni', resta ancora da spiegare in cosa esso consista, quale sia il suo statuto ontologico. Che esso sia dovuto alle caratteristiche interne degli oggetti, delle monadi, del logos, o sia impresso dal Motore, dal Demiurgo o da Dio, tale ordine, per *ordinare*, sembra dover possedere una realtà ontologica un po' più consistente di quella di un principio di ragione.

Capitolo 3

I regressi di Bradley e la causalità

1. Bradley e l'irrealtà delle relazioni

Riprendiamo ora la scansione storica delle posizioni riguardo alla nozione di relazione, un cui punto di svolta fondamentale è sicuramente costituito da F. H. Bradley. Le sue tesi sul concetto di relazione, infatti – sebbene non fossero del tutto centrali nel suo pensiero, e siano state spesso riprese in modo caricaturale, per difenderle o per contestarle (Bonino, 2013) – sono state un punto di riferimento per il dibattito che ha attraversato l'inizio del Novecento e che si trascina fino ai nostri giorni. È quindi necessario soffermarsi su di esso.

Il pensiero del filosofo inglese è stato oggi riscoperto e approfondito, cercando di mostrare come il suo 'oblio', o il suo rinnegamento, sia stato un incidente storico legato a un certo clima culturale – dove l'approccio analitico e realista erano prevalenti – piuttosto che a una fragilità intrinseca del suo pensiero (Candlish, 1998). Riprendere qui l'intricata vicenda storica – e la complessa questione interpretativa dei testi bradleyani e del dibattito che ha coinvolto James, Russell, Moore e molti altri – richiederebbe la compilazione di un intero volume. È quasi impossibile governare la quantità di letteratura prodotta nell'ultimo secolo, in parte dovuta al fatto che lo stesso Bradley non è sempre stato molto chiaro e ha continuato a precisare il suo pensiero (Candlish, 2007; 1998, 130). Spetta inoltre agli esperti procedere in tale approfondimento storico-filosofico. Sembra comunque che, dal 1883 e presumibilmente fino alla morte, Bradley abbia sostenuto la tesi dell'irrealtà delle relazioni («nessun sistema relazionale è consistente», scrisse nel 1901), visto che, secondo l'oxoniense, nessuna relazione è meramente interna o esterna, bensì ciascuna è entrambe le cose, e quindi contraddittoria. Anche se le proposizioni relazionali (o le eventuali formalizzazioni logiche) possono apparire vere, la sostanzialità delle relazioni non è ammessa, per Bradley: i termini sono irreali tanto quanto le relazioni (*ib.*, 133). È esattamente qui che emerge la differenza netta tra monismo e pluralismo, su cui ci soffermeremo. Come si arriva, però, a questa conclusione?

Consapevoli dell'impossibilità di una ricostruzione storica accurata, ma nell'altrettanto chiara constatazione che, per dirla con le parole di McHenry (1989) nessuna metafisica «con la pretesa di adeguatezza può ignorare l'analisi di Bradley sulle relazioni», cercheremo di focalizzare l'attenzione sui nodi teoretici da lui sollevati e ancor oggi dibattuti, a partire dalle opere dei suoi interpreti più recenti (che sembrano necessarie, come si è detto, per rendere più sistematiche le argomentazioni dell'autore). Ci sono molte questioni esegetiche di cui è importante essere consapevoli, e che tuttavia possiamo legittimamente tralasciare,

concentrandoci sui nodi teoretici. Quando nel prosieguo ci riferiremo a Bradley, attribuendogli una tesi o una posizione, dunque, si tenga in considerazione che tale attribuzione è una sincrasi stilistica adottata per non essere ridondanti: quando si dirà ‘secondo Bradley’, si intenderà ‘secondo una possibile interpretazione di Bradley’, o al più ‘secondo un’argomentazione di ispirazione bradleyana’ (più o meno ispirata all’immagine divulgativa del suo pensiero). Per esempio, oggi è comunemente accettato che il problema dell’esemplificazione (o il regresso compositivo) è solo una parte del problema sollevato da Bradley – che riguarda invece l’unità e la connettività (*unity interpretation*, cf. Bonino, 2013; 2018) – mentre il regresso causativo da noi evidenziato è solo di ‘ispirazione’ bradleyana, formulato per estensione del suo modello argomentativo. Del resto, è assodato che oggi ‘regresso di Bradley’ sia un termine ombrello per indicare molti tipi di regresso (Perovic, 2014; 2017), e infatti alcuni preferiscono chiamarlo semplicemente *relation regress* (Maurin, 2015).

Con queste precisazioni, possiamo ora addentrarci in alcune questioni. La critica al concetto di relazione si sviluppa, in Bradley, a partire da due problemi: (1) l’intuizione dell’insostenibilità della distinzione tra qualità primarie e secondarie, e tra sostanza e qualità; (2) il problema di come le relazioni ‘colleghino’ due termini, o due entità, nelle varie forme in cui tale collegamento può darsi (composizione di oggetti, o relazione causale). In entrambi i casi si generano dei *regressi* che mostrano la contraddittorietà del concetto di relazione. Come si ricordava poc’anzi, nei testi di Bradley (1) e (2) sono problemi spesso intrecciati e confusi, giacché le argomentazioni sulle relazioni sono funzionali a un progetto idealista esteso, ma non sono determinanti.

Scegliamo dunque di adattare l’argomentazione di Bradley organizzandola secondo la partizione di Chrudzimski (2005)¹, cioè distinguendo tra due tipi di *regresso*: (R1) un regresso *intra-oggettivo*, che può corrispondere a due difficoltà: (R1.1.) rendere conto dell’esistenza di una sostanza prima coincidente con le sue proprietà intrinseche e che tuttavia può acquisirne di nuove; (R1.2) si genera quando – ammessa l’esistenza di sostanze individuali, di qualsiasi natura (siano esse *primary ousiai*, *bare particulars*, *tropes*, *powers*, *sortali*, *substance kinds*, etc.) – si cerca di *comporre* in oggetti più grandi; questa ‘connessione’ tra sostanze o è una sostanza, oppure è “qualcosa” che postuliamo in assenza di altro, attraverso concetti problematici come *compresenza* o *disposizione*. Problematici secondo una prospettiva bradleyana, quantomeno, vista la sua riluttanza alla postulazione di primitivi. Il secondo regresso (R2), detto *infra-oggettivo*, si ha quando: (R2.1) si compongono *parti* di un oggetto (un braccio e un corpo); (R2.2) quando, dati degli oggetti, si cerca di farli interagire tra loro. Quest’ultimo è il regresso causativo, cioè

¹ Una sintesi della sua proposta si trova al par. 1.1.1.

quello che riguarda l'interazione causale tra oggetti. Questa suddivisione ci permette di organizzare i contributi d'autori contemporanei attorno a dei nuclei.

Introdotta la partizione, bisogna ricordare che non tutti i regressi all'infinito sono viziosi (per esempio, la serie dei numeri è infinita e tra ogni coppia di numeri ce ne sono infiniti altri, ma questo non mette in discussione i numeri stessi). I regressi viziosi sono quelli secondo cui la spiegazione di un termine è dovuta a un altro termine, all'infinito: in tal caso non riusciamo a spiegare il termine di partenza (Koons & Pickavance, 2015, 82-83). Quelli individuati (R1 e R2) sembrano essere autenticamente viziosi, anche se un sostenitore del *benign infinitism* potrebbe non essere d'accordo². Noi assumeremo come punto di partenza (con Maurin, 2015) che lo siano. Dovremo dunque valutare se le singole soluzioni proposte per uscire da essi siano valide o meno.

1.1. *Il regresso intra-oggettuale*

Bradley esamina la distinzione aristotelica tra sostanza e accidenti intendendo con la prima il fondamento e supporto stabile rispetto a cui le qualità si mostrano come 'accidenti'. Abbiamo già visto nel cap. 1 che questa è solo una delle possibili interpretazioni di Aristotele³, dato che la sua metafisica si presta a letture diversificate (*tropi*, *powers*, *substance kind*). Ad ogni modo, vediamo quali sono le critiche che possono essere mosse a tale interpretazione. Secondo Bradley, se A ha qualità diverse le une della altre, dovremmo dire che, date due proprietà *b* e *c* (es. dolce e rosso), vale per l'individuo A che ' $A=b$ ' e ' $A=c$ '. Ci sono tre opzioni per spiegare come ciò possa avvenire: (I) l'individuo è una sostanza (*kind*) con delle proprietà essenziali cui ineriscono proprietà accidentali; (II) l'individuo è un insieme di proprietà (*tropi*); (III) l'individuo è una sostanza con proprietà latenti e manifeste in momenti diversi (*powers*). Teniamo per ora in disparte un'ipotesi – di stampo platonico – che vede le sostanze e le proprietà come universali esemplificati.

Bradley si scaglia principalmente contro le prime due opzioni, sollevando questa obiezione: se l'oggetto è un insieme di qualità (o un composto sostanza-

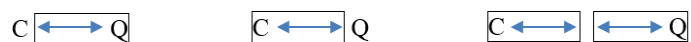
² Per esempio Orilia (2006, 2007, 2009). Secondo questo autore, il regresso di Bradley è solo esplicativo, e quindi è sufficiente porre dei primitivi. Per Maurin (2015, 207-208), tuttavia, tale posizione non fornisce una spiegazione sufficiente al 'problema del come', cioè di come effettivamente dei *complessi* siano unificati in modo particolare da "qualcosa". Se questo problema resta irrisolto, il regresso di Bradley si mostra vizioso. È anche plausibile, come Maurin evidenzia, che ci si riferisca a regressi diversi. Ricordiamo che l'*infinitism* è una posizione epistemologica sostenuta da pochi e molto controversa (Hasan & Fumerton, 2016, par. 1; cfr. Klein & Turri, 2014; 2017).

³ Secondo tale lettura, esisterebbero *bare particulars*, dei *puri individuatori*, dei sostrati cui le proprietà ineriscono, qualitativamente indistinguibili ma numericamente diversi.

qualità), cosa tiene assieme le qualità nella cosa? Seguendo l'esposizione di Rametta (2006), se C è il termine₁ (la 'cosa') e Q il termine₂ (la 'qualità') e la freccia bidirezionale è R (la 'relazione': la freccia è un espediente grafico, non un operatore logico), allora, se C e Q sono due entità, se abbiamo



allora la relazione R sarebbe una terza entità, *tra* C e Q, che necessita di un'ulteriore R per legarsi ai termini. Per ovviare a questo inconveniente – regressivo – possiamo ipotizzare che R sia intrinseca (*interna*) a uno dei termini, facendolo essere 'disposizionale', cioè 'volto alla' relazione cui dà vita. Graficamente, le opzioni sono le seguenti:



In tutte e tre le ipotesi la relazione è caratteristica dei termini (di uno o di entrambi), è una *relazione interna*, perché in qualche modo coincide con uno dei termini. Qui possiamo immaginare le relazioni come aspetti (o qualità) dei termini che mettono in relazione: così, le relazioni sono talmente fuse con essi da rendere impossibile la distinzione tra ciò che, nei termini, è la natura relazionale da ciò che non lo è (Mander, 2009, 173). Tuttavia, ancora non è chiaro in che modo essi possano poi essere legati. Lo spazio tra i blocchi dovrebbe essere un'altra relazione:



Così, evidentemente, si va all'infinito. Per sfuggire a questo regresso, come abbiamo visto, l'unica ipotesi valida è che C e Q non siano due reali entità separate, e che la relazione sia solo di ragione:



In questo caso abbiamo o delle sostanze qualificate o delle qualità sostanzializzate, ma in entrambi i casi tutte le qualità dell'oggetto coincidono con la cosa stessa (che al massimo può esprimerle o meno, contingentemente, secondo la visione powerista). Se, cioè, la relazione tra C e Q è completamente interna (come nell'ultima stilizzazione grafica), allora non possono esistere proprietà accidentali che 'si aggiungono' a quelle essenziali. Perché si diano *proprietà contingenti*, si potrebbe dire altrimenti, la relazione del termine con quelle proprietà dev'essere esterna. Inoltre, nell'ultimo esempio grafico, se 'la cosa' ha le due proprietà (*b* e *c*) prima richiamate, avremmo che $b = c$: l'oggetto è le sue proprietà, e quindi le proprietà sono indistinguibili⁴.

⁴ Per Bradley se un oggetto è 'dolce', 'bianco' e 'solido', queste proprietà devono essere compresenti, e quindi una proprietà 'dolce' è anche 'bianca'. E ciò genera contraddizioni

L'alternativa teorica (II) corrisponde all'eliminazione delle sostanze, sostituite da un mondo di proprietà singolari. Qui l'individuo non è composto da una sostanza, bensì è un *fascio di proprietà*, alcune permanenti a lungo (e possono quindi essere 'essenziali'), altre che abbandonano il fascio (sono quindi 'accidentali'). È una posizione che, se da un lato evita il problema della relazione sostanza-accidenti, dall'altro immagina comunque delle qualità istanziate (come i *tropi*) che dovrebbero in qualche modo stare legate assieme. Secondo Perovic (2017), Bradley sembra formulare il regresso in termini di *tropi*, sebbene la stessa argomentazione sia applicabile a una visione platonica (istanziamento di universali)⁵ o alla più classica ontologia della sostanza.

Evitiamo in partenza di pensare a qualcosa di 'terzo' tra le proprietà capace di tenerle assieme, giacché l'avvio di un regresso sarebbe perfino banale. Potremmo invece pensare che la qualità sia 'scomposta' in una parte che la fa entrare in relazione (potremmo definirla una parte 'disposizionale') e una parte che invece la fa sussistere in quanto tale (potremmo definirla una parte 'costitutiva', o 'categorica')⁶. La parte relazionale R della qualità Q permette (in qualche modo) a delle proprietà di essere legate, e quindi costituire una unità, base dell'esistenza dell'oggetto che possiede tali proprietà. Se abbiamo due qualità A e B, il soggetto (anch'esso una proprietà), è il legame tra le proprietà stesse. Questa impostazione serve a garantire, da un lato, che vi sia un soggetto con delle proprietà, dall'altro che esso non abbia solo proprietà essenziali (cioè legate da relazioni interne), ma proprietà che possano in qualche modo essere perse o acquisite. Tuttavia, questa alternativa non sembra essere migliore di quelle già scartate: «Ogni qualità A posta in una data relazione R con un qualsiasi altro termine B è dunque costituita da una parte *a*, che costituisce il fondamento della relazione, e da una parte *α*, che dalla relazione dipende; la qualità A è dunque equivalente al tutto (*a*, *α*). All'interno di un tale tutto deve però sussistere una nuova relazione R' tra *a* e *α*» (Basile, 1999, 399). La qualità, infatti, dovrebbe avere, contemporaneamente, la capacità di sussistere e 'tendere verso'. Questo può essere pensato o con la scomposizione della proprietà in parti funzionali diverse, ma saremmo punto e a capo, giacché si dovrebbe immaginare una forma di legame tra le parti. L'alternativa (III) corrisponde proprio a pensare che la proprietà abbia intrinsecamente le due funzioni 'in quanto proprietà attiva'. Un sostenitore, ad

(Bonino, 2013). Questo porta Bradley a sostenere che 'il tutto' dev'essere qualcosa che non è scomponibile e analizzabile, è di più dei suoi componenti (*irriducibile* ad essi).

⁵ Il regresso di Bradley ha una somiglianza con il più noto argomento del *Terzo Uomo*: se *a* e *b* sono rossi perché hanno l'universale "rosso", anche *a*, *b*, e l'universale hanno in comune un universale (e così via all'infinito); è un regresso che si può bloccare ammettendo che l'universale sia rosso in sé, o affermando che sia un *regresso epistemico*, dovuto alla nostra incapacità di conoscere come sono gli universali (cf. Perovic, 2017).

⁶ È il *Regress 2*, nell'esposizione di Perovic (2017).

esempio, dell'ontologia dei powers, potrà sottolineare che un soggetto è *quel* soggetto in quanto la sua proprietà è l'insieme delle sue proprietà, che si manifestano in momenti diversi ma che *non sono parti* distinte del soggetto stesso. È una posizione d'ispirazione aristotelica con dei pro e dei contro, ma che Bradley non sembra prendere in considerazione. Quest'ultima soluzione elimina sicuramente i regressi, ma al prezzo di attribuire diversi *status di attivazione* delle proprietà di una sostanza, in modo un po' oscuro. Ci torneremo.

Riguardo al fascio di proprietà, sembra che se proviamo la strada di svincolare le proprietà dal nodo che le stringeva alla sostanza, facendo delle proprietà i 'termini' di relazioni che non necessitano più del fondamento della sostanza, ci troviamo di nuovo di fronte a un regresso all'infinito. Come vedremo, per risolvere questo regresso ci sono varie "soluzioni": quella della *compresenza*, della *colocalizzazione* o della *coistanziamento* di proprietà (tropi o universali), con i loro pregi e difetti. La soluzione di Bradley sembra muoversi in un'altra direzione. Della sostanza abbiamo bisogno ma essa non potrà essere un supporto statico e separato, bensì una *totalità* che comprende al proprio interno qualità e relazioni.

1.1.1. Istanziamento ed Haecceitas

L'ontologia dei powers sembra una buona candidata per evitare (R1.1). Come evidenziato da Marmodoro (2010b, 35-38) c'è un'affinità concettuale tra il *regresso della sillaba* analizzato da Aristotele e il *Bradley's regress*. Entrambi, infatti, si basano sulla distinzione tra essenza ed entità. La risposta ilemorfica non-mereologica di Aristotele al 'pericoloso regresso' – ripresa nel cap. 2 – consiste nel passaggio dall'*avere* proprietà all'*essere* proprietà.

Un'altra strada, differente nella terminologia, ma forse abbastanza simile nelle assunzioni di fondo, è quella percorsa da Scoto e da Armstrong. In una prospettiva né tropista né dei powers, Armstrong (1989) ha affrontato il problema del regresso intra-oggettivo (sebbene egli non ne parli esplicitamente), attraverso la nozione di istanziazione. Posto che esistano degli universali e che non possano esistere *bare particulars* (non hanno natura, perché non hanno proprietà), un oggetto è l'istanziamento di più universali (es. giallo e colore), e il legame tra questi universali è un *tie* (o *nexus*)⁷ primitivo, fondamentale, è il tenere assieme il particolare e l'universale. Se non si accetta questo *tie*, questa relazione interna, è ovvio che si generano molti regressi. Ma essi, ci ricorda Armstrong, ci sono in tutte

⁷ Anche Bergmann e Strawson hanno difeso l'esistenza, per spiegare i *fatti*, di un *nexus*, una categoria speciale d'entità aggiuntiva alle relazioni ordinarie (es. l'esemplificazione), un *non-relational ties*; altri, come W. Sellars, hanno visto in questo una debolezza della teoria degli universali, optando quindi per il nominalismo (cf. Bonino, 2013; Perovic, 2017).

le teorie e quindi, potenzialmente, le invalida tutte: bisogna pertanto accettare che a un certo punto si ponga questo primitivo.

È una soluzione per certi versi simile a quella dei powers e a quella di Scoto: una *haecceitas* (intesa come un tropo) non ha una relazione reale con l'essenza che istanzia. Scoto, Strawson e Armstrong – secondo Cross (2005, 69) – cercano di evitare di sostenere la realtà di tale relazione: non può esserci vera 'relazione' tra universale e particolare. Anche secondo Maurin, Armstrong (1978, vol. 2, 3) ammette che porre una sostanza cui gli universali ineriscono provoca un regresso e tuttavia deve allo stesso tempo affermare che universali e particolari non sono riducibili, pur non essendo in relazione (giacché la loro unione è più stretta di quella garantita da una 'relazione'). Qui l'argomentazione si fa molto vicina a quella di Scoto riguardante la *distinzione formale* tra la *thisness* del particolare e la sua natura.

Ogni proprietà X, quando istanziata, istanzia la *thisness* (T), che è la proprietà di essere identica a X. La *thisness* è una proprietà *primitiva, non-qualitativa*; è una particolare qualità *essenziale*; T viene a esistere con l'entità ed è istanziata *unicamente* da X, ma T esiste non-istanziata se X viene meno. Perché il concetto di *thisness* è indispensabile? Per evitare le obiezioni all'identità degli indiscernibili (due sfere identiche sono diverse perché hanno due *thisness*; due punti di un piano sarebbero identici se non avessero la 'questità')⁸. Così, le cose 'cominciano a essere' quando ricevono T (o l'atto d'essere, direbbe Tommaso), ma T inizia a esistere con le entità. In questo senso non esiste una reale distinzione tra X e T, e quindi non c'è una reale relazione tra due 'cose' (questità e proprietà): siamo di fronte a una nozione primitiva⁹. Abbiamo visto che in Tommaso d'Aquino la relazione tra esistenza ed essenza è appunto trascendentale, sebbene sia reale. La *thisness* può avere lo stesso problema – e le stesse soluzioni – della composizione essenza-esistenza vista nel cap. 2, nel paragrafo sulla partecipazione.

In modo analogo, Armstrong deve ammettere che c'è una coesistenza tra sostrato e universali, che si ottiene semplicemente per l'esistenza di entrambi. Del resto, alla strategia argomentativa della distinzione formale si era già opposto Ockham, secondo il quale, non è possibile affermare contemporaneamente che una distinzione è reale e formale; o meglio, una distinzione formale non permette di risolvere il problema reale del regresso. Se due cose sono formalmente distinte, sono anche realmente distinte, e quindi il regresso si genera (per una ricostruzione della disputa tra Scoto e Ockham, cf. Henninger, 1989). Inoltre, l'ambiguità dello statuto ontologico delle relazioni intra-oggettuali sembra che si trasferisca allo statuto ontologico della distinzione formale. Ed è quindi probabilmente più onesto riconoscere, con Armstrong, che il *tie* primitivo che dobbiamo porre è inevitabile

⁸ Oppure è necessario ammettere che non sono identici perché hanno delle proprietà spaziotemporali.

⁹ Per il capoverso si è preso spunto dalla relazione di Ingram (2017).

quanto oscuro. Accogliamo dunque la sua indicazione, sganciandoci però dalla sua ontologia (come vedremo, ponendo dei primitivi, sia l'ipotesi tropista, sia quella dei powers e quella partecipativa platonico-tomista, possono in qualche modo risolvere il regresso intra-oggettuale). Avevamo già visto nel capitolo precedente che difficilmente si può intendere l'individuazione come una 'relazione'. Al massimo è una relazione interna e di ragione, o formale, cioè propriamente non è una relazione (si veda, a tal proposito, Lowe 2004).

Chrudzimski (2005) difende invece l'esistenza di *irreducible external relations* a livello intra-oggettuale. Una di queste è la *relazione di istanziazione*. L'autore definisce intra-oggettuali le relazioni che creano la struttura interna di un individuale concreto a partire dall'esistenza di *building blocks* metafisicamente primitivi (siano essi universali o tropi). Seguendo Johansson (1989), distingue tra: relazioni interne in senso bradleyano; relazioni esterne in senso russelliano; relazioni che non sono né interne né esterne: queste sono le relazioni *grounded*. Come abbiamo visto ripetutamente, la questione di come *avere* proprietà è fondamentale, perché riguarda la struttura interna dei particolari: cosa determina, per le proprietà e i loro portatori, che proprio quel portatore abbia quelle proprietà? La risposta classica è che c'è un qualche tipo di relazione tra *bearers* e *properties*, le quali sono esemplificate o istanziate dal particolare. Dal momento che queste relazioni costruiscono la struttura intima degli oggetti concreti individuali, le possiamo chiamare *intra-individual relations*. Secondo l'autore possiamo individuare tre teorie standard: *platonist realism* (Chisholm, Plantinga, Loux: le proprietà esistono separate); *aristotelian realism* (Armstrong: esistono solo proprietà istanziate); *trope theory* (Williams, Campbell, Bacon). Tutte queste teorie stipulano certe relazioni intra-individuali che, secondo Chrudzimski, devono essere pensate come relazioni esterne in senso russelliano. Vediamo perché.

Quando parliamo di *proprietà* dobbiamo ammettere due cose: (1) che la proprietà abbia la qualità di essere proprietà (e non di essere un concreto individuale); (2) che la proprietà abbia una sorta di "primitivo" contenuto che renda quella proprietà quella proprietà. Guardiamo alla *relazione di istanziazione*: può essere *grounded*? Sembra di no. Se il *portatore* è un soggetto senza proprietà a cui le proprietà poi "si appiccicano" attraverso una relazione, non abbiamo ancora definito perché quelle proprietà proprio a quel portatore, e "come si appiccicano". Di per sé, ad un portatore senza proprietà si può appiccicare qualsiasi proprietà. Ma allora, se nessuna proprietà è essenziale al portatore, tutte le relazioni sono a lui esterne. Quindi il *bare substrate* (BS) diventa un'entità ambigua: è un'entità che necessariamente ha certe proprietà, ma per il quale non è necessario avere proprio queste o quelle proprietà. L'unica proprietà che il BS dovrebbe avere necessariamente è la proprietà formale di 'avere una certa proprietà'. Coloro che non vogliono compromettersi con i BS dovrebbero dire che la relazione di

istanziamento non è una relazione. In questo modo i concreti individuali sono interpretati come una sostanza aristotelica (*kind*) qualificata dalle sue proprietà essenziali. Come abbiamo visto, in effetti, la soluzione aristotelica sembra essere una buona alternativa al regresso.

Riguardo ai tropi, Chrudzimski ritiene che la teoria tropista normalmente postuli la relazione di *concurrence*, quando due tropi appartengono allo stesso individuale concreto. Quindi abbiamo: (1) un campo potenziale di tropi; (2) due relazioni tra tropi. L'alternativa è di pensare a *relational tropes*, ma non si capisce come ciò possa funzionare. Cosa dire di queste relazioni ipotizzate? Bisogna dire, ancora, che sono *relazioni esterne*, altrimenti i legami tra i tropi sarebbero determinati da sempre. Perché le relazioni tra i tropi siano accidentali, devono anche essere esterne, altrimenti dovremmo tornare a ipotizzare una sorta di *essential core* (dei tropi essenziali a cui gli altri si attaccano accidentalmente). Così però complicheremmo la teoria tropista, rendendola piena di ipotesi *ad hoc* e non più semplice.

Purtroppo, constata l'autore, sembra che la spiegazione del mondo si debba fermare da qualche parte, in qualsiasi teoria adottiamo. In particolare, sembra ci sia un *irriducibile external relationlikeness* nella struttura interna di ogni individuo concreto. Che vogliamo trattarle come relazioni esterne dipende da una nostra decisione, pragmatica. Secondo Chrudzimski, dunque, la miglior argomentazione per affermare l'esistenza di relazioni esterne viene dall'osservazione delle relazioni *intra-individuali*. La visione esposta ha però delle conseguenze: anche a livello *sub-individuale* abbiamo *state of affairs* che emergono, *irreducible states of affairs*. Il nostro mondo è così diviso in parti astratte che possono costruire concreti individuali solo se sono connessi da relazioni intra-individuali esterne. Conclusione che, come già abbiamo visto, non è condivisa da altri, cioè da coloro che pongono altre relazioni a fondamento degli individui.

1.1.2. Compresenza, Fatti e altre soluzioni

Una soluzione a (R1.2) in una prospettiva tropista è stata avanzata da Maurin (2010). Ella sostiene che le relazioni sono distinte ma esistenzialmente dipendenti dai loro *relata* e che i tropi non sono in relazione, ma sono *compresenti*. Secondo l'autrice, infatti, di fronte al regresso o si nega il fatto che sia vizioso, oppure si nega il regresso. L'unica soluzione convincente, a suo dire, è la seconda. La sua convinzione, quindi, è che una spiegazione della natura delle relazioni reali possa essere formulata, purché si accetti che le relazioni siano qualcosa di completamente diverso dai termini che pongono in relazione. L'esempio preso in considerazione è il seguente: ipotizziamo che un oggetto sia bianco, duro e dolce. Cosa fa sì che il 'grappolo' di queste proprietà sia proprio quell'oggetto? La risposta, secondo l'autrice, è la compresenza di queste qualità, di questi tropi: la compresenza è

semplicemente quella cosa che relaziona e non può che relazionare. I *compresence-tropes* sono precisamente quel tipo di cose che ‘fanno’ la differenza tra una mera congerie di elementi e una ‘vera’ unità, e che allo stesso tempo evitano il regresso.

Questa soluzione è, se è vero quanto abbiamo già visto con Armstrong, né migliore né peggiore di molte altre: semplicemente, dà un nome diverso (in base all’ontologia di riferimento, in questo caso tropista) a quel primitivo di cui abbiamo bisogno per evitare il regresso, senza tuttavia spiegare in che modo esso possa funzionare (né come eviti un’eventuale obiezione sollevata col rasoio di Ockham)¹⁰. Insomma, risolvere il regresso introducendo qualcosa che ‘semplicemente relaziona’ non sembra affrontare più di tanto le obiezioni di Bradley (Basile, 2014) visto che, di fondo, riconosce che di quel qualcosa non abbiamo un concetto (come poteva essere la *unrestricted composition* affrontata nel cap. 2).

In una direzione simile a quella di Maurin, ma con una strumentazione concettuale differente, si è mosso Parker (1985). L’autore, dopo aver analizzato i tentativi di Russell, Ryle e Donagan, cerca di offrire maggiore coerenza alla posizione di Russell secondo cui le relazioni sono costituenti dei *fatti*. Costituenti introdotti poiché, secondo Russell, alcuni tipi di relazioni (quelle asimmetriche) sono costituenti irriducibili della realtà, e quindi vanno ipotizzate come entità di qualche tipo. Secondo Parker, nella sua teorizzazione più tarda, Russell ha sostenuto che le relazioni non possono essere dello stesso tipo dei termini. Partendo da questo, l’autore ritiene allora che le relazioni possano essere considerate solo all’interno di un *fatto relazionale*, oppure, in modo ancor più deciso, che la relazione *sia un fatto*. Questo implica di considerare come primaria la distinzione tra termini e fatti, piuttosto che tra termini e relazioni. La relazione, dunque, è poco più che un’astrazione: ciò che distingue aRb da bRa è la ‘relazione’, ma nel senso che i due fatti sono diversi. Non è dunque necessario arrovellarsi nella questione della ‘posizione’ o ‘direzione’ delle relazioni: è il fatto, e non la posizione dei costituenti, a essere diverso. A livello di costituenti, sostiene Parker, non c’è modo di distinguere un fatto dal suo converso. E, dal momento che il regresso non può cominciare se non c’è una relazione tra le diverse parti del fatto, nel sistema proposto da Parker il regresso non parte. È la *struttura del fatto* a corrispondere alla relazione, nel momento in cui essa è astratta dal fatto stesso. La struttura però non è un costituente che si aggiunge al fatto. Questa soluzione – che può essere usata sia per il paradosso intra che infra oggettuale – non è però, ancora una volta, particolarmente innovativa: abbiamo strutture che strutturano, come prima si avevano relazioni che ‘semplicemente relazionano’, o compresenze che ‘semplicemente uniscono’. L’unità del *fatto* è data, non è spiegata, come abbiamo visto nel cap. 2.

¹⁰ Per una critica alla compresenza di tropi, cf. Cross, 2005, 65.

Altre posizioni sono quelle di Baxter (2001), Simons (1994) e Perovic (2016). Quando una soluzione parte dall'intuizione per cui le entità complesse sono fatti che provvedono per se stessi a unificare i propri costituenti¹¹ è a volte detta *brute fact approach*¹². Vallicella (2000, 2002, 2004) ha invece difeso l'argomentazione di Bradley, partendo dal presupposto che l'oxoniense non abbia difeso l'assioma delle relazioni interne, bensì l'auto-contraddittorietà del concetto di relazione, e la deficienza ontologica di ogni situazione relazionale. Le argomentazioni di Vallicella sono state discusse da Wieland e Betti (2008), che si chiedono: cosa rende una somma di elementi un *complesso*? Se *a* e *b* sono due elementi, e *R* la relazione, cosa distingue il complesso *aRb* dalla sommatoria *a+R+b*? Un'opzione è adottare un primitivismo sui fatti o sugli stati di cose, che determinerebbe la differenza brutta tra i due. Ma così, risponderebbe Vallicella, non si è spiegato nulla (2002, 18-19). Anche le proposte di Armstrong (somma non-mereologica) e Maurin sono prese in considerazione, ma rifiutate. Cosa può essere, allora, l'operatore di unificazione (U-operator; Vallicella 2000, 246-247), se vogliamo evitare di appoggiare la posizione di Bradley? La posizione di Vallicella (una composizione non-mereologica dovuta all'U-operator) è rifiutata dagli autori perché se l'U-operator (il modo di composizione) è diverso dai componenti, allora abbiamo di nuovo una somma mereologica.

Per rifiutare l'argomentazione di Vallicella bisogna affermare che *R* può “fare il lavoro”, oppure che un operatore aggiuntivo può farlo al suo posto. Gli autori introducono la nozione di relazione *relata-specific* (è una relazione che ha, come sua natura, quella di relazionare specifici *relata*): la relazione non dipende dalle caratteristiche interne dei *relata*, bensì sono i *relata* a poter far parte della relazione. Se dunque la relazione non è *a-specifica*, essa può compiere il suo ruolo: «È perché Vallicella [...] assume che le relazioni siano *relata-nonspecifiche* che ci deve essere un resoconto di come le relazioni compiono il loro lavoro di relazionare. [...] Se *R* è specifico della relazione, ed è quindi nella natura di *R* relazionale *a* e *b*, allora *aRb* esiste non appena esiste *R*» (Wieland & Betti, 2008). Il motivo per cui una relazione ‘fa il suo lavoro’, ora risiede nella relazione stessa. Un complesso è composto dagli elementi e da relazioni *esterne relata-specific*. Anche se gli autori lo negano, tuttavia, tale situazione appare piuttosto misteriosa, in quanto elimina il problema di dire come un'entità inerisca in un'altra (specifica, certo)

¹¹ Anche laddove, ad esempio in Olson (1987) si preferisca parlare di “connessioni” invece di “relazioni” per i costituenti dei fatti intesi come entità irriducibili: in questo caso le connessioni sono i fatti stessi.

¹² Per una panoramica delle posizioni, cf. Perovic (2017), Paolini Paoletti (2018); quest'ultimo elenca varie soluzioni al regresso di Bradley inteso come il problema dell'*esemplificazione di proprietà*, e propone una *Modes Solution*.

semplicemente affermando che è nella natura di quella entità inerire in quel modo in quell'altra specifica entità¹³.

Recentemente, Paul (2017) ha proposto un'ontologia monocategoriale nella quale materia, oggetti concreti, oggetti astratti e perfino lo spaziotempo sono costruiti a partire dalla *fusione mereologica di qualità*, tra le quali annovera anche le *proprietà poliadiche*. È un adattamento mereologico della *bundle theory*, ma piuttosto elaborato. La sua teoria, invece di postulare relazioni primitive come la compresenza o la co-istanziamento, implica solo proprietà e composizione mereologica. Questo impone, innanzitutto, che le proprietà non siano diverse dagli oggetti, cioè non siano "più astratte". Se le proprietà hanno la loro concretezza non è più necessario, secondo Paul, postulare l'esistenza di un sostrato sostanziale (fosse anche un punto dello spaziotempo) cui le proprietà si aggrappano, poggiano. Un errore commesso anche dalle *bundle theories* (nella versione tropista), a detta dell'autrice, poiché tendono a distinguere il *bundle* dai suoi *costituenti*, e quindi gli oggetti (concreti) dalle proprietà (astratte). Gli oggetti a cui i bundle danno vita hanno sempre una "maggiore realtà" e concretezza rispetto ai loro componenti. Radicalmente opposto è il *nominalismo austero*, che elimina le proprietà in favore di *particolari concreti* che occupano dei segmenti di spaziotempo, manifestando delle caratteristiche (quelle proprie di quei particolari).

Sono tutte posizioni che Paul ritiene insoddisfacenti. La questione delicata da porsi, prosegue, è quale tipo di individui siano i costituenti fondamentali del mondo, metafisicamente semplici e che, fondendosi, creano l'intero mondo. La sua risposta è che ci sono solo qualità e il mondo è il risultato della loro fusione. Le proprietà sono letteralmente degli oggetti e parti di oggetti, e sono legate attraverso la *relazione di composizione*. La spiegazione di come ciò possa avvenire è piuttosto complicata. Le proprietà divengono localizzate per il loro essere qualitativamente fuse con relazioni spaziotemporali o proprietà relazionali; ma, ancor più misteriosamente, non c'è una reale distinzione tra proprietà fuse e non fuse: esse si fondono esattamente come dei simples spaziotemporali si fondono (non è possibile distinguere i simples dalla loro fusione). Il mondo emergerebbe dunque dalla fusione di proprietà con *relational spacetime* o *spacetime tropes*. La tenuta o meno di questa proposta dipende ovviamente da molte premesse e complicate argomentazioni mereologiche che richiedono competenze specifiche, che non padroneggiamo. Ciò su cui, probabilmente, ci potrebbe essere disaccordo è fino a che punto si possano tenere separate le qualità dalle qualità spaziotemporali. Se sono la stessa cosa (come un'ontologia monocategoriale dovrebbe affermare) anche gli *spacetime tropes* dovrebbero essere inestesi (e giacere su uno spaziotempo che

¹³ Una posizione non dissimile a quella di Wieland e Betti è stata elaborata da Meinertsen (2008), il quale ipotizza una *self-relating relation* capace di creare 'stati di cose' (unione di particolari e universali).

li precede); se sono diversi, risulta difficile capire come stiano insieme (se non, appunto, con una compresenza). Oltretutto, resta da spiegare perché certe qualità si fondano, secondo quale regola. Pare dunque che tale proposta si avvicini molto a una monadologia immaterialista.

Infine, è possibile ridurre tutte le proprietà a emergenze di configurazioni dello spaziotempo, di simples ‘organizzati’ (è una sorta di *super-humeanism*, dove i *matter points* sono le localizzazioni spaziotemporali di un mosaico). Il fatto che non abbiamo alcuna immagine e concetto di cosa possa essere un nucleo di spaziotempo, tuttavia, non è l’unica difficoltà di questo approccio. Il problema della relazione sostanza-proprietà, o proprietà-proprietà, o latenza-attivazione, è infatti sostituito dalla relazione simple-simple (o tra nuclei di spazio tempo, o tra onde, o tra campi, o tra energie, o tra stringhe...), senza poterla spiegare, né offrire un’analisi di come, da punti inqualificati, possano emergere delle qualificazioni.

1.1.3. *Constituent vs relational ontologies e l’esemplificazione*

Rispetto al regresso (R1.2) abbiamo visto che le *funzioni di composizione* possono essere definite ‘sostanze’, ‘forme’ (istanziate), ‘tropi relazionali’ (o tropi compresenti), *bundles* (fasci di proprietà)¹⁴, ‘universali’ (esemplificati), ‘connettività’¹⁵. Sono tutti concetti che coprono una *funzione ontologica*. La funzione viene postulata per salvare i fenomeni – nel caso specifico l’esistenza di oggetti. Se non vogliamo ammettere queste *funzioni*, dovremmo ipotizzare un’ontologia in cui gli oggetti fondamentali non sono mereologicamente composti. È quello che, con Varzi (1999), possiamo chiamare il “dilemma di Whitehead”: dobbiamo fondare un’ontologia su nozioni mereologiche, oppure accettare l’esistenza di *individui interi*? Un *intero* emerge quando le sue parti, sommate, stanno insieme, ma sono anche *connesse*, oppure quando nell’intero non ci sono vere e proprie *parti* (cf. cap. 2). Una posizione neo-aristotelica e non-mereologica accetta senza dubbio l’esistenza del secondo tipo di interi¹⁶.

Secondo Martin (1980), per esempio, sostanza e proprietà sono correlativi, stanno o cadono assieme, sono concetti necessari per nominare le proprietà estrinseche o intrinseche, ma non sono veri e propri oggetti costituenti un oggetto. Le proprietà *ineriscono* in un oggetto, ma gli oggetti sono interi, semplici ed estesi (Loux, 1998). Un nominalista austero, intende gli oggetti materiali come unità prive

¹⁴ La teoria dei fasci postula *fasci di universali* (esemplificati in un luogo); la teoria *tropista* solo qualità istanziate.

¹⁵ Per gli atomi: Mourelatos, 2005.

¹⁶ Un idealista bradleyano non sarebbe per nulla interessato a questo esito (giacché, a suo avviso, è molto più coerente, o almeno equivalente in termini di efficacia esplicativa, affermare che gli oggetti sono apparenza).

di struttura (sono ‘blob ontologici’: Armstrong, 1989) e il fatto che si possano dire varie cose sul loro conto rinvia semplicemente alle convenzioni linguistiche che governano l’uso delle parole di cui ci serviamo per parlarne, per esempio le convenzioni che governano l’uso del sostantivo ‘libro’ o dell’aggettivo ‘rettangolare’ (Varzi, 1999; Paul, 2017). Clementz (2014, 214) conclude che «sicuramente, si potrebbe obiettare che a questo livello, in metafisica e altrove, la spiegazione deve fermarsi da qualche parte e che non possiamo stare senza metafisici “fatti primi”. Su questo si può certamente essere d’accordo, ma allora perché non consentire l’esistenza di *truthmakers* (genuini) relazionali tra i *posits* metafisici primitivi, includendo le cosiddette relazioni interne tra di essi e debitamente riconoscere che non sono i peggiori?».

Questi problemi sono stati recentemente discussi in una prospettiva aristotelica (Marmodoro 2013a; 2017b), già ripresa nel capitolo precedente. La soluzione, detta *ilemorfismo non mereologico*, si basa su una distinzione tra strutture fisiche e strutture metafisiche. Le strutture fisiche *uniscono* i loro componenti; le strutture metafisiche invece *unificano* i loro costituenti. L’esempio proposto da Marmodoro (2017b) è l’elettrone: tale particella è composta di vari powers (massa, energia, spin...), ma la pluralità della struttura diventa un singolo individuo quando le parti acquisiscono una nuova dipendenza olistica dall’intero che formano. I vari powers dell’elettrone, una volta parte dell’elettrone, divengono *modi di essere* dell’elettrone, non più entità discrete dell’intero (*ib.*, 120). L’elettrone diventa così una *power structure* unificata (un sortale). La struttura di powers che costituisce (ma non è) l’elettrone, come entità emergente, è il *structural power*, mentre il power complessivo costituito dall’elettrone (come sostanza che è la sua attività) è il *substantial power*. C’è quindi evidentemente un’unificazione top-down, che ridefinisce le parti (sospendendo la loro natura di parti) grazie all’intero¹⁷.

L’odierna discussione tra sostenitori di una *Constituent* o di una *Relational ontology* (o di nessuna delle due), si può iscrivere all’interno della problematica di (R1.2). L’uso della distinzione tra *Relational* (RO) e *Constituent Ontologies* (CO) è piuttosto recente, e non tutti gli autori contemporanei utilizzano i termini allo stesso modo. Damonte (2018) ha illustrato alcune tappe dell’uso di questi termini:

Wolterstorff (1970, 1991) introduce la nozione di CO chiedendosi ‘*quali sono i costituenti di una cosa ordinaria?*’, e individua, tra questi, proprietà come la rotondità, la rossezza, distinguendoli dai *nexus* (unità, fatto, individuazione, esemplificazione, circostanze, fatti). Secondo questa distinzione, le relazioni non sono tra i costituenti di una cosa. La distinzione tra RO e CO ha qui una funzione, potremmo dire, teologica: essa permette di affermare che Dio non ha proprietà, ma le proprietà sono in Dio (lo *costituiscono*). La differenza è cruciale, perché permette

¹⁷ Per l’intero capoverso: Marmodoro, 2017b.

di definire se Dio *ha* una natura (relazionale) o è una natura (costituente). Smith (1997) usa l'espressione CO nella sua descrizione del rapporto tra sostanze e accidenti: esse non sono correlate come parti al tutto, ma attraverso relazioni speciali di inerenza. Le sostanze sono caratterizzate da *vari costituenti* che sono *intrinseci* ad esse e compatibili con il loro essere *un tutto unitario*. Inwagen (2011a) distingue tra RO (dove i particolari concreti non hanno una struttura ontologica) e CO (i particolari concreti hanno una loro dignità ontologica, cioè sono costituenti). Seguendo un buon metodo, secondo Inwagen, non si arriva a CO, bensì a RO. Forse, però, riconosce lo stesso Inwagen, è una questione di preferenze non argomentabili, forse addirittura una distinzione che nasce da una domanda senza senso.

Loux (2012) definisce la *strategia costituente* quella secondo cui i particolari sono fonti non derivate di caratteristiche che funzionano come parti, componenti o costituenti di enti particolari; anche in questo caso, la natura intrinseca delle parti stesse è dovuta al loro essere costituenti di un tutto. Moreland (2013) ha proposto una posizione ibrida, detta *Platonist CO*, basata su una visione realista delle proprietà e delle relazioni, e sull'esistenza di *bare particulars*¹⁸. L'analisi di Moreland riguarda il concetto di *esemplificazione*, a cui non può rinunciare, da platonista quale vuol essere. La sua ipotesi, se è qui correttamente interpretata, consiste nel sostenere che vi sono universali non istanziati che "entrano" negli oggetti nel modo in cui un'ontologia costituente pensa alla costituzione degli oggetti, cioè senza reale distinzione tra le proprietà in essi. Questo è possibile pensando l'esemplificazione in un certo modo: essa è un *tied-to nexus*, più basilare e primitivo dell'inerenza, non-spaziale, capace di rendere ragione del perché i *bare particulars* siano *semplici* (non composti) e legati alle loro proprietà (necessarie o contingenti). Quindi, per esempio, nel caso di un uomo, i tre 'costituenti' (umanità, esemplificazione, e bare particulars) non sono realmente tre, ma sono piuttosto un unico stato di cose. Riportiamo l'analisi interamente:

«[Ora ci si chiede] se delle istanze di proprietà, incluse le singole sostanze, siano semplici. La difficoltà sarà che le varie "caratteristiche" di Socrate, ad es. il bianco, l'umanità, la particolarità e così via, non sembrano differire da una distinzione di ragione, ma piuttosto sembrano essere costituenti non-identici in Socrate. Non aiuterà dire che le varie caratteristiche di Socrate sono semplicemente "modi in cui Socrates è", perché questa frase richiede un'analisi, e "un modo in cui qualcosa è" sembra ancora un'entità con le proprie condizioni di identità a meno che non si adotti un controverso criterio di esistenza in base al quale qualcosa esiste solo se è capace di esistenza separabile. Un sostenitore di un'ontologia relazionale può rispondere dicendo che queste varie caratteristiche sono, in effetti, non-identiche come esistono nel regno dell'astratto, anche se Socrate è egli stesso un *simple*. Ma, quindi, è difficile vedere come Socrate abbia queste

¹⁸ In difesa dei *bare particulars* nell'ottica di una *Constituent Ontology*: Garcia, 2014; Allaire, 1963.

proprietà o come facciano la differenza per l'essere di Socrate. Se Socrate passa dal bianco al marrone, sembra che in quanto *simple*, Socrate non sia cambiato intrinsecamente; piuttosto, è solo cambiato nella relazione esterna con una forma e poi un'altra» (Moreland, 2013, 257).

Una soluzione possibile, ricorda l'autore, è proprio quella di intendere l'esemplificazione come un primitivo, cioè esattamente quella funzione ontologica capace di fare ciò che è richiesto: unire delle proprietà in un individuo. Infine, Moreland affronta un problema più volte incontrato: «Il sostenitore di una RO può accusare un difensore della CO di commettere una fallacia categoriale di questo tipo: le proprietà sono oggetti astratti, ma i particolari ordinari sono oggetti concreti e nessun oggetto concreto può essere creato da entità astratte» (*ib.*, 258). È il problema della supervenienza che, secondo l'autore, è risolvibile solo ipotizzando l'esistenza di *bare particulars* estesi che servano da 'concretizzatori'. Oppure, aggiungiamo noi – visto che per Moreland la 'bianchezza' è bianca – una proprietà come 'essere-di-tre-centimetri' (estensione), che sia effettivamente di tre centimetri. Un'opzione chiaramente discutibile: stiamo dicendo, infatti, che una realtà astratta e immateriale (quindi inestesa), per il fatto di essere la proprietà 'estensione', è meno astratta e immateriale: decisamente controintuitivo, ma necessario in tale prospettiva.

Qui entra in gioco la caratterizzazione della nozione di 'proprietà'. Prendiamo ad esempio la *Bundle Theory* (BT) nella versione tropista, che rifiuta completamente l'esistenza di un sostrato. Le varie versioni della BT si basano su vari principi (*co-localizzazione, compresenza, co-istanziamento* di proprietà) che permettono di eliminare il riferimento a concretizzatori. Si hanno, però, due versioni fondamentali della teoria dei tropi: una versione modulare (*modular tropes*) e una modificatrice (*modifier tropes*). Nella prima i tropi hanno il carattere (*thick*) che essi stessi fondano (un tropo rosso è rosso), nella seconda no (il tropo rende rossa la palla, ma non è rosso esso stesso), hanno solo caratteristiche formali (*thin*) come 'essere un tropo', 'essere-identico-a-se-stesso', 'essere-particolare'. Il problema principale della teoria modulare è che, se un tropo è rosso, non può essere anche sferico, e quindi si deve spiegare come 'tropo-rosso' e 'tropo-sferico' coesistano nella stessa palla. Se sono inestesi e immateriali, e quindi possono sovrapporsi/fondersi (essere co-locali), diventa difficile sostenere che il tropo-sferico è davvero sferico. Inoltre, è difficile capire come un tropo possa essere colorato e inesteso (il colore implica un'estensione). D'altro canto, la versione modificatrice non sembra poter spiegare come un tropo possa modificare un eventuale sostrato o, se questo è escluso, come un fascio di tropi formali dia vita a oggetti concreti¹⁹ (e qui l'alternativa *idealista* di un mondo non-concreto è sempre in agguato).

¹⁹ Per l'intero capoverso: Koons & Pickavance, 2015.

Torniamo alla discussione tra RO e CO. Una definizione condivisa potrebbe essere quella di Lowe (2012). Un'ontologia è *relational* (caratterizzata dal verbo avere, *ha*), quando è d'ispirazione platonica, dove le proprietà sono trascendenti ed entrano nel mondo attraverso una *relazione di esemplificazione tra universale e particolare*. Un'ontologia è *constituent* (è), se è d'ispirazione aristotelica, con proprietà immanenti (costituenti, ma non parti del composto). Lowe, esponente del neo-aristotelismo, ritiene che la sua ontologia quadricategoriale non sia né relazionale, né costituente; così come Moreland direbbe che la sua ontologia neo-platonica è a metà strada tra RO e CO. La doppia opposta rivendicazione è un sintomo, che ci porta a favorire l'ipotesi di Inwagen: non esistono ontologie che non siano, in qualche modo, 'relazionali', anche se non sono platoniche.

Un'altra diagnosi del sintomo è estrapolabile, ad esempio, dall'analisi di Koons e Pickavance (2015), che sembra proporre una catalogazione ancora diversa, con definizioni in parte opposte. Nella loro esposizione, gli autori sostengono che le RO sono perlopiù 'sostanziali' (dove le sostanze sono caratterizzate *thickly*) e d'ispirazione aristotelica (immanentista): esse non intendono le proprietà delle sostanze come parti e quindi sostengono che l'esemplificazione non sia una relazione 'parte di'. Le sostanze, dunque, non hanno una struttura metafisica, ma al massimo una struttura fisica. L'esemplificazione dev'essere assunta, in queste teorie, come primitiva. Sempre seguendo l'analisi degli autori, la teoria relazionale può applicarsi anche alla teoria tropista, creando una *Trope RO*, ovviamente declinata in senso modulare o modificatrice²⁰. Le CO ritengono invece che le proprietà siano *parti* delle sostanze. Queste parti sono dette *costituenti*, mentre le parti vere e proprie sono quelle fisiche/materiali. Una sostanza ha quindi una struttura metafisica determinata dai suoi costituenti. La sostanza è i suoi costituenti, e nessuna sostanza può avere gli stessi costituenti di un'altra. Queste ontologie si differenziano poi, concludono gli autori, in base a cosa sia ritenuto *costituente*: se sono solo proprietà si ha una versione della BT (classica²¹ o tropista²², *simple* o *nucleare*²³), se c'è un sostrato si avrà una *Substratum Theory* (ST); e le aporie interne a una CO possono essere risolte o rifiutando il problema dell'individuazione, attraverso la nozione di *primitive identity* (Loux, 2006), oppure

²⁰ Per i pregi e i difetti, peraltro intuibili giunti a questo punto, rimandiamo sempre a Koons & Pickavance (2015).

²¹ Dove le sostanze sono set di universali co-istanziati.

²² A sua volta modulare o modificatrice. Nella seconda, i *modifier tropes* modificano il *bundle*.

²³ La BT classica ha il problema di giustificare il cambiamento, visto che implica di pensare a nuovi universali che si aggiungono a un *bundle* di universali co-istanziati (presumibilmente in modo stabile). Ecco allora che si è pensato a dei *nuclei* di *bundle* stabili, a cui alcuni universali (*periferici*) si aggiungono o si tolgono. Naturalmente, il punto debole sta proprio in questa arbitraria distinzione tra differenti tipi di *bundles*.

attraverso l'*haecceitas* (che però sembra essere un'entità piuttosto oscura (R. M. Adams, 1981), o il sostrato (nella versione *classica* o *tropista*)²⁴.

In modo non dissimile, Benovsky (2010) – dopo aver ricordato che sono vari i dibattiti in cui sostanzialisti e relazionisti si affrontano (la natura del tempo, degli oggetti materiali e del Sé) – ha cercato di mostrare che c'è molto meno disaccordo di quel che si pensi²⁵ tra le varie opzioni. In particolare, la cosiddetta BT si differenzia dalla ST perché ammette una sola entità (tropi o universali istanziati), e tuttavia tutte le BTs inseriscono una *building relation* (chiamata compresenza, consustanziazione, co-istanziamento...) come primitiva, una sorta di *unifying device*, che ha come scopo di tenere assieme delle proprietà. Per la ST la situazione non è diversa, visto che il sostrato può essere un *naked particular*, un *bare particular*, un *thin particular*, una *substance*... ma non viene detto nulla su di esso, se non riguardo alla sua funzione: quella di supportare le proprietà. Sappiamo dunque *cosa fa*, ma non *cosa è*. Entrambe le posizioni, conclude Benovsky, hanno quindi un *problem solver*, entità che compiono lo stesso *theoretical role*. Chiaramente, ammette l'autore, i primitivi fanno un grosso lavoro nelle metafisiche, quando c'è da risolvere un problema. Nell'analizzarli, si può tendere verso una *strong conclusion* (se un primitivo ha lo stesso ruolo in due diverse metafisiche, esse sono solo delle varianti terminologiche) o una *weak conclusions* (anche se i primitivi hanno la stessa funzione, possono rimanere diversi nella loro natura: due lacci possono legare, ma essere di plastica o di stoffa). Benovsky (2010, 116) ritiene che la *strong conclusion* si applichi alle ontologie viste prima: se un primitivo *ha la stessa funzione di un altro*, non c'è modo di distinguerli. Alla critica ai concetti primitivi si può rispondere a essa ricordando che, nonostante non sappiamo cosa un primitivo *sia* (non abbiamo immagine), esso è comunque un autentico concetto metafisico, pertanto validamente postulato. Anzi, potremmo dire con Cassirer (1973), è proprio quando ci spostiamo dai contenuti concreti alla funzione che abbiamo soddisfatto il criterio ultimo del pensiero oggettivo.

1.1.4. Bradley e le ipotesi "processualiste"

Cogliamo l'occasione, con questo paragrafo, per introdurre altre due argomentazioni riconducibili a Bradley, che si collocano a metà strada tra il regresso *intra* e *infra* oggettuale (come si è visto, molte argomentazioni per l'uno

²⁴ Per entrambe, di nuovo, si può distinguere tra modulare e modificatrice. Una versione della teoria classica è la *Bare Particulars Theory*, avversata, tra altri, da W. Sellars (1963).

²⁵ I primi ritengono che serva qualcosa come la sostanza per unificare, mentre i secondi ritengono che, per spiegare le entità, sia sufficiente spiegare le relazioni in cui le cose stanno; ad esempio, è sufficiente pensare a delle proprietà tenute insieme dalla compresenza (Benovsky, 2010).

valgono per l'altro, e viceversa). Nella prima, Bradley considera e rifiuta l'ipotesi d'interpretare le relazioni come proprietà: «Si consideri la frase 'A sta in relazione R con B'. Secondo Bradley, non possiamo analizzare questa affermazione come l'ascrizione di una proprietà relazionale *stare-nella-relazione-R-con-B* al soggetto A, poiché abbiamo il problema di spiegare la connessione tra le due. Né possiamo dissolvere la relazione R in due distinti predicati di A e B, poiché produrrebbe due distinti fatti separati (A è *b*, e B è *d*), invece che una unità originale rappresentata da 'A in relazione R con B'. Infine, non possiamo interpretare la relazione R come una proprietà di un soggetto composto, per esempio A-B, poiché, allora, cosa connetterebbe (senza identificare) A e B in questo complesso? La conclusione finale è che la relazione non può essere ridotta a un predicato né di un termine, né di entrambi presi singolarmente, né di entrambi presi assieme» (Basile, 2014, 199).

La seconda argomentazione verte invece sulla possibilità stessa di concepire l'identità delle proprietà²⁶. L'argomentazione di Bradley, ricostruita da Church (1942)²⁷, sarebbe la seguente: se devono esistere qualità diverse nel mondo, esse devono essere in relazione, ma la relazione è un concetto contraddittorio, quindi non possono esistere nemmeno vere e proprie 'qualità'. Bradley riprende l'argomentazione hegeliana secondo cui la formula del giudizio non è $A = A$, ma neanche $A = B$, bensì $A = \neg B$. Il che equivale a sostenere che non può esserci giudizio finché non c'è una differenza che entra in esso ($A = A$ non ha alcun senso, essendo una tautologia che non dice nulla di A). Non si dà quindi identità senza differenza: dove ci sono qualità devono esserci distinzioni, e dove ci sono distinzioni ci sono relazioni (Church, 1942, 36; Saxena, 1967, 39). Bradley evidentemente interpreta la differenza come una relazione: *dove ci sono qualità, ci sono qualità relazionate dalle loro differenze*. Ogni qualità (e ogni relazione) è un processo, perché la qualità deve continuamente distinguersi.

La relazione, questo processo di distinzione, continua a costituire ciò che si differenzia. La proprietà A è se stessa e la sua differenziazione, A non è mai "fatta" completamente. Ogni qualità è se stessa e insieme trascende se stessa, e dunque nessuna qualità è *self-identical*, né è totalmente intelligibile. Prese senza le relazioni, quindi, le qualità sono inintelligibili, ma anche le relazioni, prese senza qualità, sono inintelligibili. Le identità delle qualità e delle relazioni non sono assolute, ma *relative*: non-essere-le-altre-cose è una proprietà di ogni cosa, ed è relazionale. Ogni cosa è *distinta* e *relazionale*. Secondo Bradley, dunque, l'organizzazione della realtà in *relazioni* e *qualità* è frutto della *nostra ragione*, ma è un'illusione: le qualità non possono sussistere senza relazioni, ma le qualità non

²⁶ Secondo Church (1942, 46) la teoria delle relazioni in Bradley è una delucidazione della sua teoria dell'identità.

²⁷ L'articolo di Church nasce come risposta a quello di Will (1940).

possono sussistere con le relazioni. Se questo è vero, si dovrebbe concludere che *non esistono né qualità, né relazioni*²⁸. Le ‘relazioni’ divengono effettivamente parte delle proprietà, ma sono *relazioni interne*, necessarie. In senso lato, *non sono neppure più relazioni*, dal momento che ciascuna proprietà, proprio per la relazionalità che le è connaturata, è in qualche modo ‘già nell’altra’, e dunque non propriamente distinta o separabile. Se vogliamo pensare la *relazione* dobbiamo *postulare* le *qualità*, ma se postuliamo le qualità entriamo in una miriade di contraddizioni. Allora, se *tutte le relazioni sono contraddittorie* (e irreali), il Reale è l’Incontraddittorio, cioè il non-relazionale.

Ora, l’argomentazione funziona se si accetta che non-essere-le-altre-cose – cioè non-essere-*a*, non-essere-*b*, non-essere-*c*... (non-essere-*n*) – definisca la cosa, e quindi sia in se stessa una qualità della cosa, una qualità paragonabile a “essere-rossa”. Il che è alquanto dubbio. Abbiamo visto, ad esempio, che possiamo ammettere la *questità* come qualità che differenzia *A* da ciò che *A* non è. Piuttosto, potremmo avanzare un’argomentazione più “fisica”, simile a quella riportata: quando *A* comincia a esistere in quanto entità separata, autonoma, sussistente (qualsiasi cosa *A* sia), essa ha dei *limiti* e un *contesto*. Intendiamo *A* come una parte di estensione, di spaziotempo. L’entità deve continuamente “difendere” i limiti – se la realtà non è un unico continuo spaziotemporale – e i limiti sono sempre in qualche modo mescolati con il *contesto* (qui, naturalmente, bisognerebbe indagare la possibilità metafisica del contatto tra un’entità e un’altra; cf. cap. 5, par. 4). Il limite infatti è il punto in cui l’oggetto finisce e comincia il non-oggetto. Nel limite, *A* è già non-*A*. Come applicare questo ragionamento nelle varie ontologie, è naturalmente un’operazione che lasciamo in sospeso.

Il fatto che le qualità necessitino delle relazioni per distinguersi, dunque, è problematico, o meglio, è comprensibile solo in un sistema idealistico. In altri sistemi ontologici la differenza tra qualità (o tra tropi) è semplicemente assunta come un primitivo (Perovic, 2017, par. 1.2). Anche perché, *A* è rosso perché non-è-nero, ma non-è-nero proprio in quanto rosso: la relazione di differenza può essere semplicemente un modo diverso per esprimere l’identità, e quindi essere riducibile alla proprietà monadica (non-relazionale) di *A*. Volendo introdurre un altro modo di formalizzare il regresso di Bradley, possiamo dire che esso si basa sui seguenti assunti: (I) le qualità (o termini) non sono nulla senza le relazioni; (II) le qualità (o termini) con le relazioni sono inintelligibili; (III) le relazioni senza qualità (termini) sono nulla; (IV) le relazioni con le qualità (termini) sono inintelligibili. Secondo Phemister (2016) – da cui la formalizzazione è stata presa –, (I) e (III) sono la sintesi dell’argomento contro le relazioni esterne, mentre (II) e (IV) sono l’argomento contro le relazioni interne. Tuttavia le affermazioni in (I)-(IV) sono efficaci solo se

²⁸ Per l’intero capoverso: cf. Church, 1942, 37-40.

accettiamo che ogni qualità, per esistere, abbia necessariamente in sé la ‘relazione di differenza’ dalle altre qualità e che tale relazione sia ‘qualcosa’ tra le due qualità. Assunzione facilmente contestabile. Per Bradley, ad ogni modo, una qualità è tale nel processo di distinzione dalle altre qualità, e quindi ogni qualità è in relazione interna con le altre qualità.

L’aporia evidenziata diventa più stringente quando pensiamo al mutamento di un oggetto. Per trasformarsi in un oggetto con una qualità diversa, esso dovrebbe avere una qualità che, attraverso un processo, diventa un’altra qualità (o acquisirne una, che penetri in esso). Ma in tale processo ci sarà un punto in cui la qualità A è quasi B: dov’è questo punto? Probabilmente tale punto non può esserci, perché in quel punto A e B dovrebbero essere compresenti. Ciò significa che B era già un po’ presente in A, e viceversa. Questo varrebbe anche nel caso in cui stessimo parlando di una potenzialità inattiva (I) che si volge in attiva (A). Se non si può ipotizzare un *passaggio istantaneo*, si dovrebbe immaginare un processo in cui I acquisisce sempre più caratteri di A, oppure A che acquisisce sempre più i caratteri di I

I...Ia...Iaa...Iaaa.....iiiA...iiA...iA

Il problema qui evidenziato, com’è noto, è molto antico, e risale già al *Parmenide* di Platone, dove tratta dell’*istante*, quel concetto inconcepibile senza il quale non è possibile dare conto né del moto né del mutamento. Prendendo spunto da un’opera recente (Lavecchia, 2012), possiamo dire che in Platone l’istante si configura come il ‘momento straordinario’ in cui qualcosa passa da uno stato a un altro. L’istante è una dimensione atemporale e atopica, ed è considerato «paradossale cifra della relazionalità» (*ib.*, 60), giacché in esso confluiscono due opposti stati del soggetto. Se immaginiamo il soggetto che cambia come un soggetto che acquisisce delle ‘forme’ (le idee), allora l’istante è anche l’interstizio attraverso cui l’archetipo si intrufola nella condizione mondana (*ib.*, 65), consentendo il passaggio da uno stato all’altro: è l’attimo in cui un sensibile smette di essere in processo, e diventa ciò che è (Natoli, 2004, 105).

L’istante è dunque il *kairos* in cui si realizza il mutamento, è «ciò da cui qualche cosa muove verso l’una o l’altra delle due condizioni opposte» (*Parmenide*, 156d), la cui natura è quella di essere «qualche cosa di assurdo che giace tra la quiete e il moto, al di fuori di ogni tempo» poiché «mutando, muta istantaneamente e mentre muta non è in nessun tempo» (*ib.*, 156 d-e). Il paradosso di Zenone, di un movimento fatto di istanti immobili, qui si concentra nell’istante, né in moto né statico, quindi fuori dal tempo: un istante di tempo che non è tempo, non appartiene al tempo eppure lo contiene, ed è nel tempo che si manifesta come realtà che lo precede (Natoli, 2004, 104). Il tempo è uno sviluppo di punti immobili (eterni), e così nell’istante l’eterno entra nel tempo: l’attimo immenso e la pura durata si trovano congiunti in un unico

concetto²⁹. Naturalmente, come è noto, il paradosso dell'istante è risolvibile – secondo alcuni – con una concezione del tempo e dei processi *intervallista* (ci torneremo nel par. 1.2.2). Similmente, per Bradley, il tempo è relazionale (egli appoggia un'*ontologia relazionale del tempo*, contro l'*ontologia sostanziale*), ma siccome tutte le relazioni sono contraddittorie, anche il tempo è inesistente. L'istante, per *passare*, deve avere due parti (e non è più istante), se non ha parti è immobile (e non può 'passare'). Per Bradley tempo e spazio sono *irreali* nel modo in cui si mostrano, ma in qualche modo sono nell'Assoluto.

La soluzione aristotelica si sviluppa a partire dalle speculazioni di Platone. L'inizio e la fine dei cambiamenti avvengono nell'istante, che serve da limite agli intervalli temporali. Siccome, però, due istanti non possono essere immediati l'uno per l'altro, devono essere lo stesso istante. Un istante è allora solo il taglio nell'infinitamente potenzialmente divisibile continuo temporale, e un taglio non può essere immediatamente adiacente all'altro. Così, due istanti definiscono un intervallo temporale, non importa quanto piccolo; e ogni intervallo può essere diviso da un istante intermedio in due intervalli ciascuno dei quali è metà dell'originale. Così, la fine e l'inizio di due condizioni contraddittorie, avviene in un solo istante, l'*istante di transizione* (Kretzmann, 1982, 273). Sembra dunque che gli elementi dell'analisi aristotelica del cambiamento sembrano implicare un'assurdità: nell'istante di transizione *x* è allo stesso tempo *Z* e non-*Z* nello stesso senso (*ib.*, 274; sui paradossi dell'istante, cf. anche Mortensen, 2016, par. 4 e 6).

Se dunque il mutamento di qualità è un processo – fossero anche qualità riducibili a piccoli trasferimenti di particelle di spaziotempo – ci dev'essere una forma relazionale tra i vari momenti; se è istantaneo, abbiamo l'introduzione di un concetto piuttosto oscuro (l'istante), dove *I* ed *A* confluiscono e si mescolano. Quindi Bradley nega la validità della Legge di Identità: '*A è A*' non è mai completamente vera. La vera legge è quella dell'identità nella differenza, cioè quella della *identità relativa*³⁰. Ovviamente questo non ha a che fare con la formalizzazione logica, ma con la realtà del mondo. In logica si può far funzionare la formulazione convenzionale scelta, ma la logica è un'approssimazione apparente del mondo.

Questa lettura di Bradley, ammesso che sia fedele al suo pensiero, sembra lasciar intravedere una sorta di pensiero 'processuale' (inteso in modo piuttosto ampio: Seibt, 2018)³¹, dal momento che nessuna proprietà è mai pienamente se

²⁹ Un concetto che serve a spiegare il passaggio di status, ma che «disvela un fatto mirabile. L'uno che è nell'istante risulta fuori dal tempo, ma dato il nesso tra Tempo, Essere, Divenire e tutte le altre Metaidee, emerge che l'Uno, in quanto è nell'istante, è totalmente al di fuori di tutto questo sistema categoriale» (Beierwaltes, 1994). Per Priest (2014) l'istante è una *queer creature*, è una creatura contraddittoria.

³⁰ Per il capoverso: Church, 1942, 35-45.

³¹ Molti autori, come mostra la voce curata da Seibt (2018), sono interpretati in questo modo.

stessa, ma è un processo continuo di distinzione e auto-affermazione. L'oggetto – sia esso inteso come una sostanza cui ineriscono delle proprietà, o come delle proprietà aggregate – è sempre nel processo relazionale con le proprietà che non-è, per il semplice fatto che si distingue da esse. L'oggetto è costantemente mescolato, nei suoi confini, a ciò che lo circonda. Se ogni proprietà è connessa relazionalmente al tutto che non-è, tutte le proprietà sono in qualche modo in relazione, e dunque non c'è una reale distinzione. Ancora una volta, la separabilità degli oggetti appare come un'illusione che dovrebbe, nel sistema di Bradley, cedere il passo all'unica sostanza monista, che non è né divisa né relazionale. Una sostanza in cui, non essendoci più vere e proprie proprietà, non affiora più neppure un processo al suo interno (almeno secondo le categorie del nostro pensiero).

Il problema del mutamento progressivo e poi istantaneo di A in B evapora, ovviamente, sia nell'ontologia tropista (dove il cambiamento è semplicemente la sostituzione *immediata* di A con B, nella compresenza di tropi) sia in una visione quadridimensionale del tempo. Tuttavia, anche queste impostazioni sono segnate da alcuni regressi, superabili con nozioni altrettanto oscure. Se analizzato da questa angolatura, anche il dibattito sul *presentismo* e il *perdurantismo* risulta meno determinante del previsto. Nel primo caso, infatti, abbiamo oggetti 'istantanei' le cui proprietà intrinseche sono quelle del momento istantaneo, mentre nell'istante successivo c'è un altro oggetto con altre proprietà, che solo per "similitudine" e "contiguità" è l'oggetto precedente (almeno per quel che noi possiamo osservare); in questa ipotesi non solo non c'è reale cambiamento in un oggetto (visto che ci sono solo oggetti istantanei), ma non sappiamo nemmeno cosa ci sia tra un istante e l'altro, tra un oggetto e l'altro. Nel *perdurantismo*, al contrario, abbiamo oggetti estesi spazio-temporalmente, solitamente indicati come *worms*, formati da successioni continue di parti spaziotemporali dell'oggetto, ognuna delle quali può avere proprietà diverse. L'oggetto è quindi solo l'oggetto "completo" esteso nel tempo, comprese tutte le sue modificazioni. Questo modello, se ammette che l'oggetto abbia varie qualità opposte e intrinseche, dovrebbe poter dire cosa ci sia tra l'una e l'altra lungo il "vermicciattolo", come l'una passi nell'altra e cosa sia l'oggetto nel confine tra l'una e l'altra proprietà.

È importante ricordare, comunque, che il monismo di Bradley riconosce un certo grado di realtà agli oggetti, intesi come aspetti subordinati, percepiti dai centri finiti di esperienza (Phemister, 2016). Del resto, la Realtà non-relazionale e monista dell'Assoluto sembra presentarsi, e quindi organizzarsi, in modo tale che essa sia percepita da parte di se medesima (cioè noi uomini) come plurale: questo non può essere un fatto trascurabile, che ogni monismo tende però a sottovalutare. Tali percezioni plurali dell'apparenza sono parte della realtà, che quindi ha in sé una forma di pluralità. Viceversa, come vedremo nel prosieguo, ogni pluralismo (di

ispirazione aristotelica, o leibniziana, o humeana) tende a dover ammettere una forma di connessione tra gli oggetti che tende a dissolverli in un continuo.

1.2. *Il regresso infra-oggettuale*

AmMESSO che abbiamo dei modelli per difendere l'esistenza di oggetti individuali, separati gli uni dagli altri e che possono mutare, resta da capire come sia possibile che tali entità interagiscano tra di loro. È precisamente a questo livello che si colloca il regresso infra-oggettuale. Il problema sollevato da Bradley non è molto differente rispetto ai precedenti e il suo argomento intende mostrare che non possiamo capire come degli oggetti, una volta accettata la loro esistenza separata, possano essere accidentalmente in relazione (Basile, 1999). Il problema delle relazioni esterne, infatti, è che, se sono realmente esterne, non possono far entrare in relazione, perché non possono entrare in contatto coi termini. Se sono interne, gli oggetti non possono realmente dirsi separati, ma sono un unico oggetto. Il problema che Bradley solleva è il seguente: *le relazioni, comunque le si vogliano concepire*³², *sono sprovviste del potere di unire dei termini separati*. Il dilemma si amplia qualora vogliamo intendere i termini come dei componenti di un oggetto più ampio: ammesso che alcuni oggetti creino oggetti più complessi, cosa li tiene *assieme* e allo stesso tempo *distinti*? Evidentemente qui sono in gioco due tipi diversi di relazioni tra oggetti. C'è infatti una relazione di 'unificazione' che permette a due oggetti di essere uniti, e quindi dare vita a un oggetto più grande: è quello che storicamente è chiamato il problema della *composizione* (che ha a che fare con la relazione 'parte di'), o nei nostri termini il regresso (R2.1). C'è poi la *relazione di causa*, nel caso di (R2.2), secondo la quale un oggetto agisce su un altro (che a sua volta patisce), modificandolo in qualche aspetto.

1.2.1. *Il regresso compositivo infra-oggettuale*

Ammettiamo dunque che esistano degli oggetti: come possono essere unificati in un oggetto più grande? Sono questioni che abbiamo affrontato nel cap. 2 (par. 2.4), dove abbiamo analizzato la relazione 'parte di'. In questo caso siamo all'interno della composizione infra-oggettuale (così definita in quel paragrafo). Già in quella sede si è visto come, secondo molti autori, ogni ontologia pluralista deve, ad un certo punto della speculazione, ammettere una *funzione di composizione*, sebbene non sappiamo né cosa sia né come possa funzionare.

³² Questo significa che sia indifferente sostenere un *assioma delle relazioni interne* oppure uno *delle relazioni esterne*, o qualsiasi via intermedia. Il primo assioma non regge, perché le relazioni interne *non sono relazioni* (i *relata* scompaiono); il secondo perché le *relazioni non relazionano* (regresso di Bradley: sono contraddittorie).

Inwagen ad esempio ne postula una sola (*life*), poiché indispensabile, accettando così la sola esistenza di organismi viventi (più i *simples*). Altri optano per una *composition as identity*. Una soluzione opposta a quella *universalista* – che consiste nel sostenere che un oggetto è unificato nelle sue parti dall’universale che esemplifica (e che fa, in qualche modo, da “collante”) – è quella *atomista* la quale rifiuta l’esistenza di *interi*, visto che gli unici oggetti realmente esistenti sono gli atomi mereologicamente semplici (o almeno ciò che la fisica indica essere ‘atomo’ in senso democriteo). All’opposto, il *monismo* indica che esiste un solo intero. Su una posizione di compromesso si attesta invece il *pluralismo compositazionale* (CP), secondo il quale esistono degli *interi* mesoscopici, che solitamente intendiamo come oggetti (un tavolo, un pianeta). Essi emergono dalle loro parti, o semplicemente sono identici a quelle parti, senza alcuna aggiunta di essere (altrimenti si genererebbe un regresso compositazionale). Naturalmente, mentre la versione *top-down* (dove il top era un universale, o un qualche tipo di *intero*) era abbastanza intuitiva, l’idea di emergenza resta per sua natura vaga. Essa è *bottom-up*, e si applica sia all’atomismo che al powerismo. Il CP è invece inconsistente sia con l’atomismo (se quest’ultimo nega anche l’emergenza di oggetti) sia con il monismo (visto che quest’ultimo nega vi siano oggetti autonomi). Non senza contro-indicazioni: nel CP (come già nell’ilemorfismo non-mereologico che abbiamo visto) l’intero emerge dalle parti, anche se in un certo senso le determina, pur essendo esse parzialmente autonome. Inoltre, per rendere il CP plausibile, bisogna fornire esempi credibili di *emergenza* e di *fusione*³³.

Per (R2.1) potremmo anche applicare un ragionamento simile a quello dell’ilemorfismo non mereologico. Ampliamo la discussione del cap. 2 attraverso un esempio. Osservando l’esistenza di un uomo, potremmo osservare almeno tre sostanze: l’uomo nella sua interezza, un braccio, e l’osso all’interno del braccio. Quali di queste sono “sostanze”? La risposta obbligata sembra essere l’“uomo”. ‘Braccio’ e ‘osso’ sono sostanze solo se separate dall’uomo. In che modo, però, due sostanze a un certo punto ‘entrano’ in una sostanza (o la creano, unendosi)? Il problema diventa più acuto se pensiamo che ogni sostanza è composta da elementi (es. il carbonio) che sono certamente sostanze. Sembra quindi che ci sia una sorta di sovrapposizione di sostanze. Non va meglio se pensiamo alle sostanze come attività (Kosman, 2013): anche in questo caso, infatti, se le sostanze sono un’attività ascrivibile a un certo numero di powers latenti o manifesti, alcune sostanze sembrano a un certo punto unificarsi in sostanze più grandi. Come avviene questa unificazione?

³³ Koons e Pickavance (2015) – da cui l’intero capoverso prende spunto – forniscono una lista di esempi.

Prendiamo l'esempio della mano. Quando la mano è parte del corpo, essa è un modo del corpo (il corpo è mano-dotato); quando la mano viene tagliata, essa non è più mano, bensì carne, ossa e, al limite della scomposizione, degli elementi chimici. Questi elementi non sono più modi, sono sostanze, di qualsiasi tipo (sostanza "osso", o sostanza "carbonio"... dipende dal livello in cui vogliamo disgregare la mano). Se riconosciamo che nella mano staccata ci sono delle sostanze prime – intese alla Kosman (2013): attività di essere ciò che sono – presumibilmente quelle sostanze c'erano anche prima che la mano fosse parte del corpo. Una volta parte del corpo, quelle sostanze diventano *modi* di un'altra sostanza. Com'è che qualcosa passa da un *modo dell'essere* a un *altro*? Tecnicamente sono tutti *modi dell'essere*, ma questa trasformazione resta piuttosto oscura: la sostanza "osso" a un certo punto scompare nella sostanza "mano", che poi scompare nella sostanza "corpo"; ma se poi separo nuovamente, ogni volta che separo una parte, essa "diventa sostanza". Questi modi vengono "fusi", "integrati" (etc.) in una sostanza, ma poi possono anche separarsi di nuovo. O sono legati da un terzo fattore (ma avremmo un regresso), oppure la loro sostanza non è più sostanza, bensì modo di una sostanza. Come alternativa, potremmo pensare che siano tutti "modi": anche il corpo è un modo di essere dell'essere, quindi la mano diventa un modo di un modo. Questa potrebbe essere una buona soluzione, ma implica di pensare a diversi tipi di modi, alcuni con le caratteristiche unificanti delle sostanze; sarebbero tutti "modi" per una finzione linguistica, ma in realtà sono entità con funzioni diverse. In alternativa si potrebbe pensare che da certe attività fondamentali ('essere-carbonio') emergano forme più complesse di attività (molecole, tessuti, ossi, mani, uomini...). Questo permette di eliminare il problema dell'integrazione di più sostanze, ma lascia l'arduo compito di spiegare cosa significhi che una sostanza-attività 'emerge' da altre attività complesse. Senza contare che, laddove si vada in cerca di attività fondamentali, il rischio è di arrivare a un'attività puntiforme senza alcuna qualità: il semplice 'essere', la questità puntiforme, da cui dovrebbero poi emergere le altre attività.

Prima di concludere, un breve richiamo a una proposta recente. Priest (2014) introduce il *gluone*, un'entità che permette di 'unire' le parti di un oggetto. Tale entità è e non è un'entità, perché se lo fosse non potrebbe evitare il regresso di Bradley. Essa è quindi una *proprietà contraddittoria*, che permette a una cosa di essere *una* in virtù del suo gluone. Essa sostituisce quelle entità 'strane' come le 'strutture' che permetterebbero di unificare le parti di un oggetto, pur non spiegando in che modo. Oppure di sostituire la nozione vaga di *dipendenza ontologica*: secondo l'autore, far coordinare le parti da un *tutto* che le precede va bene, ma non si spiega certo in che modo esse siano unificate. La proposta si basa ovviamente sulla *logica paraconsistente* che prevede la possibilità che *alcune contraddizioni* siano vere. Nel caso del gluone, abbiamo un'entità che ha caratteristiche

contraddittorie (è e non è un oggetto)³⁴. L'impressione però è che il *gluone*, alla fine, compia la funzione ontologica di altri principi metafisici *unificanti*³⁵, con la differenza che essi sono accettati come *primitivi* (cioè si evita di spiegare come funzionino concretamente), mentre il *gluone* è descritto attraverso la contraddizione. I primitivi sono posti per evitare l'assurdità senza scioglierla, i gluoni semplicemente descrivono l'assurdità e l'affermano come struttura del primitivo. Non c'è, tuttavia, una reale differenza tra le due strategie.

1.2.2. *Il regresso causativo*

Il titolo di questo paragrafo non si riferisce al *regresso causativo* “classico” secondo cui non si può avere una serie infinita di cause (regresso che si ripropone anche nel modello *per power*: McKittrick, 2013). Il regresso che qui ci interessa è (R2.2), un adattamento del ragionamento bradleyano. Può essere formulato nei modi seguenti, compatibilmente con la propria ontologia di riferimento: (a) se la causazione è dovuta all'azione di leggi (relazioni tra universali), abbiamo una terza entità (la legge), che agisce sulle entità, ma per agire serve qualcosa che leghi la legge (proprio quella legge) a certe entità (proprio quelle entità), cioè un'altra legge; (b) se la causalità non è dovuta a leggi esterne, allora le entità si comportano secondo la propria natura. In questo caso, però, bisogna spiegare come delle entità separate possano agire su altre entità. Ci possono essere due modelli: (b₁) attraverso un trasferimento di “qualcosa”, ma in questo caso dovremmo spiegare *come* e *cosa* si trasferisce e come si unisce alla nuova entità; (b₂) senza-trasferimento (modello riduzionista dei powers), ma in questo caso avremo un'inspiegata influenza tra entità separate. Sia (b₁) che (b₂), inoltre, devono fare i conti col problema del contatto, cioè di come delle sostanze estese possano toccarsi, e quindi avere influenza causale l'una sull'altra. Evidentemente, qui la causazione è intesa proprio come una relazione che, nel caso sia *esterna*, genera un regresso.

Per poter definire se quella causale sia una relazione – che tipo di relazione sia, e se sia aporetica – bisogna definire innanzitutto cos'è una causa. Data la complessità e fuggevolezza del concetto, avventurarsi nell'analisi della causazione è in qualche modo ‘pericoloso’: come in molti sospettano, non si può avere di esso una considerazione univoca, e questo determina l'assenza di consenso tra gli studiosi (Beebe & Hitchcock, 2009) rispetto a cosa la causazione sia. Se è impossibile esplorare il concetto in modo adeguato attraverso la letteratura primaria

³⁴ Priest (2014) ritiene che Platone, nel *Parmenide*, non fornisca una confutazione delle argomentazioni contro la sua teoria delle idee, e alla fine giunga a riconoscere che la *forma* è un concetto contraddittorio (anche se necessario).

³⁵ Il gluone compie la funzione della sostanza rispetto agli attributi, della compresenza nelle varie forme di BT.

e secondaria, praticamente sterminata, molto difficile è poter trarre vere e proprie conclusioni. È però possibile e utile affidarsi ad opere che permettano di orientarsi, soprattutto tra le numerose teorie contemporanee. Si assumerà, come punto di partenza – già questo controverso – che la comprensione della causazione implichi di andare oltre la semplice *spiegazione* delle cause dei fenomeni, per indagare piuttosto la natura stessa di quelle cause.

Molto genericamente «la causalità è ciò che tiene in qualche modo “uniti” gli accadimenti della storia dell’universo, che altrimenti si succedrebbero l’uno dopo l’altro senza alcuna connessione tra loro» (Marmodoro & Mayr, 2017). Posti due eventi connessi A e B, il nesso tra A e B è solitamente³⁶ inteso come una regolarità, la quale a sua volta può essere dovuta alle *caratteristiche interne* di A, oppure a una *legge* che guida il passaggio di stato da A a B. In base a separate e diverse analisi dei tre elementi (A, B e il “nesso”) si possono generare differenti teorie. Ad esempio, le teorie sulla causalità si distinguono in base alla definizione dei *causal relata* (quali e quanti ce ne sono). L’ipotesi comunemente accettata è che siano almeno due (causa ed effetto) e che essi siano o eventi, o fatti, stati di cose, caratteristiche, tropi, o situazioni (cf. Schaffer, 2016a). Tuttavia, la posizione che qui assumeremo è che i *relata* di un nesso causale siano gli *oggetti* che la scienza riconosce come ontologicamente fondamentali (vedremo nel cap. 5 che tali oggetti possono essere intesi come ‘eventi’, ma non nel senso che questo termine ha nei dibattiti sulla causalità). Abbiamo quindi ristretto il campo, concentrando l’attenzione alle relazioni causali che avvengono tra oggetti fisici microscopici. Optiamo per una forma di riduzionismo: le relazioni causali tra eventi sono l’epifenomeno delle relazioni fisiche tra oggetti. Non perché siano le uniche relazioni di causa, ma per poterne isolare una di emblematica per impostare l’argomentazione.

Questa assunzione presuppone che ogni altro nesso di causa macroscopico tra oggetti mesoscopici sia riconducibile alla configurazione delle loro particelle fondamentali e le loro interazioni. Certamente si possono ammettere altre forme di causalità, come quella della mente³⁷, ma per lo scopo di questo capitolo – che è quello di analizzare alcune aporie del concetto di causa – focalizzare l’attenzione su un solo tipo di causalità (quella forse meno controversa), è utile a fare chiarezza³⁸. Da questa scelta deriva che, in qualsiasi modo concepiamo i *relata causali*, essi sono composti da oggetti, e tali oggetti, trovandosi in un certo contesto, sono modificati nella modificazione della loro sequenza. Per quanto ne sappiamo, gli oggetti ‘minimali’ che dobbiamo ammettere sono le “particelle elementari” e la

³⁶ La regolarità non è però del tutto necessaria. Di per sé, se anche una causa agisse una sola volta, e in modo casuale, sarebbe comunque una causa.

³⁷ Per alcuni, ovviamente, tale relazione causale è invece riducibile all’interconnessione tra le particelle del cervello.

³⁸ Non ci esprimiamo, dunque, riguardo al *causal pluralism* (Godfrey-Smith, P., 2009).

loro aggregazione (Bennet, 1988, 22); la natura di queste “particelle” è oggi di difficile definizione, ma intenderemo questo concetto nel modo più largo possibile: “particella” sarà l’unità fondamentale che la fisica riconosce come concettualmente e ontologicamente distinta da una sua simile, nel mondo microfisico. Assumeremo inoltre che una distinzione tra causa ed effetto sia possibile (nella letteratura si trovano sostenitori di questa tesi, come anche suoi detrattori).

Una seconda distinzione nelle teorie della causalità concerne il definire in cosa consista una *sequenza causale*, cioè propriamente la *relazione di causa*. Posto cioè che vi siano dei *relata*, bisogna definire quale sia la base metafisica della loro ‘connessione’. Anche in questo caso, la bibliografia è sterminata³⁹. Ad ogni modo, come sottolinea Schaffer (2016a), le opzioni sembrano ridursi sostanzialmente a due: una *nomologica*, in cui tale connessione è una legge astratta che determina l’evoluzione del sistema; una *processuale* in cui il nesso è dovuto al trasferimento di ‘qualcosa’ tra un oggetto e l’altro (energia o informazione). Entrambe le posizioni – che corrispondono alle opzioni (a) e (b₁) indicate a inizio paragrafo – si differenziano poi in base alla visione probabilistica o deterministica della successione causale (questioni di cui non ci occupiamo). Qual è, allora, si chiede sempre Schaffer, la base della connessione causale? È qualcosa di primitivo o irriducibile, o è semplicemente un mito?

1.2.2.1. *Eliminativismo e paradosso del trasferimento*

L’ipotesi che tale *connessione* sia un ‘mito’ (*eliminativismo*), nella sua formulazione più famosa, risale a Hume⁴⁰, il quale ha sostenuto che, in fondo, noi vediamo solo sequenze di eventi (o oggetti), ma non vediamo mai il nesso causale. Possiamo pensare che tale nesso sia una sorta di *primitivo*, ma niente ci impedisce di affermare che ciò che noi chiamiamo *nesso causale* non sia altro che un fenomeno di

³⁹ La classificazione di Schaffer (2016a) propone di raggruppare le opere a seconda che l’analisi sia svolta in termini di *nomological subsumption* (Davidson, Kim, Horwich, Armstrong), *statistical correlation* (Good, Suppes, Spirtes, Glymour, Scheines, Kvart, Pearl, Hitchcock), *counterfactual dependence* (Lewis, Swain, Menzies, McDermott, Ganeri, Noordhof, Ramachandran, Yablo, Sartorio), *agential manipulability* (Collingwood, Gasking, von Wright, Price, Menzies, Woodward), *contiguous change* (Ducasse), *energy flow* (Fair, Castaneda), *physical processes* (Russell, Salmon, Dowe), and *property transference* (Aronson, Ehring, Kistler), forme ibride di quelle precedenti (Fair, Dowe, Paul, Schaffer, Hall, Beebe), *primitivism* (Anscombe, Tooley, Carroll, Menzies) e *eliminativism* (Russell, Quine).

⁴⁰ Ci attestiamo, qui, su una comune interpretazione di Hume. Per un’analisi più accurata delle oscillazioni che si trovano nei suoi testi: Garret, 2009.

supervenienza da una sequenza di fatti⁴¹ *simili e contigui*. L'obiezione di Hume è efficace, ma può essere soggetta a critiche. La prima, e più immediata, è che egli non spiega la *regolarità* delle sequenze (fosse anche relativa), se non affermando che essa c'è. Tuttavia, è alquanto curioso che una realtà priva di un principio regolatore dia come risultato costanti sequenze causali, ripetibili e regolarmente osservabili. Statisticamente non è forse impossibile – e oggi qualche scienziato metterebbe in discussione la regolarità stessa, almeno a livello microscopico – e tuttavia è metafisicamente problematico in sé pensare all'esistente come privo di un ordine intrinseco (cf. cap. 2, par. 3.2). Un'obiezione 'alla Bradley', potrebbe essere che non possiamo fermarci alla sola osservazione degli intermedi (i due oggetti, prima e dopo l'intervento della 'causa': che potrebbero addirittura essere interi universi, creati e annichiliti in istanti successivi, con le dovute diversità che noi percepiamo come nessi causali). Qualcosa nel mezzo c'è per forza, anche se non lo vediamo o se lo chiamiamo in molti modi (es. 'ordine'); sospendere le parole, tuttavia, non serve a risolvere il problema ontologico (cf. Saxena, 1967, 164): se in più esperimenti constatiamo la stessa regolarità, tale regolarità diventa ciò che viene verificato, e quindi l'*ideal link* è presupposto come qualcosa che è *là*, sebbene non abbia lo stesso spessore ontologico degli oggetti che osserviamo, e possa sembrare una connessione in qualche modo *mitica* (*ib.*, 166). Il *link* va dunque spiegato, non nascosto.

La posizione eliminativista humeana somiglia in parte all'occasionalismo, e latamente alla posizione di Leibniz sulle relazioni (cf. cap. 1, par. 3.3.). L'*occasionalismo*, nelle sue versioni medievali e moderne, non è una posizione unitaria (Marenbon, 2009; Clatterbaugh, 2009). Sebbene, apparentemente, si collochi agli estremi di una 'teoria del trasferimento', molti degli autori che si sono occupati di quest'ultima hanno poi finito col sostenere una forma nascosta di occasionalismo. Cartesio, ad esempio, sembra passare⁴² da una nozione di causa come *trasferimento* di quantità (di moto, di forza o energia) tra oggetti, a una forma

⁴¹ Secondo Schlick, nell'interpretazione di Saxena, possiamo intendere la causalità come *successione* (Hume) e quindi risolviamo il problema del nesso di causa. Ciò che verifica un 'nesso di causa' è il fatto che si verifica una certa successione tra cause ed effetto. Non abbiamo bisogno di ipotizzare un qualcosa nel mezzo. Avviene e basta. Non vediamo una 'causa', ma solo una sequenza. Non c'è un *causal bond*, ma solo una successione di eventi (vediamo A e B, ma non cosa succede nel mezzo): osserviamo le cose legate, ma non significa che ci sia una "colla" (Saxena, 1967, 161-163).

⁴² «Siamo lasciati con il conflitto che da una parte Cartesio sembra chiaramente pensare che i corpi agiscano su altri corpi e dall'altra non ha una storia metafisica che narra come questo possa accadere. [...] Se Cartesio non è un interazionista che abbraccia una chiara concezione della causalità e non è un occasionalista anche se tocca il linguaggio occasionalista in certi punti, forse è solo confuso, o più caritatevolmente forse è più interessato a identificare le più importanti connessioni causali nel mondo» (Clatterbaugh, 2009).

di occasionalismo, fino a preparare il campo a un'interpretazione radicale, dove Dio *ricrea continuamente* il mondo in ogni istante, in forme diverse (e la sequenza appare all'uomo come un nesso di causa). Questo slittamento è dovuto a una progressiva presa di coscienza del *paradosso fondamentale del trasferimento*, molto simile a quello che abbiamo visto riguardo all'istante: come già evidenziato da Hobbes (Clatterbaugh, 2009) per evitare il paradosso per cui una quantità è parzialmente in un oggetto e nell'altro, il trasferimento di proprietà dovrebbe essere *istantaneo*. Se la variabile cambiasse i valori in modo discontinuo a un confine, «non ci sarebbe un istante identificabile dalle sue proprietà intrinseche da sole, come quella in cui si è verificata la modifica» (Mortensen, 2016, par. 6). Il trasferimento, dunque, o è istantaneo, o si hanno parti infinitamente piccole che si aggiungono l'una con l'altra nell'oggetto, in qualche modo “fondendosi con esso” (con tutti i problemi della composizione tra parti); in questo caso, però, si usa il concetto di infinitesimale, per molti aporetico (cf. cap. 5, par. 4). Questo paradosso riguarda dunque ogni modello fisico basato sul *Contagion Model of causation* (Marmodoro, 2014, 34), e come vedremo può essere superato, anche in Aristotele, solo attraverso una posizione occasionalista (cf. par. 1.2.2.4), oppure attraverso il *gunk* (cf. cap. 5), perché quest'ultimo consente la penetrazione di particelle infinitesimali (indeterminate) in un oggetto.

Va ricordato che nel XIV secolo era stata elaborata anche un'altra teoria dell'alterazione, detta *teoria della successione-delle-forme*, la quale afferma che le qualità acquisite nell'alterazione non sono *continui con parti* che possono essere acquisiti gradualmente. Secondo la teoria, ogni forma qualitativa che esiste in un corpo è indivisibile rispetto al suo grado. Quando un corpo è alterato, esso prende un'infinita serie di gradi, e i gradi più vecchi vengono distrutti e rimpiazzati da nuovi (Sylla, 1982, 232). Una teoria simile a quella di Tommaso e difesa da Burley. Quest'ultimo ha sostenuto che gli infiniti, mediati e indivisibili gradi acquisiti nell'alterazione possano formare un continuo, perché c'è un istante in cui sono immediati gli uni agli altri. Accettando l'immediatezza dell'alterazione, Burley ha mostrato che essa non implica immediati gradi indivisibili (*ib.*, 247). Un'altra teoria del cambiamento del XIV secolo è detta *quasi-aristotelica* (“quasi” perché da un punto di vista aristotelico sarebbe inaccettabile): essa divide l'istante sostenendo che in esso vi è sempre un ordine di natura; i contraddittori si trovano nello stesso istante dal punto di vista temporale, ma sono nonostante tutto sequenziali nell'ordine di natura (Kretzmann, 1982, 277). Al contrario, la soluzione aristotelica, che Kretzmann predilige, prevede che l'istante di transizione sia intrinseco ad entrambi gli intervalli, di cui è confine comune (*ib.*, 285).

La questione che ha orientato molti autori verso l'occasionalismo, tuttavia, è lo status della “forza” trasmessa (una volta appurato che tutto nell'universo è riducibile a un solo tipo di sostanza, l'estensione), e come essa si “trasmetta”

(Woolhouse, 1993, 134-199). Hume la elimina assieme alla causazione stessa (*ib.*, 138). Leibniz ammette che non possa esservi un'influenza di questo tipo tra le sostanze, anche se le sostanze agiscono per la propria natura, per la propria forza (*ib.*, 147): anche se è vero che in ultima istanza è Dio a modificare le sostanze (come abbiamo visto nel cap. 1), tale azione è comunque dovuta anche alla natura propria che Dio ha donato a quelle sostanze⁴³. A questo punto, però, diventa più plausibile pensare che ciò che viene trasferito scompaia da un oggetto e compaia nell'altro, o semplicemente che vi siano due eventi successivi non necessariamente "connessi". Se però il concetto di istante è problematico in sé, non meno lo è la sequenza humane: dovremmo immaginare una densità infinita di universi creati in successione (tra un istante e l'altro quanti istanti vi sono?), cioè una forma di 'continuo' (che però vanifica l'occasionalismo stesso). All'opposto, in una concezione atomistica, dove gli atomi sono impenetrabili, il principio di trasferimento diventa problematico perché ciò che si trasferisce dovrebbe essere qualitativamente e materialmente diverso dall'atomo cui finisce per inerire. La soluzione powerista, per risolvere questo problema, elimina – a livello infinitesimale – il trasferimento (di energia, o di particelle virtuali) riducendolo alla mutua attivazione di powers (Marmodoro, 2017b, 114-115). L'opzione del continuo – cioè dell'esistenza di un'unica sostanza continua – invece, sradica il concetto di trasferimento, ma introduce quello della distinzione e relazione tra i *modi*. Il trasferimento viene eliminato anche in una teoria quadridimensionale dello spazio e del tempo, giacché in tal caso ogni oggetto non acquisisce o perde nulla: i cambiamenti sono solo stadi successivi di un unico oggetto esteso (una specie di vermicciattolo), sempre presenti, come sempre presente è l'oggetto intero, comprendente tutti i suoi cambiamenti. In tale visione, non esistono vere e proprie interazioni tra oggetti, visto che essi sono eternamente presenti, e i cambiamenti percepiti sono solo la compresenza coordinata delle "parti" di oggetti estesi nello spaziotempo quadrimensionale. Ovviamente, che la teoria quadrimensionale sia la migliore per la descrizione della realtà è già di per sé oggetto di grande dibattito.

Le teorie occasionaliste, d'altro canto, non sembrano neppure poter eliminare del tutto una qualche forma di connessione tra gli eventi, cioè *il fatto* della regolarità e della prevedibilità scientifica. Secondo Strawson (1989), Hume era un realista sulle connessioni di causa, ma ammetteva che esse fossero qualcosa di *segreto* e inspiegabile. Leibniz le riconduce all'armonia prestabilita, attraverso una forma di *occasionalismo monadologico*: la proposta di Leibniz, da questo punto di vista, è inevitabile, poiché ogni monade ha al suo interno tutte le potenzialità, che vengono espresse, in determinate circostanze, semplicemente per l'azione dell'armonia

⁴³ Leibniz approderà poi al monadismo, dove la materia (e quindi anche la forza scambiata) è solo una proiezione di sostanze spirituali.

prestabilita, la quale è, in un certo senso, un principio *esterno ed interno* alle monadi stesse. In questa interpretazione, le monadi divengono simili ai powers, con la differenza che esse sono totipotenti e spirituali⁴⁴. Nell'occasionalismo 'senza Dio' di Hume, ciò non è possibile: senza il passaggio al soprannaturale il nesso di causa non c'è. Se dunque nemmeno le teorie occasionaliste riescono davvero a eliminare il concetto di *nesso di causa*, non sorprende che siano in molti a ritenere che una qualche forma di *nesso* vi debba essere⁴⁵, proprio per spiegare la costanza delle leggi fisiche (che sono ben più di una generalizzazione accidentale) e delle osservazioni statistiche. Un'ultima obiezione a Hume è che noi vediamo una sequenza *regolare* proprio perché applichiamo il concetto di *causa* (potrebbe essere un'argomentazione riconducibile al trascendentalismo kantiano), cioè collochiamo gli oggetti in una sequenza a partire dai loro ruoli causali.

È dubbio se oggi la fisica quantistica (QM) risolva tutti questi problemi. Come vedremo nel cap. 5, oggi le particelle sono viste come *campi compenetranti*, e le "particelle" si scambiano una terza particella detta "quanto del campo", che però ha esistenza effimera, è una particella virtuale, quindi irrilevabile. Vedremo inoltre che la QM tende al monismo, il quale può essere una soluzione al problema: una sostanza continua elimina il problema, perché non c'è più nulla che "passi" realmente tra sostanze, visto che non vi sono realmente nemmeno oggetti separati, ma al più un *continuo di continui* sovrapposti. Nella QM l'unica entità esistente è la deformazione dello spaziotempo o di un campo uniforme, quindi non si ha più il problema di affermare l'esistenza di contraddittori in un istante; tuttavia, anche i modi del campo sono in qualche modo diversi gli uni dagli altri, e devono potersi prima *distinguere* e poi *unire* (influenzandosi). Vedremo però che la QM può essere interpretata in molti modi: per alcuni non vi è una realtà continua, bensì una inevitabilmente granulare. Inoltre, la QM pone effettivamente delle sfide, poiché sotto una certa dimensione vige l'indeterminatezza e la non-località, quindi la mancanza di reali confini; le interazioni sembrano essere discontinue (tra salti quantici), e tra entità non contigue spazialmente: c'è solo una correlazione statistica tra le proprietà delle entità, ma nessun reale "contatto" tra di esse. Questo è ciò che gli strumenti rilevano, ma non è detto, come si vedrà, che debba essere una conclusione ontologica (in quanto si tratterebbe di una descrizione, ma non di una spiegazione). La QM, in base alle sue interpretazioni, dunque, si avvicina o all'occasionalismo, o al monismo, o all'idealismo. Il prezzo pagato è sempre quello,

⁴⁴ Alcune elaborazioni contemporanee sui powers, invece, sono molto vicine alla posizione leibniziana, visto che l'attivazione di powers *collocati in diversi soggetti*, avviene secondo *attivazione* da parte di condizioni di stimolo in modo istantaneo e correlativo, esattamente come l'armonia prestabilita fa con le monadi.

⁴⁵ Secondo Lowe (2005), bisogna intendere le leggi come universali per prendere sul serio.

come vedremo, della mancanza o di reali entità o di una interazione causale (ridotta all'intervento divino, o a una misteriosa influenza reciproca).

1.2.2.2. *Il primitivismo*

Il punto giustamente sollevato dalle *regularities theories* (Psillos, 2009) è che a un certo punto bisogna porre un primitivo. I sostenitori delle RT ritengono che esso sia la regolarità stessa (non accidentale: riconducibile a un sistema deduttivo complessivo⁴⁶), oltre la quale non ha senso ipotizzare un ulteriore principio metafisico. I sostenitori dei powers o delle leggi, invece, tendono a ricondurre la regolarità a fattori più fondamentali. Tuttavia, questo procedimento esplicativo tende all'infinito: cosa fonda i powers? È chiaro che qui siamo di fronte a un problema strutturale della metafisica, concernente appunto il livello di spiegazione che si ritiene sufficiente per dirsi conclusivo. Il *primitivismo* è una posizione che ritiene la causazione come un concetto basilare, la cui natura non è analizzabile né in termini di 'spiegazione' né di 'relazione'. In un modello classico – aristotelico o tomista – al concetto di causa si arriva per riduzione fenomenologica, cioè a partire dall'esperienza integrale (della causalità naturale, ma anche di quella spirituale; cf. Berti, 2017, 75-89). Anche se non abbiamo alcuna comprensione della causa, essa va posta come parte della realtà in quanto sua spiegazione. Noi sperimentiamo la causazione, perché facciamo esperienza della nostra azione. Con essa sperimentiamo anche la continuità delle cose (esterne e interne a noi) che si modificano nel divenire, senza mai essere una realtà atomizzata. Se anche questa esperienza non è spiegabile con 'quel che si vede' (i contenuti dell'esperienza), si è legittimati a postulare l'esistenza di qualcosa, una *x*, che la renda possibile: la causazione, appunto. Essa si dà in varie forme di causalità, che sottostanno alla nozione generica di 'causa'⁴⁷.

Tutto ciò è senz'altro vero, ma ancora una volta mostra come anche la teoria della causazione non possa che essere compresa in una metafisica complessiva. Discriminante è, ad esempio, l'accettazione di nozioni 'primitive' che 'salvino l'esperienza'. Per tale accettazione è indispensabile la difesa dell'esperienza come realtà, contro la sua riduzione ad apparenza. Tuttavia, un monista obietterebbe nuovamente che, laddove si debba ipotizzare un primitivo di cui non si possono definire i contorni, è meglio riconoscere che della realtà non abbiamo spiegazione. Nel caso della causalità efficiente – quella che stiamo prendendo in considerazione in questo capitolo – sembra vi siano delle aporie nella sua descrizione operativa. Recenti discussioni hanno mostrato, inoltre, che se si vuole definire una *legge di*

⁴⁶ È detta *Mill-Ramsey-Lewis View* (Psillos, 2009).

⁴⁷ Una posizione che potrebbe esser attribuita anche a Kant.

natura, è necessario definire anticipatamente quali siano i *natural kinds* esistenti⁴⁸ (e quindi se ci sia una dipendenza tra legge e teorie della somiglianza) che la legge connette. Guardando alla fisica contemporanea, però, sembra più esatto affermare che a contare, nelle leggi fisiche descritte da formule matematiche, è che la natura sia concepita come riflesso del mondo numerico: particellare, discreta e continua (gunky, come vedremo nel cap. 5).

Un'altra obiezione al primitivismo è che, se la 'legge' governante la correlazione degli enti è del tutto astratta, essa coincide con una sorta di modalità, una *necessità* il cui statuto ontologico è poco definito. Per questo, una versione del modello nomologico prevede che le leggi di natura siano simili agli universali, e vengano quindi partecipati dagli enti (i quali, a loro volta, sono degli universali istanziati). Anche se l'universale è di per sé immateriale, la sua funzione ontologica gli permette di funzionare da legge intrinseca degli enti materiali. Naturalmente, se qui ci sia o meno un regresso è una *vexata quaestio*. Al *primitivismo*, inoltre, si può rimproverare che la causazione è una proiezione illecita di un modello intenzionale, ma del tutto inutile per la scienza contemporanea. Questa conclusione è ovviamente estremamente controversa perché parte dall'assunto che l'ordine emerga dal disordine, e dalla distinzione tra causalità e ordine. La quale sembra piuttosto ardua. Se riscontriamo un ordine fisico – e quindi, per alcuni, una causalità – è difficile non ammettere che esso sia intimamente *deterministico* (Heil, 2015) anche se apparentemente non ci sembra tale (potrebbe semplicemente mancarci la cognizione di una regola più profonda). Questa posizione nasce, lo ripetiamo, dalla premessa ontologica che l'esistente, *in quanto esistente*, abbia una regola: il caos (punto zero del disordine) è metafisicamente impossibile, corrisponde al non-essere. L'essere, quando è, è ordinato secondo una legge che forse non conosceremo mai, ma che corrisponde all'esserci stesso, in quel modo, o con quel motivo. Un universo apparente ordinato, ma realmente caotico, dunque, è metafisicamente impossibile: in quanto esistente, l'universo ha *un suo ordine*, ed è casomai il disordine ad essere apparente (come una foresta può apparire disordinata, ma solo per una nostra incomprensione del *suo* ordine). Inoltre, con Anscombe (2002) possiamo ritenere che il concetto di causa abbia a che fare con quello di 'derivatezza' e possa quindi – in risposta a Russell (1913) – essere mantenuto anche laddove si accetti l'indeterminismo quantistico.

Obiezioni a questa visione giungono, com'è noto, proprio dalle speculazioni legate alle ipotesi quantistiche. Tuttavia, allo stato attuale, non c'è accordo sul fatto che la fisica contemporanea imponga un mondo indeterministico, frutto di imprecisate forme di 'spontaneità' (cf. cap. 5). Sembra infatti che sia

⁴⁸ Anche questi sono concetti primitivi, per Lewis, sebbene sia la scienza, progressivamente, a definirli.

l'indeterminismo sia la spontaneità siano concetti metafisicamente problematici: la decisione tra un *indeterminismo epistemico* (dovuto ai nostri limiti conoscitivi) e uno *ontologico* (la realtà è effettivamente indeterministica) sembra ricadere sulla filosofia, più che sulla scienza. Se il caos assoluto è metafisicamente impossibile, sembra necessario presupporre che, laddove esso appaia come realtà ultima, esso sia dovuto a una situazione epistemica contingente. Su queste linee di faglia metafisica, del resto, si basa la recente discussione sull'interpretazione dei dati della fisica quantistica: la ricerca di teorie unificate (o di variabili nascoste, o simili)⁴⁹ in grado di spiegare perché si generino certi fenomeni all'apparenza spontanei e indeterministici, sottintende appunto una precisa visione dell'impresa scientifica (spunti da Stoltzner, 2009). Bohm ed Everett sono due esempi del tentativo di mantenere anche nella quantistica l'intuizione basilare (e metafisica) per cui, nel mondo fisico, non può che esservi determinismo. Ad ogni modo, argomenti pro e contro l'esistenza di forme deterministiche di causazione sono fornite per tutti i fenomeni quantistici, ed è difficile, allo stato attuale, comprendere in quale direzione muoversi (Healey, 2009). Non c'è dunque consonanza di vedute né sulle ricadute che la fisica quantistica potrà avere sulla nostra concezione della causazione, né sull'espulsione di quest'ultima dalla nostra visione del mondo solo perché a qualche livello ontologico riscontriamo un certo grado di indeterminazione oppure forme non del tutto chiare di *azione a distanza* (es. l'entanglement)⁵⁰.

Più in generale, il problema di ogni posizione radicalmente indeterministica è quello di spiegare come emergano strutture organizzate (costanti, anche su scale temporali molto ampie, come può essere la vita di una stella) da un sostrato del tutto caotico. A meno che non si voglia ipotizzare (e può essere legittimo) che ogni ente sia istantaneo e caotico, esattamente come la realtà ontologica fondamentale⁵¹. Se si accetta, invece, che le scale temporali abbiano un loro fondamento (sebbene

⁴⁹ La più nota interpretazione dell'indeterminismo è quella della scuola di Copenaghen, condizionata da Bohr e Heisenberg. Altre opzioni sono legate alla teoria del *collapse* (es. Dirac, von Neumann), del *no collapse* (variabili nascoste di Bohm, o i '*many worlds*' di Everett), e posizioni più anti-realiste (strumentalismo circa lo stato quantico).

⁵⁰ Cf. Ananthaswamy, 2018.

⁵¹ Una stella dunque, sarebbe un'istantanea e caotica apparizione che *noi* percepiamo come duratura e stabile, solo perché la paragoniamo con scale temporali inappropriate (e apparenti). Che gli oggetti – tutti, universo compreso – possano essere riconducibili all'esistenza di un istante, dove l'ordine è solo apparente e condizionato dall'osservatore, può sembrare un'ipotesi controintuitiva e paradossale, ma non è per nulla nuova. In un contesto cristiano, infatti, non pochi autori riconoscerebbero che la vita dell'universo intero, paragonata all'eternità divina, non è che un istante. Questa estrema relativizzazione delle scale temporali potrebbe essere di supporto a un radicale indeterminismo, dove il disordine completo è garantito dall'assenza di una dimensione temporale univoca. Ma si tratta di suggestioni.

relativo), difficilmente si potrà evitare di riconoscere nel mondo un ordine, e quindi una necessaria connessione tra il sostrato indeterministico e quello deterministico. Come abbiamo visto nel cap. 2 (par. 3.2), a livello di premesse, una visione che *impone un ordine* si basa su principio teleologico liberale: *l'attuale implica il possibile*. Se conveniamo sull'esistenza di strutture organizzate, dobbiamo presumere che i loro fondamenti abbiano in sé la possibilità di generarle. È questo che ci fa proiettare una regolarità (ancorché nascosta o locale) nell'ontologia fondamentale: anche un universo di *entia successiva* (cf. Varzi, 2003) è ordinato, poiché la successione degli enti è ordinata (si veda quanto detto riguardo all'occasionalismo). Più liberale ancora: *l'esistere implica un ordine*. Se conveniamo sull'esistenza di (almeno) un esistente, non possiamo che negare in esso il caos assoluto. Che le strutture macro o mesoscopiche possano orientare l'evoluzione di quelle micro (caotiche) è poi l'intuizione sviluppata dai sostenitori della *downward causation*, la cui legittimità ontologica – nelle varie forme in cui è stata pensata (*selezione, costrizione, nuove strutture o nuovi powers*) – è comunque ancora ampiamente controversa (Paoletti & Orilia, 2017) e si accompagna alla nozione, sempre piuttosto vaga, di *emergenza* (Heil, 2017).

Ammessa dunque l'esistenza di un nesso causale come un *primitivo*, è più che mai lecito chiedersi in cosa esso consista. Il tentativo forse più 'realista' di pensare la causalità – riconducendola sostanzialmente a una causalità efficiente e meccanica – è quello che la interpreta come *flusso di energia*. In questo modello ogni relazione di causa-effetto è legata al passaggio di un'entità (energia) da un oggetto all'altro, a livello infinitesimale. Questo modello, però, impone di pensare all'energia come qualcosa che può essere trasferito, per contatto o tramite un'entità terza (un campo), da un oggetto all'altro: e *non è chiaro cosa questa energia possa essere in termini ontologici*. Le 'particelle di energia' che identità possiedono e che confini? E se anche fossero onde o parti di un campo? Non essendoci vere e proprie risposte condivise a queste domande, attualmente usiamo il termine 'energia' come un *theoretical device* (sono state ipotizzate anche delle *particelle virtuali*, ma non risolvono l'aporia: cf. Marmodoro, 2017b).

Oggi sappiamo che la massa è energia, a sua volta intesa come una deformazione dello spaziotempo. In questo sistema, il "passaggio" dell'energia sarebbe la modificazione di 'parti' dello spaziotempo: un po' come la curvatura di una corda si propaga nella corda, pur non essendoci nulla che passa nella corda (è solo la parte della corda un po' contratta, incurvata, rispetto alla corda a riposo). Secondo Heil (2009) c'è un modo di ridurre tutte le relazioni esterne a relazioni interne, intendendole come *modi* di una sostanza *non-relazionale*: individui e relazioni sono 'concrescenze', noduli, di un'unica sostanza estesa. Questa può essere il Campo, o lo spaziotempo. Gli oggetti sono *modi dello spaziotempo*, e la loro identità dipende dalla modificazione di questa sostanza basilare (spinoziana).

Gli oggetti non si ‘muovono’ realmente in essa: il movimento e gli oggetti sono semplicemente l’ondulazione di tale sostanza, come un’onda sul mare. In questo sistema le relazioni causali sono tutte interne: ciò che funge da *truthmaker* di una descrizione causale sono dei fatti non-relazionali. Cosa può voler dire, tuttavia, che il ‘trasferimento’ non è dovuto allo spostamento di proprietà, ma a contrazioni ondulatorie dello spaziotempo? Queste concrescenze dello spaziotempo sono modi di una sostanza uniforme, ma i modi hanno – in ogni sistema di pensiero – uno statuto ontologico molto ambiguo e un’identità imprecisa.

Se invece crediamo in una visione particellare o in qualche modo atomica, potremmo dire che il passaggio dell’energia è passaggio di *simples*, intendendo con essi cose diverse, a seconda dell’ontologia di riferimento: *forme puntiformi* (non abbiamo altra definizione per i *simples*, se non questa), *tropi*, *powers*, nuclei quadridimensionali di spaziotempo, ‘onde’, alterazioni di un campo (etc.). Il ‘passaggio’, naturalmente, porta con sé tutti i problemi relativi al ‘passare’, del trasferimento (qualsiasi siano le entità che postuliamo come fondamentali, qualora esse siano entità separate): stabilire in che istante esso avvenga, come possa sovrapporsi un’entità a un’altra entità, cosa ci sia *tra* le entità, e come possa avvenire il *contatto* se le entità sono *delimitate* (in qualche modo)⁵². Le *process theories* (cf. cap. 5), d’altro canto, hanno come problema basilare quello di determinare come un processo *continuo* possa realizzarsi senza che ciò faccia scomparire gli oggetti che ne sono coinvolti. Affinché un processo avvenga, infatti, ci vuole continuità tra le sue parti (se si ammette che esse ci siano). Ma la continuità è pervasiva: se essa è reale, non abbiamo più oggetti, bensì solo ‘il processo’ come intero (e quindi un unico processo, sintesi di tutti i processi). Se non abbiamo continuità, al contrario, abbiamo sì oggetti, ma non abbiamo più relazioni causali. Ciò che serve, forse, è qualcosa che stia *tra* la continuità e la particellarità, ma questo non sembra possibile, se non accettando l’ipotesi gunk, con le sue apofasi (lo vedremo nel cap. 5).

1.2.2.3. Il disposizionalismo e la Power Structuralist View

La causalità può infine essere intesa come la *manifestazione di una rete di powers* (Heil, 2015, ispiratosi a C.B. Martin) cioè di proprietà di un oggetto, almeno parzialmente disposizionali: «Le reti di power si evolvono, in una cooperazione stretta tra powers, costellazioni di cause, manifestazioni reciproche tra reciproci partner intrecciati» (*ib.*). L’idea di *causal powers* è tornata in auge nell’ultimo

⁵² Il problema del contatto è antico, e oggi si pensa di averlo risolto attraverso l’interazione di forze elettromagnetiche (in questo modo, ad esempio, due palle di biliardo non si toccano mai realmente, visto che gli atomi si respingono prima di venire in contatto). Ma il problema è solo spostato, visto che si dovrebbe definire lo statuto ontologico di queste forze, e quindi capire come entrino in contatto tra loro.

secolo, riabilitata rispetto alle grossolane accuse (per esempio quella di antropomorfismo) che, nella storia del pensiero, sono state rivolte alla posizione aristotelico-scolastica da pensatori come Boyle, Cartesio, Bacone, Locke, Newton (Gnassounou & Kistler, 2007, 1-42). In Cartesio, per esempio, non esistono powers intrinseci, perché tutto ciò che esiste sono porzioni di estensione cui viene impressa una locomozione, che prima non possedevano (*ib.*). Le monadi di Leibniz, invece, recuperano in qualche modo l'idea di potenzialità (interna)⁵³, ma sono pur sempre governate esternamente dall'armonia prestabilita, che assomiglia molto alle moderne leggi fisiche, una volta laicizzata (*ib.*). Critici nei confronti della nozione di disposizione sono stati i *logical empiricists* e Popper, Quine, Armstrong, Prior.

La rinascita del disposizionalismo, comunque, non si è arrestata – grazie ai lavori di Harré⁵⁴, Cartwright, Martin, Ellis, Mumford, Heil, Bird – pur essendo un modello che, oltre a molti pregi, ha evidenti limiti. Cominciamo però col tratteggiarne i caratteri. Essendo un modello che deriva dalla lettura *disposizionale* dell'ontologia aristotelica, esso può essere intravisto già nei testi di Aristotele stesso (Marmodoro, 2013b). In questa interpretazione – estendibile alle quattro tipologie di causa come meccanismo condiviso da tutte – Aristotele avrebbe difeso l'esistenza di una *connessione reale* tra causa ed effetto, intendendola come *dipendenza ontologica*. Quando due powers correlativi, situati in due differenti oggetti, entrano in 'contatto', essi si influenzano reciprocamente. In questo modello non ci sono relazioni, bensì *relativi*, powers dipendenti gli uni dagli altri. In qualche modo, dunque, ciascun relativo 'è nell'altro', sebbene si trovi collocato in un oggetto differente: l'agente in qualche modo si realizza *nel* ricevente; il primo è nell'oggetto agente, ma si realizza nel soggetto passivo. Come se, sostiene Aristotele, l'agente fosse *esteso ontologicamente* nell'altro oggetto. In questo senso, ancora metaforico, c'è una sorta di passaggio di una forma tra due oggetti. Tale 'estensione' si realizza quando c'è contatto e quando le condizioni esterne di innesco (*stimolous conditions*), di contesto, lo rendono possibile. Essa è pure *simultanea* (tra agente attivo e ricevente passivo), sebbene abbia una direzione. È tuttavia una questione aperta se i powers siano atomici o non-atomici (Marmodoro, 2017, 103).

Una specifica sostanza ha quindi un *causal power* nei confronti di un'altra specifica sostanza (l'acqua ha influenza causale, di scioglimento, sul sale ma non sull'acciaio), mentre potenzialità e attività riguardano il modo di essere delle disposizioni⁵⁵ nella sostanza. Il *power* è la *capacità* di una sostanza di cambiare un'altra sostanza o di essere cambiato da una sostanza, mentre la *potenzialità* è la *modalità* del power (attivo o inattivo). Potenzialità e attività non sono nuove entità

⁵³ Nel recupero, insieme a questo, del finalismo delle monadi stesse.

⁵⁴ Harré & Madden, 1975.

⁵⁵ Anche se è possibile porre più sottili distinzioni (Bird, 2016), useremo *disposizioni* (termine che sottolinea il lato epistemologico) come sinonimo di *powers* (sottolinea il lato ontologico).

ma modi dell'essere (modi di una sostanza), corrispondenti all'essere un power attivo o essere un power *at work*. Si può usare anche la terminologia, aristotelica, di *prima attualità* (abilità) e di *seconda attualità* (realizzazione, espressione dell'abilità)⁵⁶ (Marmodoro, 2014). Le sostanze sono diversi *tipi di essere*, mentre attività e passività sono diversi *modi di essere* (Witt, 2003). Tutte le sostanze sono *evolutive*, nel senso che progressivamente manifestano i loro powers in determinate condizioni di attivazione. In questo senso vi è una sorta di dipendenza *teleologica* delle sostanze le une dalle altre, e della potenzialità nei confronti di un'attività (una sostanza ha un insieme di powers che dovrebbero manifestarsi il più possibile per rendere “completa” l'espressione dell'essere di quella sostanza). Quel che conta è che una sostanza è sempre *una*, anche se in differenti stadi evolutivi.

Naturalmente, sottolinea Marmodoro, se ci fermassimo qui – con un power che è “diviso” tra due entità – la posizione sembrerebbe assurda. Dobbiamo dunque capire meglio in che senso la stessa attività che si realizza nei due oggetti è *una* e *non è una*. La risposta sta nel fatto che le due potenzialità, dislocate in due oggetti, possono realizzarsi solo insieme, e quindi la loro contemporanea attivazione sembra essere un'unica azione. Le due nature che co-attualizzano le potenzialità, dunque, danno vita al nesso causale. Tale nesso c'è, perché l'attività di attualizzazione (il processo) è una, sebbene le attualità siano due: «L'attività che è il substrato dell'attualità dell'agente *qua* agente e del paziente *qua* paziente è una e la stessa ma appartiene a entrambe le sostanze e quindi lega insieme agente e paziente» (Marmodoro, 2013b). Non c'è quindi alcuna *colla* tra i due oggetti, nessuna relazione, e dunque nessun regresso causativo.

Il disposizionalismo contemporaneo, nelle sue varie forme, è una teoria che coglie in profondità il problema fondamentale della relazione causale: laddove si postuli l'esistenza di entità separate, le aporie della nozione di causa vengono amplificate. Per evitarle, i disposizionalisti ritengono che vi sia una *necessaria e costante connessione tra entità*, sia essa probabilistica o meno. L'interazione causale tra le cose, in questa teoria, è essenziale alle cose stesse. Questa connessione è espressa dal termine *power*, il quale è concepito come una categoria radicalmente nuova, per sua natura ibrida, dovendo svolgere diverse funzioni ontologiche, solitamente attribuite a categorie diverse (quelle di sostanza e relazione, ad esempio). Questa visione della causalità può anche essere definita *powerismo*, e viene comunemente opposta al *nomismo* (la linea Dretske-Armstrong-Tooley) o al *neo-humeanismo*⁵⁷. Secondo Koons e Pickavance (2015), la differenza tra gli

⁵⁶ La seconda attività è lo stato di attivazione del power, l'esercizio della sua abilità. Avremo dunque: potenzialità (il bambino può imparare l'inglese), prima attività (il bambino sa l'inglese), seconda attività (il bambino sta parlando inglese) (Marmodoro, 2014, 4-5 e 132).

⁵⁷ I cui caratteri abbiamo già esplorato: esso prevede l'esistenza solo di fatti costituiti da proprietà categoriali (opposte a quelle disposizionali) disposte in punti istantanei nello

approcci sta nel modo in cui le leggi sono intese. Per un powerista le leggi di natura sono appunto leggi (*lawlike*) per una relazione interna tra le proprietà coinvolte, quelle che i power o le disposizioni conferiscono naturalmente ai portatori delle proprietà corrispondenti: le leggi esprimono semplicemente le essenze dei *natural kinds* presenti nel mondo. Per un nomista, invece, l'esistenza delle leggi è una relazione esterna tra universali o proprietà (Koons & Pickavance, 2015). Una visione intermedia è il *disposizionalismo platonico*, difeso principalmente da Tugby (2012; 2014; 2016), nel quale le disposizioni tra le entità sono dovute alle necessarie disposizioni tra universali, istanziati da quelle entità; o meglio, le disposizioni tra entità sono istanziazioni di disposizioni tra universali (il che potrebbe trasferire i regressi tra gli universali: anche questo un problema piuttosto antico, che affetta la metafisica platonica in quanto tale). In questo sistema – che contesta la coerenza del disposizionalismo aristotelico – è più facile, a detta dell'autore, dare ragione delle disposizioni inattive e la direzionalità dei powers. E tuttavia, per ammissione dell'autore stesso, il *Platonic Dispositionalism* è l'analogo di un *Priority Monism* (si veda par. 4.) di secondo ordine.

L'ontologia dei powers elimina le relazioni causali riducendole a disposizioni. L'idea di fondo, di matrice aristotelica, è che un oggetto ha un insieme di possibilità connaturate che si attivano in base all'interazione con altre realtà, o che ne determinano lo sviluppo dall'interno (Mumford, 2009). I powers sono delle proprietà il cui possesso *dispone* il portatore in un certo modo. Sono istanziazioni di quelle proprietà (Marmodoro, 2010a). I powers sono proprietà “relazionali” *irriducibili* di cui abbiamo coscienza in un determinato oggetto (o almeno, quello che comunemente chiamiamo oggetto) per le sue manifestazioni. In questa visione (secondo Heil, 2016) le relazioni sono *interne* e si manifestano come esterne solo per effetto dei powers, le proprietà interne che ciascun oggetto ha e che manifesta esternamente come azione causale. I powers sono allora proprietà monadiche di un tipo speciale, chiamate *relativi*; i poteri rilevanti sono reciprocamente dipendenti non per la loro esistenza, ma per il loro esercizio: ogni agente richiede un paziente su cui agire (Marmodoro & Mayr, 2017). In Aristotele, in questo modo, la categoria di relazione coincide con quella di dipendenza ontologica. *La relazione causale non avrebbe dunque una realtà propria* (né come entità terza, né come proprietà poliadica), ma sarebbe riducibile ai powers che si attivano nel soggetto o in un altro soggetto, in modo *istantaneo e simultaneo* (Marmodoro, 2014, 34).

Sulla simultaneità la posizione disposizionalista è complessa. Da un lato, infatti, sembra intuitivo che, se abbiamo due powers in due oggetti, la transizione

spazio e nel tempo (il *mosaico* lewisiano, neo-humeano). Alternative a queste due posizioni sono quella di Armstrong e Tooley (nomista, che è in sé una via di mezzo tra powerismo e neo-humeismo; con oscillazioni sulle altre questioni) o il nominalismo estremo, risalente a Quine e riscontrabile in Inwagen, Plantinga, Merricks.

dell'uno e dell'altro debba essere istantanea e simultanea. Altrimenti dovrebbe esserci una trasmissione continua, tra una *infinitamente densa sequenza di stati* (è l'eterno problema, già visto al par. 1.1.4). Per pensare a una causazione continua (senza il regresso degli infiniti stadi intermedi) è indispensabile abbandonare l'immagine di una successione di connessioni causali discrete. Questo significa che due eventi sono parte di un singolo processo, un intero, più fondamentale delle sue parti istantanee. Alla nozione di processo si accompagna, ovviamente, quella di *intervallo*, per sua natura avente una *durata*, opposta all'istantaneità dei singoli istanti. L'intervallo può, idealmente, essere scomposto in infiniti intervalli (*stages*), ma ciò non toglie che esso sia, metafisicamente, un intero che precede le parti. Se il processo indiviso è fondamentale tanto quanto le sue parti, allora non siamo costretti ad affermare che gli istanti siano più fondamentali degli intervalli. Questi ultimi sono indispensabili per dare conto della nostra realtà, e quindi rispettano l'economia qualitativa dell'indagine metafisica.

È del resto abbastanza plausibile che si possa fornire un modello della temporalità sia in una prospettiva *istantista* (instants-only: *instantism*) sia in una *intervallista* (intervals-only theory: *intervalism*). Questa seconda evita le stranezze del *gunky time* (e quindi il paradosso di Zenone) rifiutando di sostenere che un intervallo sia suddiviso in sotto-processi. Si tratta, ovviamente, della classica via di fuga dal paradosso, consistente nell'accordare solo una divisibilità *potenziale* al processo (o segmento di spazio e di tempo), ma non una divisione *attuale*: non potendo esistere infiniti processi in atto, si deve accettare l'esistenza di un processo unitario (precedente, come *intero continuo*). I poweristi, ovviamente, per formulare un account coerente, devono abbracciare la visione intervallista. In effetti essi, almeno in alcune delle loro versioni (Mumford, 2007; Mumford & Anjum, 2011, 116; 2017), superano la visione humeana perché ritengono esistenti dei *processi* causali estesi nel tempo che uniscono cause ed effetti in un *intero*, e che consistono nell'intera evoluzione che porta il power agente a trasformare il power ricevente. Sono processi che hanno dunque una direzione precisa, sia per quanto riguarda i correlativi, sia per quanto riguarda il tempo.

Quella che finora abbiamo seguito, è un'interpretazione del powerismo nell'ottica della *power structuralist view* (Marmodoro, 2017b), d'ispirazione aristotelica. In questo modello, non ci sono powers che, una volta attivati, "saltano" in altri powers, bensì esistono nei powers delle transizioni intrinseche: un power passa da uno stato all'altro, restando lo stesso power. Questo permette di evitare l'obiezione classica (*Always Packing Argument*) rivolta al powerismo, secondo cui esso trasformerebbe il mondo in un insieme di pure possibilità⁵⁸ (i powers sarebbero

⁵⁸ Il regresso dei *pure powers* è stato formulato, in forme diverse da Campbell, Swinburne, Foster, Robinson, Martin, Armstrong, Lowe, Engelhard. Per un riepilogo: Ingthorsson (2012). Per una contro-argomentazione: Bird (2007b).

così degli oggetti astratti), passanti le une nelle altre. Nel *power structuralism*, infatti, è il power che passa dalla potenzialità all'attualità, restando lo stesso power⁵⁹: per esempio, la vista è un power che resta tale (prima attualità, un'abilità) anche quando è in esercizio (quando vede; seconda attualità). E nulla ci vieta di pensare che alcuni powers siano *sempre attivati*⁶⁰ (sarebbero le proprietà solitamente dette 'categoriali'). Questo strutturalismo è riduzionista sulle relazioni, visto che sostiene esplicitamente che il *livello fondamentale della realtà non è una rete di relazioni, bensì un insieme di powers correlativi, legati solo da dipendenza ontologica* (non intesa come una relazione poliadica), cioè una capacità di mutua attivazione tra powers che, contingentemente, si trovano l'uno presente all'altro; e *non c'è, tra i powers, nessuno scambio di "qualcosa"* (lo vedremo nei prossimi capoversi), né particelle virtuali, né forze, né energie.

Sono naturalmente molte le possibili critiche al powerismo – nelle sue varie versioni – e la letteratura in tal senso è abbondante. Nel prosieguo vorremmo concentrarci solo su alcuni aspetti, che sono funzionali al nostro lavoro. Per esempio, si discute sull'esistenza di Macro-Power (Bird, 2016; Heil, 2017) o sulla possibilità di ridurli ai Micro. Preferiamo tuttavia concentrarci su questi ultimi, per economia argomentativa, anche perché non sempre le proprietà di un intero sono un'aggiunta al catalogo ontologico (Heil, 2017). Con Marmodoro (2017a; 2017b) preferiamo ammettere solo i powers che la fisica ritiene necessari, ed attualmente la fisica riesce a ricondurre molti fenomeni macro al comportamento delle "particelle" micro. La visione dei power si intreccia, quindi, con la valutazione di quali sostanze effettivamente esistano. Chi ritiene, ad esempio, che esistano in quanto sostanze solo le particelle elementari, riterrà che esistano solo i powers di queste ultime, a cui tutti i powers macroscopici (così come tutte le sostanze) vanno ridotti. Se tutto è spiegabile attraverso l'interazione delle particelle, non c'è motivo di ipotizzare altro in livelli più grandi. Il problema che qui si apre, semmai, è se tali particelle, comunque siano intese, siano davvero fondamentali a livello ontologico (che è diverso da quello fisico): seguendo alcune argomentazioni dei sostenitori del *gunk* ci sono buone ragioni di credere che la realtà ultima sia ben diversa da ogni attuale concettualizzazione fisica, e i powers, se esistono, debbano ricondursi a questo strato più profondo. In questo caso avremmo una forma di *gunky power ontology* (si rimanda al cap. 5). Allo stesso

⁵⁹ Secondo Barker (2013), all'obiezione dell'*Always Packing Argument*, un sostenitore dell'ontologia dei *pure powers* deve rispondere che il power istanzia una concreta possibilità, che può manifestarsi o no. Noi conosciamo il power solo quando è manifesto, cioè quando si dà come disposizione, come azione causale. Ma questo non significa che prima di entrare in contatto con il suo correlativo, il power non sia latente nel soggetto, quindi isolato e in stato "quidditativo".

⁶⁰ Era già un'intuizione di Harré (1975).

modo, è possibile ipotizzare che ci siano dei powers appartenenti ai campi (elettromagnetico o gravitazionale) che agiscono sui powers delle “particelle”. Ma siamo pur sempre sul campo dell’ipotetico: non abbiamo un’immagine ontologica né degli uni né degli altri, e quindi risulta alquanto aleatorio – probabilmente – abbozzare in cosa consista, ontologicamente, la reciproca interazione.

1.2.2.4. *La natura dei powers*

Riguardo alla natura dei powers, e la loro fundamentalità, il dibattito è da sempre acceso. Secondo Yates (2016), ad esempio, per la nozione di intrinsecità sembra necessaria la ‘possibilità di solitudine’, cioè la non-relazionalità, mentre i *power* sono una forma di *strutturalismo* in cui ogni oggetto dotato di powers dipende dal suo reciproco. L’ipotesi di Ladyman (2016) di una *primitive contextual identity* (o *contextual individuation*; o *relational individuation*) non sembra in grado – dovendo eliminare qualsiasi eccezione\bare particulars\sostrato – di evadere le obiezioni di Swinburne⁶¹, Psillos⁶² e Lowe (tra altri). Secondo quest’ultimo, in particolare, anche nella metafisica dei powers c’è bisogno di qualcosa che svolga il ruolo delle sostanze aristoteliche: se i power sono sempre individuati da altri powers, nessuno è mai realmente del tutto individuato (Lowe 2010, 18). Al contrario, secondo Lowe, abbiamo esempi di proprietà non-disposizionali, come ad esempio la sfericità della sfera. Per Marmodoro (2010b), tuttavia, il power può rimanere potenziale (quindi isolato): in questo modo un oggetto è un insieme powers, i quali, pur essendo proprietà disposizionali (non categoriali) sono indipendenti dai powers degli altri oggetti⁶³.

Anche Heil (2005, 2010) ritiene che un *purely relational world* perda i criteri di individuazione (e propone di parlare di *powerful properties*)⁶⁴: se anche dicessimo che il power è individuato dalla sua posizione nella *power-structure*, dovremmo dire se powers e strutture sono entità genuine di qualche tipo oppure no. Inoltre, ritiene Heil, se i power hanno bisogno di essere fondati, si crea una relazione tra powers e fondazione. Secondo Ellis (2010) i poteri causali hanno bisogno di realtà categoriali (le *categorical quiddities*), ad esempio la località. È vero che le quiddità ci sono sconosciute, ma ne riscontriamo la necessità: se ci sono powers ci

⁶¹ Secondo Swinburne (1980) si avrebbe un *Epistemological Regress*.

⁶² Per Psillos (2006) i powers non-fondati sono metafisicamente incoerenti.

⁶³ Yates è comunque scettico circa la possibilità di conciliare l’intrinsecità con l’individuazione relazionale dei powers: avremmo bisogno di una nozione di intrinsecità che non implichi la solitudine, ma trovarla è alquanto arduo.

⁶⁴ Si veda anche Jacobs (2011).

sono powers localizzati, cioè ci sono quiddities⁶⁵. Sembra dunque difficile creare una *metafisica* “*pure powers*”, perché in qualche modo i powers sono individuati e congelati in un oggetto. Il *Power Structuralism* di Marmodoro, invece, ammettendo power isolati e latenti (dipendenti dai correlativi solo quando presenti), sfugge in buona misura alle obiezioni, pur rimanendo una forma di *monismo disposizionale* (esistono solo powers). Posizioni favorevoli a forme più o meno estreme di *pure powers* non mancano; possiamo ricordare Williams⁶⁶, Bird⁶⁷, Mumford⁶⁸, Engkelhard⁶⁹. Secondo Mumford (2011), le proprietà degli oggetti sono *cluster di powers*, e gli eventi del mondo sono powers “in azione” (rispetto alla causazione, egli riconosce che la spiegazione della causazione ‘per powers’ è circolare, ma ritiene che nessuna teoria della causalità possa non esserlo: ogni teoria parte dell’osservazione di qualcosa ‘causalmente gravido’; anche il disposizionalismo causale, dunque, non può che essere una forma di primitivismo causale).

Seguendo Marmodoro (2010a), possiamo così sintetizzare le correnti principali rispetto alla natura dei powers: (a) *dualismo delle proprietà*: esistono due tipi di proprietà (categoriche e disposizionali); (b) *monismo delle proprietà*: esiste un solo tipo di proprietà; (b₁) disposizionali (pandisposizionalismo, o *power monism*: le proprietà non-relazionali sono solo quelle di ordine superiore; *strong dispositionalism*); (b₂) *Identity Theory of Properties* o *Mixed View* (proprietà sono allo stesso tempo disposizionali e categoriali); (c) *categoricalism* (o *categorical monism*, o *quidditismo*): le proprietà fondamentali, *quiddities*, sono non-disposizionali. Non mancano inoltre le letture disposizionali della fisica quantistica (Dorato, 2007) sulle quali pesa però la mancanza di una teoria unificata, di un’unica teoria esplicativa, e un’unica interpretazione filosofica. Così come c’è discussione sulla possibilità di ridurre i powers *macro* ai powers *micro*. Non è tuttavia dirimente,

⁶⁵ Prende le distanze da: (a) *Strong categoricalism* (Armstrong): l’idea che viviamo in un mondo di quiddità; (b) *Strong dispositionalism* (Bird): l’idea che viviamo in un mondo di soli poteri causali. Su posizioni analoghe a quelle di Ellis, cf. Barker (2009).

⁶⁶ I powers sono proprietà la cui identità è determinata olisticamente. Il power non dipendono dagli altri e non sono relazioni: ma ogni power contribuisce all’identità di ogni altro (Williams, 2010, 96).

⁶⁷ Bird (2010) è un pandisposizionalista (*pure powers*). Propone un “simple dispositional” account della causazione: A causa B quando A è lo stimolo di alcune disposizioni e B è la corrispondente manifestazione. Non ci dice molto sulla natura della causazione, ma la realtà è che non sappiamo nulla della causazione. Vediamo solo alcuni aspetti esteriori. Dobbiamo accettare alcune disposizioni come *basic natural properties*.

⁶⁸ Mumford & Anjum (2010). *Threshold account*: i powers producono un effetto quando una qualche aggregazione locale di powers operativi raggiunge i requisiti-soglia per generarlo.

⁶⁹ Engkelhard (2010): i powers hanno una natura duale (qualitativa e disposizionale). Riprende la *cluster-theory*: le proprietà sono un insieme di powers e la loro identità è data dal *ruolo causale* in relazione ad altre proprietà.

per il nostro lavoro, determinare in quale delle suddette correnti dobbiamo collocarci. Sembra infatti che la nozione stessa di *power* – sia essa solo una ‘parte’ della realtà (come nella corrente a.) o tutta la realtà (come nella corrente b₁) – una volta ammessa, generi qualche difficoltà. Vediamone una collegata al tema del capitolo.

1.2.2.5. *Quale ‘nesso’ tra i powers?*

Nei precedenti paragrafi abbiamo accennato al fatto che – oltre al problema della composizione dei powers – la *powers ontology* deve giustificare la possibilità, in un soggetto, di avere powers che passano da uno *stato* (disattivazione) all’altro (attivazione). Solitamente si sostiene che ogni power è, necessariamente, differente dalla sua manifestazione (che può essere, per esempio in Mumford, un altro power). Questa distinzione è importante poiché, se i powers fossero sempre nello stesso stato, avremmo una forma di *attualismo* (cf. Ronchi, 2012) dove tutto è cambiamento assoluto ma la differenza rischia di essere solo virtuale. Qui il problema – su cui torneremo a breve – non è tanto se i powers possano esistere nel soggetto non-manifestati (o se la connessione tra powers sia necessaria o contingente), bensì come giustificare il passaggio di stato.

Un power manifesto e un power latente è esattamente lo stesso power? Se sono differenti, cosa fa loro compiere il salto ontologico, e in cosa consiste esattamente? Siamo di fronte all’ennesimo ‘primitivo’? Se il power diventa un’altra entità dobbiamo spiegare come ciò sia possibile. Per questo alcuni negano che vi sia una differenza tra il power latente e la sua espressione (Marmodoro, 2010b; 2014). Per evitare l’attualismo (megarico), bisogna ipotizzare *inactive causal powers*, cioè dei *modi dell’essere* di tipi di sostanze. Mentre le sostanze eterne sono *sempre attive*, quelle del mondo sono anche *inattive* (Witt, 2003). Rispetto alla discussione sull’astrattezza di un mondo di puri powers, sembra che il problema più cogente *non sia tanto se ci siano solo potenzialità*⁷⁰, *ma se ci siano solo attualità*. Se si vuole evitare l’attualismo, la posizione che prevede passaggi di stato deve spiegare in che cosa consistano e come avvengano. La metafisica dei powers porta le leggi naturali (esterne) all’interno dei powers, ma poi deve spiegare come si attivano contingentemente. La critica di Strawson a Hume già richiamata, infatti, si può applicare anche ai powers, i quali implicano appunto una forma di connessione segreta tra le entità.

L’intuizione espressa da Mumford (2009) all’inizio del suo saggio è illuminante: se non si esce dalla prospettiva della *separazione degli oggetti*, la causazione rimarrà inspiegabile. Purtroppo però, nel saggio conclude di essere

⁷⁰ Il problema della potenzialità può essere insito nella visione di Mumford, dove si ha un passaggio da power a power.

arrivato «alla proposta di riconcettualizzazione della causalità. Non deve più essere una relazione asimmetrica, esterna, tra entità discrete. Invece c'è reciprocità e causalità *tra esistenze distinte*. In tal caso, la relazione causale *non sarebbe nemmeno esterna*». I corsivi da noi posti sottolineano che l'ontologia dei powers non esce – e forse non può uscire – dall'accettazione di esistenze separate. Tuttavia, se le relazioni sono solo interne, abbiamo una forma di monismo. Se le relazioni sono interne ma contingenti – come nel *power structuralism* – abbiamo un'ulteriore forma di relazione da spiegare (questa strana dipendenza ontologica, che si configura come un *fatto bruto*: Marmodoro, 2017b, 115).

Essendo recalcitrante nell'abbandonare l'esistenza di *entità separate* (cioè con power indipendenti o latenti) non sorprende che l'ontologia dei powers possa essere ibridata con alcune intuizione humiane, dando vita a quello che viene definito *Humean Dispositionalism* (Handfield, 2008). Tuttavia, come è stato fatto notare (Simpson, 2018), l'applicazione dei powers al sistema humeano può condurre a forme di *disposizionalismo* sostanzialmente coincidente allo spinozismo o, alternativamente, all'*ontic structural realism* (che è poi una forma di olismo cosmico, o un *quantum monism*; cf. cap. 5): in entrambi i casi, è difficile sostenere la reale esistenza di entità separate e l'esistenza della contingenza (quindi si perde l'intuizione basilare humeana). Ammettiamo comunque che i micro-powers siano i modi di entità (fondamentali, particellari) intese come attività e che siano caratterizzati dalle proprietà che solitamente sono ad essi attribuite: *direzione, indipendenza, intrinsecità, oggettività*. Abbiamo più volte sorvolato sul fatto che la teoria della causazione 'per powers' richiede un *contatto* (contingente) tra di essi. Vediamo ora di approfondire la questione.

Questo 'contatto tra powers' o è una vera e propria forma di contatto⁷¹, oppure si riduce a una non chiara influenza reciproca: possiamo chiamarla dipendenza ontologica⁷², ma il suo statuto rimane piuttosto oscuro. Che tipo di relazione è e, se è, come agisce nei due correlativi⁷³? La materia del contendere non è l'esistenza di disposizioni inattive (abilità), ma il tipo di "legame" che si crea nel momento in cui "si attivano" in presenza dell'oggetto verso cui sono disposte (se si ha un oggetto isolato che a un certo punto entra in relazione con un altro non sembra possibile sfuggire al regresso). Probabilmente, la questione dell'attivazione dei powers è una delle più fraintese, anche perché poco approfondita in letteratura, forse

⁷¹ Se eliminiamo le entità, come alcune interpretazioni della fisica contemporanea sembrano fare, non abbiamo un vero e proprio "contatto". Ma abbiamo già ripetutamente visto quanto tale eliminazione sia controversa. Sembra più cauto cercare almeno di evitare "cosificazioni ingenui".

⁷² O 'dipendenza esistenziale', con Lowe (2016, 109); Heil (2016) esprime una posizione simile. Marmodoro (2017b, 115) indica tale dipendenza ontologica come un *brute fact*.

⁷³ Si veda Choi & Fara (2016, par. 6).

perché la sua comprensione richiede una certa conversione intellettuale⁷⁴. Siamo soliti immaginare i powers, infatti, come una realtà inattiva presente nelle sostanze (o al più coincidente con esse) attivata quando un altro power – di un'altra sostanza – si ‘avvicina’. In realtà, il power (l'abilità) è sempre attiva, in quanto la sostanza è sempre attività di essere ciò che è (tutto ciò che è). Quella che viene solitamente definita ‘potenza’, dunque, è sempre attiva, ma viene in qualche modo ‘inibita’⁷⁵. Su quest'ultima nozione, ovviamente, bisogna essere prudenti: l'azione di inibizione, infatti, potrebbe essere semplicemente il rovescio dell'attivazione, e dunque dare vita ai medesimi problemi. L'inibizione riguarda invece la manifestazione del power ‘a noi’: in determinate condizioni, nonostante il power sia attivo, non ne vediamo l'esercizio, e quindi esso sembra ‘inibito’. Un esempio efficace è quello del magnete: il magnete è sempre attivamente magnetico, ma noi vediamo il suo magnetismo solo quando avviciniamo un pezzo di metallo, sentendo la forza d'attrazione o vedendo che il metallo si muove. Il metallo ha ‘attivato’ il power? No, lo ha solo reso manifesto, ma il power era sempre lì (attivo).

Consideriamo dunque, per ipotesi, l'ontologia aristotelica come un'ontologia di puri powers⁷⁶. Ciò significa che non abbiamo, nelle sostanze, dei passaggi tra potenzialità, bensì delle *transizioni di status* dei powers: il power potenziale (abilità) e la sua manifestazione sono la medesima cosa. Questo esclude in partenza che l'ontologia dei powers sia *relazionale*⁷⁷, nel senso precipuo che il power è in relazione con un altro power o con la sua manifestazione (non esistono, dunque, *relazioni poliadiche* istanziate da due powers). Come sono ‘in relazione’, allora, i powers di diverse sostanze? Questa relazione è una *interdipendenza ontologica* tra powers (un nesso), alcuni dei quali sono in potenzialità e altri in esercizio. In nessun modo tale interdipendenza è un “ponte”, una terza entità. Abbiamo dunque una struttura di powers (*reciprocating correlatives*), ciascuno in *differenti stati di attivazione*. È precisamente su questo che bisogna essere precisi, appoggiandosi ad Aristotele: egli individua una *possibilità generica* (es. potrei imparare il francese), una *prima*

⁷⁴ A nostra conoscenza, non c'è una letteratura specifica su questa questione.

⁷⁵ Si potrebbero analizzare altre azioni, oltre all'*innesco*, l'*inibizione*, la *facilitazione*, la *diminuzione* (Cartwright, 2017).

⁷⁶ Di qui in avanti si prende spunto da Marmodoro (2016b).

⁷⁷ «Come abbiamo visto, Aristotele non introduce relazioni nella sua ontologia, ma affronta il bisogno di relazioni attraverso relativi monadici. Uno degli ostacoli all'ammissione delle relazioni in ontologia è la natura delle relazioni asimmetriche, che è stato e rimane un problema nella metafisica, perché una stessa entità non può avere nature diverse da “impartire” a *relata* asimmetrici. Nella sua posizione sulla causalità Aristotele è un innovatore, postulando una singola attività di due diverse nature – agente e paziente. Perché ammettere relazioni asimmetriche con doppia natura, se le attività causali possono avere due nature e essere una, ma due in quanto all'essere?» (Marmodoro, 2014, 63-64).

realizzazione (es. so parlare francese) e una *seconda realizzazione* (es. sto parlando francese). Solo la prima è potenziale, mentre la *powerfulness* riguarda le altre due. In tutti e due gli stati il power è capace di produrre cambiamento.

Ora, un power è attivato da un altro power per *contatto* tra i powers, ma la descrizione del passaggio di qualcosa a qualcosa (es. trasmissione di una forma) per spiegare la causalità (e il moto), è per Aristotele solo figurativo (Marmodoro, 2014). Quel che realmente avviene è che la mera *prossimità tra powers indipendenti* permette l'attivazione (di uno dei due, o reciprocamente). Non c'è quindi alcuno "scambio di qualcosa" tra powers. Abbiamo solo dei powers, delle abilità, che vengono *attivati*. Il cambiamento nel mondo è dunque dovuto all'attivazione di un power passivo da parte di uno attivo. Qui però bisogna fare attenzione: l'attivazione del power non corrisponde all'"aggiunta" di una nuova proprietà o di una quantità al power, altrimenti avremmo un regresso. Quel che avviene è che, attraverso il contatto e la creazione di condizioni di sfondo appropriate, un power si attiva entrando *istantaneamente* in esercizio. La prossimità è dunque, in questa interpretazione di Aristotele, la condizione di innesco (*triggering condition*).

I powers, dunque, sono dipendenti gli uni dagli altri per la loro *attivazione*, il loro *esercizio* e la *realizzazione*, ma il mondo di Aristotele non è un mondo di puri possibili. Il power è un'attività (*activity, energheia*) della sostanza, la cui abilità (*potentiality, dynamis*) può darsi in due forme di realizzazione (*entelechia*): (a) una *capacità disposizionale (ability)* e (b) il suo effettivo esercizio (*actuality*). Il passaggio da (a) a (b) è esattamente l'attivazione, che però non dà vita a due entità diverse, giacché l'abilità e la sua realizzazione sono la medesima cosa (es.: mentre vediamo, la vista resta comunque presente). In questo schema, la 'materia' delle sostanze è la loro *abilità (dynamis)* e la loro forma è il *principio d'attività (energheia)*. Dopo l'attivazione abbiamo dunque due differenti tipi di attività, corrispondenti a due "tipi" di powers. Una è l'*attività perfetta*, dove la realizzazione dell'attività corrisponde all'attività stessa (il fine è interno; es.: il vedere); una è l'*attività imperfetta* (il fine è esterno; es.: il moto). Quindi, un power è sempre attuale in quanto abilità, ma *si realizza* manifestandosi *in esercizio* solo dopo una certa attivazione. A seconda del tipo di power, inoltre, esso può dare origine a un *esercizio perfetto o imperfetto*. Quindi i powers sono *sempre attuali ma non sempre realizzati, perché non sempre attivati*. Una volta attivato, il power è sia in potenzialità (in quanto *ability*) che in attività (in quanto in via di realizzazione). Non ci sono "due modalità" di power, una corrispondente alla manifestazione e l'altra alla abilità: il power è sempre uno (cf. Marmodoro, 2010b; 2017a).

L'azione causale dunque consiste nel far passare (attraverso il contatto) un power dalla sua *abilità (potentiality)* che è sempre in attività, alla sua *realizzazione* (perfetta o imperfetta). L'abilità in attività – ma non in realizzazione – dunque, è detta potenzialità perché ha al suo interno una certa *incompletezza*. Anche quando essa si

sta realizzando (in modo perfetto o imperfetto) mantiene una certa potenzialità, poiché la realizzazione è l'abilità in opera. *Il modello è riduzionista*, nel senso che la relazione di causa è una “relazione di ragione” istituita dall'osservatore; essa è reale, perché è nella realtà, ma non è una terza entità tra i due *casual relata*. Al massimo, la relazione di causa “emerge” dall'interazione tra i *causal relata*.

Il modello aristotelico proposto ha però due debolezze di fondo. Ci sono, infatti, vari ordini di problemi: uno riguarda, come già detto, il ‘nesso’ tra i powers; il secondo ha a che fare con il contatto tra sostanze estese, da sempre considerato un serio problema ontologico, per superare il quale – secondo alcuni – dobbiamo ridisegnare completamente la nostra ontologia (qualcosa si dirà al cap. 5); il terzo riguarda il passaggio ‘istantaneo’ tra attivo e inattivo (che richiama un concetto aporetico, quello di istante). Infine, bisogna accettare che l'abilità, l'esercizio e la realizzazione siano sempre lo stesso power. Se la differenza non è ontologica, c'è *reale cambiamento*? Se non c'è una reale differenza tra l'abilità e la sua realizzazione, rischiamo di trasformare tutte le sostanze in atti puri, ma così la realtà diventa virtuale; ciascuna sostanza infatti in quanto atto puro è cambiamento assoluto (essendo azione perfetta in atto). Se invece c'è un reale cambiamento di stato, allora il power *non attivato* e il power *attivato* non possono essere la medesima cosa. Il modello della vista potrebbe infatti essere fuorviante: è vero che l'abilità e la sua realizzazione sono lo stesso power, ma la realizzazione è possibile perché qualcosa d'altro (la luce, i segnali elettrici dei neuroni) si è aggiunto al power.

Questa problematica è stata intravista in alcuni contributi recenti (McKittrick, 2013; Hüttemann, 2013), sebbene formulata in modo diverso e lasciata sostanzialmente in sospeso. Hüttemann, ad esempio, per spiegare la causazione, fa esplicito riferimento all'*antidoto* (un fattore disturbante), che nei termini prima introdotti potrebbe essere l'*inibizione*, o comunque qualcosa che interviene in una “naturale” catena di cause o di manifestazione di powers: l'idea di fondo è che i fenomeni hanno una loro tendenza, che però può essere deviata o interrotta (ed è lì che noi intravediamo una “causa”). McKittrick invece ipotizza di eliminare la nozione di attivazione (*triggering*) per evitare il regresso causale “classico” (entità potenziali richiedono entità attuali per essere portate in atto, ma ciò significa che non possano esservi solo entità potenziali, come nel pandisposizionalismo). Quel che risulta è che «i power sono intrinsecamente attivi, e tutto ciò che uno ha da fare è combinarli per avere una manifestazione».

È dunque necessario affermare che attivazione e realizzazione non corrispondono a un passaggio di status, ma alla rimozione di una inibizione. Proviamo allora ad immaginare i powers come *sempre attivi* e *sempre in realizzazione*. L'immagine che più può aiutarci a comprendere questa situazione è quella dell'eclissi. Abbiamo il power “Sole”, una sostanza autonoma che, essendo ciò che è, illumina (effetto della sua attività); e la Luna, una sostanza che, essendo ciò

che è, è un corpo solido, impenetrabile alla luce. Ora, quando la Luna passa davanti al Sole, si crea una ‘condizione’ per cui “due powers” entrano in “relazione”, con l’effetto che noi vediamo “scompare” piano piano il power del Sole, mentre vediamo “emergere” il power della Luna; anche se, in realtà, nessuno dei due powers viene disattivato o attivato. Più semplicemente, i due power restano “in realizzazione” ma noi li vediamo con intensità diversa: uno di essi è ‘inibito’ dalla soverchiante presenza dell’altro. Tale modello “a nascondino” è molto diverso dal modello attivazione-inattivazione. In qualche modo, quando due powers si incontrano, l’uno funziona da filtro, e questo implica che noi osserviamo i powers (sempre attivi, sempre in realizzazione) come “depotenziati”: come quando due onde si incontrano e una cresta e un ventre abbattano l’onda, creando un’interferenza. I *vantaggi di questo modello* sono due: evita di pensare al contatto, ed evita pure il problematico cambio di status di un power. Ha però alcune debolezze: (a) non spiega come un power possa “oscurare” l’altro; (b) un power “sempre attivo” sembra coincidere con una proprietà categoriale, quindi si vanifica il powerismo stesso (McKittrick, 2013); obbliga a rivedere le nostre intuizioni: per esempio, dovremmo dire che ciascuno di noi sta “sempre andando a fuoco” (visto che la nostra sostanza ha la caratteristica di essere infiammabile), ma noi non vediamo questo power in modo manifesto perché altri power lo stanno comprimendo e bilanciando.

È un modello applicabile a tutte le relazioni di causa-effetto? Certamente non è un modello facile da adottare, perché tende a sovvertire le nostre comuni intuizioni. Pensiamo al fenomeno dell’udito. Siamo soliti immaginare che una sostanza produca un suono, che altro non è che un pacchetto di energia che “si stacca” da quella sostanza (le corde vocali), si trasmette ad altre sostanze come un’onda (che comprime-decomprime le particelle dell’aria), e poi va a sbattere contro un’altra sostanza (l’orecchio dell’interlocutore), agita una membrana, la quale crea segnali elettrici... e così via. Tendiamo cioè a immaginare le più comuni relazioni di causa come il trasferimento per contatto di qualcosa a qualcosa. Lo stesso può dirsi dei fenomeni luminosi, magnetici, gravitazionali e così via. Il modello “a nascondino” come potrebbe descrivere questi fenomeni? Riprendiamo il caso dell’udito. Dovremmo dire che la sostanza (uomo) è sempre in ascolto, ma che tale attività diventa manifesta solo quando c’è l’altra persona che parla. In questo caso l’attività dell’ascolto emerge da uno sfondo indifferenziato e totipotenziato (ascolta *tutto*). Ciò avviene perché due attività (quella della membrana e quella dell’aria, per esempio) si “scontrano” e danno vita a un’altra attività. Nell’esempio della lingua francese richiamato poc’anzi, dovremmo ammettere che l’anima umana conosce da sempre la lingua, ma diventa cosciente di questa capacità dopo alcune disinibizioni, e viene esercitata in un dato momento perché altre inibizioni sono tolte.

Il caso del moto è a sé stante. Nel modello “a nascondino” bisognerebbe interpretare anche il moto (*kinesis*) come una forma particolare di abilità in attività: ogni oggetto è ‘in moto’, perché l’essere in moto fa parte delle abilità della propria sostanza. A noi, tuttavia, sembra che ‘il moto cominci’ e ‘il moto termini’ per una serie di condizioni di contesto. La palla A è in moto, ma a noi sembra ferma perché si muove contestualmente al tavolo, a noi etc. La palla B ci sembra in moto perché realizza il suo “essere sostanza” in un modo (il moto) contestualmente diverso: nel nostro caso, è più veloce della palla A, quindi B sembra in moto, A sembra ferma. Quando la palla B raggiunge la palla A, ciò che avviene cambia il contesto: il power “moto” della palla A (che era già in moto) diventa visibile in modo diverso, perché ora ad essere “sincroni” (e quindi apparentemente fermi) sono la palla B e il tavolo. In questo modello, tra l’altro, potremmo anche descrivere il fenomeno a rovescio, dicendo che era la palla B ad essere ferma, mentre siamo stati noi+tavolo+palla A ad avvicinarci a B, facendo in modo che il suo power “moto” si manifesti appunto come moto. Per quanto controintuitivo, il modello ha una certa affinità con la teoria della relatività, nella quale gli oggetti non si muovono nello spazio e nel tempo, ma nello spaziotempo. Questo implica che tutti gli oggetti si muovano alla stessa “velocità” (nel modello spaziotemporale la velocità non ha più lo stesso significato), mentre alcuni “oggetti” (i fotoni) siano fermi (un osservatore solidale a un fotone si sposterebbe con esso a velocità infinita: sarebbe quindi in un punto A, in un punto B e nel mezzo).

Questo modello di spiegazione diventa ovviamente estremamente complesso per fenomeni complessi, come quello dell’udito. E sarebbe interessante capire come poterlo applicare a livello microscopico, nell’interazione tra particelle quantistiche e/o campi. Di per sé non è impensabile. Ha tuttavia un “prezzo” metafisico: le sostanze attive cambiano, si muovono e si influenzano solo apparentemente; da un punto di vista assoluto, tutte le sostanze sono sempre attive e totalmente attive (e sempre in un moto assoluto). Queste precarie considerazioni sulla causalità nell’ontologia dei powers, comunque, ribadiscono quanto la questione della causalità sia spinosa per la formulazione di un’ontologia coerente. Heil (2015) ritiene addirittura che la spiegazione delle causalità *per powers*, che pur egli appoggia come la più ragionevole, sia *hopelessly metaphorical*; eppure, se lo è, secondo Heil non è molto più metaforica di ogni altro discorso sulle catene di causa e, conclude, questo deriva dal fatto che i nostri pensieri sull’universo sono guidati da metafore. In buona misura si può concordare con tale conclusione, un po’ pessimista (e che riporta al primitivismo). Cosa sia il nesso di causa è ancora lungi dall’essere chiarito: la causalità, anche nel caso del “contatto” aristotelico, è ancora sospesa tra la humanea non-esistenza (eliminativismo), e la postulazione di una “magica connessione\coordinazione” come primitivo. Se davvero riduzionista, l’opzione di power rischia di essere una versione aggiornata dell’occasionalismo (senza Dio).

In effetti, conclude Marmodoro (2014, 36), «supponendo che Aristotele stia cercando una risposta su come un power influisca su un altro, aggiungere un ulteriore elemento alla serie causale non offrirebbe una spiegazione. Continuerebbe solo il regresso generato nella ricerca del meccanismo di efficacia causale. [...] Aristotele evita la serie regressiva di introdurre ulteriori intermediari assumendo l'efficacia di una potenza attiva su una passiva; [...] Non esiste un ulteriore meccanismo sottostante da scoprire. [...] Aristotele ha identificato un'attività basilare che non può essere spiegata con strumenti ontologici più primitivi». La causazione non può essere spiegata oltre (*ibidem*), e il trasferimento di particelle o di energie non può essere considerato l'unico tipo di causazione (anche perché è soggetto al paradosso del trasferimento). Questo è sicuramente vero, ma è altrettanto vero che la spiegazione del passaggio di forza o energia (anche se non è l'unica forma di causalità) è la più fondamentale, e va data. Si può ad esempio ritenere che insegnare a un bambino sia una forma di azione causale, ma essa può essere anche ridotta a interazione tra particelle (in una visione fisicista), e comunque l'interazione fisica tra insegnante e bambino avviene attraverso oggetti fisici; quindi è primariamente questa causalità efficiente a necessitare di una spiegazione (che si sia o non si sia fisicisti), che il modello per powers sembra non poter offrire. Inoltre, in tale modello occasionalista il contatto sembra del tutto inutile (perché in fondo, se non si trasferisce nulla tra le sostanze, esse possono essere solo *vicine*, non in contatto), mentre Aristotele sembra riservargli un posto speciale nell'attivazione dei powers.

Infine, non sarà sfuggito che nella distinzione “a nascondino” abbiamo reintrodotta macro-power di macro-sostanze (emergenti dalla composizione di micro-sostanze); e si potrebbe obiettare che, in realtà, le descrizioni che abbiamo fornito in termini di macro-powers siano erranee: quando il fuoco scalda la mano, non c'è azione tra due sostanze; c'è una sostanza (le onde a infrarosso) che “entrano” nella mano, sollecitando le particelle subatomiche che costituiscono gli atomi della mano. Quindi, ancora una volta, l'unica azione causale è quella tra particelle fondamentali (e, ribadiamolo: eventuali campi): sono esse sole i powers sempre in attività e sempre in realizzazione. La spiegazione “a nascondino”, quindi, dovrebbe spiegare la problematica interazione tra queste particelle (o le loro parti infinitesimali, potremmo dire, ontologicamente): una sfida non facile. Se è vero che le particelle fondamentali sono sostanzialmente singoli powers sempre attivi e sempre realizzantesi, e se è vero che esse rasentano l'instensionalità, siamo di fronte davvero a qualcosa che assomiglia straordinariamente a quell'oggetto astratto che comunemente è chiamato ‘proprietà categoriale’, che però ci spinge nelle fauci del neo-humeismo.

1.2.2.6. Causazione ‘per proprietà’ categoriali

Non diamoci però ancora per vinti. Resta da analizzare l’ultima opzione, la causazione ‘per proprietà’ (categoriali). Accanto alla classica *event view* (nelle sue varie forme: lewisiana, kimiana o *fine-Grained*, e *Coarse-Grained*) si è sviluppata infatti anche la *Properties Instances View*, nelle sue varie forme (*Exemplification of Universals View*, *Trope View*). In essa i *relata* causali sono proprietà istanziate, universali esemplificati o tropi, a seconda delle ontologie di riferimento (Erhing, 2009). È una posizione i cui precedenti storici potrebbero essere rintracciati nella *teoria della successione-delle-forme* che abbiamo visto, o più in generale una trasmissione di forme (contro cui, come abbiamo visto, si è scagliato Aristotele).

Cerchiamo di immaginare come il processo causale possa avvenire in tali prospettive. Nel caso le proprietà siano esemplificazioni di universali, avremmo dei soggetti che sono l’insieme di esemplificazioni di alcuni universali (potremmo anche immaginare qualche forma di sostrato, o delle proprietà fondamentali come i *types*)⁷⁸. Quando due oggetti interagiscono, per prossimità o contatto, in base agli universali che esemplificano essi attivano la relazione tra universali (le leggi di natura, che sono a priori, rispetto agli universali istanziati): gli oggetti interagenti, dunque, istanzieranno in quel momento la relazione tra universali. Questo può comportare che, in un soggetto, vi sarà l’istanziamento di un nuovo universale a causa della relazione istanziata. Le leggi di natura sono quindi *relazioni di ordine superiore* (relazioni tra universali, oppure universali complessi) e sono esterne⁷⁹, nonostante producano effetti interni agli oggetti (l’istanziamento di un nuovo universale nell’oggetto). Come abbiamo visto, questa posizione è plausibile se ammette vari primitivi, corrispondenti alle varie relazioni accennate: tra universali istanziati, tra universale istanziato e legge, tra universali. Altrimenti si rischia che in ognuna di esse vi sia un potenziale regresso.

Nel caso del tropismo, il meccanismo è diverso, non potendo esservi relazioni tra universali, ma solo proprietà individuali istanziate. In questo caso, gli oggetti sono costituiti dalla compresenza di tropi. Quando due oggetti interagiscono, a seconda dei tropi che possiedono, si generano relazioni, che corrispondono all’aggiunta di un tropo a un soggetto, o il trasferimento di un tropo da un soggetto all’altro⁸⁰. La

⁷⁸ Se gli universali-proprietà ‘ineriscono’ in un substrato (o se quest’ultimo ‘partecipa’ all’universale), bisogna mostrare come le due entità (sostrato e proprietà) differiscano e interagiscano. La storia della discussione circa questo punto ha sufficientemente mostrato quanto gli ontologi si dividano su questa questione, che alla fine richiede la postulazione di un ulteriore primitivo, la relazione di inerenza (o individuazione, a seconda dei casi).

⁷⁹ Gli oggetti inermi a cui si applica una funzione coordinativa esterna.

⁸⁰ Nel tropismo, una relazione causale avviene quando c’è un cambiamento intrinseco dell’oggetto, cioè quando cambiano le relazioni tra i suoi tropi (Cross, 2005, 70).

regolarità che si può riscontrare (e che chiamiamo legge) è dovuta al fatto che i soggetti hanno tropi che agiscono in modo simile quando entrano in contatto con un soggetto con determinati tropi. Un esempio: se una penna ha il tropo corrispondente al colore blu dell'inchiostro, e un foglio bianco ha il tropo che corrisponde alla possibilità di acquisire il tropo blu sopra il tropo bianco, avremmo un *trasferimento di tropi* dalla penna al foglio, sempre, quando i due aggregati di tropi (penna e foglio) si trovano abbastanza vicini da consentire il passaggio. Non c'è dunque causalità nel passaggio dei tropi, bensì i loro comportamenti sono dovuti alle loro caratteristiche *in quanto tropi di quel tipo*, e alle circostanze influenzate dalle compresenze.

Il problema è se i tropi siano, nell'oggetto, *sovrapposti* o *accostati* e se quindi il processo di 'aggiunta' di un tropo corrisponda a un *accostamento* o a una *fusione* di nuove proprietà singolari. E molto dipende da quanto siamo disposti ad accettare che i tropi siano materiali o estesi (si veda quanto detto rispetto ai *modifier* o *modular tropes*, par. 1.1.3). Se non sono né l'uno né l'altro, possiamo ben ammettere che l'*aggiunta di una proprietà* possa inerire al grappolo di proprietà in modo istantaneo. La fusione di proprietà (o la loro *sovrapposizione*) che non hanno materialità ed estensione, infatti, è facilmente pensabile. Certo, dovremmo spiegare come i tropi si siano fusi o separati, ma se sono immateriali possiamo accettare questo fatto come un primitivo. Piuttosto, resta da capire come da un grappolo di proprietà inestese e immateriali possa emergere una realtà estesa e materiale (possiamo ammettere che l'estensione sia una proprietà, ma quindi dovrebbe rendere estese le altre proprietà con cui si fonde, e questo sembra controintuitivo)⁸¹.

Se i tropi hanno un'estensione, possiamo invece ammettere che un soggetto si modifichi perché al grappolo di tropi compresenti si *accosta* un nuovo tropo. È sufficiente che il tropo sia piccolo abbastanza per penetrare in un oggetto più grande. Questa compresenza lascia aperto il problema di come un grappolo sia un intero, e come delle realtà solo accostate possano influenzarsi (si tratta del classico problema di una visione latamente atomistica); possiamo però ammettere che l'essere *quel tipo di tropo* corrisponda a possedere la capacità di influenzare un *determinato* tipo di grappoli di tropi (interamente), o certi tropi correlativi, e non altri. Il modello per tropi da un lato rende ragione della contingenza delle interazioni e dell'externalità delle relazioni causali, e tuttavia i tropi interagiscono in base alle loro caratteristiche interne (un po' come i powers) e quindi la loro relazione è parzialmente, se non totalmente, interna. Inoltre, la causazione per tropi implica di pensare la possibilità che un oggetto esterno *entri* (per accostamento o sovrapposizione) in un altro oggetto, modificandolo. Questo ci riporta ai già richiamati problemi di ogni 'trasferimento', a cui la visione tropista non può

⁸¹ Non è detto che la supervenienza sia del tutto necessaria, se si ammette che l'universo corrisponda a un gigantesco evanescente ologramma localizzato in un punto zero. Questo corrisponderebbe, tutto sommato, all'ipotesi idealista.

fuggire. Neppure se ipotizza dei *tropi relazionali*, che diventerebbero troppo simili a delle *leggi esterne*, e si esporrebbero a tutti i regressi già evidenziati.

L'intero discorso sui tropi andrebbe poi trasposto – eventualmente – sul modello di fisica e ontologia fondamentale che adottiamo. Se riteniamo che tutte le proprietà mesoscopiche emergano dalla combinazione di pochi tipi (se non addirittura uno solo) di “particelle” fondamentali, i tropi da postulare saranno semplicemente quelli corrispondenti alle caratteristiche di tali “particelle”, molto simili a punti o numeri senza proprietà. Sulla loro natura e la loro interazione, comunque, restano le stesse problematiche già evidenziate. Se le particelle sono molto piccole, infatti, ciò che le penetra sarebbe un infinitesimale di altra natura rispetto alle particelle; oppure tali particelle sarebbero per loro natura penetrabili le une dalle altre, assomigliando in questo modo a delle pure forme.

In base alla natura che attribuiamo alle proprietà, questo modello può correre il rischio di essere *immaterialistico* o *occasionalista*. È immaterialista se vuole evitare il regresso del trasferimento, ipotizzando che tutto ciò che esiste sono tropi o proprietà che non hanno nessun sostrato materiale, né estensione, e quindi sono sovrapponibili o compenetrabili. È occasionalista se ritiene che non vi sia trasferimento di proprietà, ma semplice “comparsa” di proprietà istanziate in un oggetto in certe condizioni (di prossimità con altri oggetti). Si sarà notato che, in questo caso, il modello non è molto diverso da quello dei powers, anche se in questi ultimi c'è attivazione di proprietà già presenti ma latenti, mentre nel modello di questo paragrafo si ha aggiunta (per fusione o accostamento) di nuove proprietà. Tuttavia, come Aristotele, come si è visto, riconosce che non si può spiegare ulteriormente la causalità se non attraverso questa “magica” influenza tra i powers, così rischia di dover fare anche il modello per proprietà categoriali.

1.2.2.7. Bilancio: alcune esigenze della metafisica della causalità

Possiamo trarre dunque qualche conclusione generale? Una delle questioni più importanti è definire se la causazione sia una relazione interna o esterna. La causazione potrebbe essere un esempio di *relazione esterna* ma, secondo Heil (2016), il concetto stesso di relazione esterna è impenetrabile, visto che non spiega come essa possa ‘applicarsi’ agli oggetti. Se un ‘nesso’ c'è, non c'è modo di considerarlo se non come *interno*, cioè capace effettivamente di penetrare gli oggetti (Saxena, 1967, 167). Meglio dunque pensare alle relazioni causali come *interne*⁸²: gli oggetti che entrano in una relazione causale hanno una *disposizione reciproca* a tale influenza causale.

⁸² Anche Mulligan (1998) ritiene che la causalità sia una *thin relation*, cioè interna: la sua teoria causale è che le relazioni causali avvengono tra sostanze quando avvengono cambiamenti intrinseci: cioè quando cambiano le relazioni tra i tropi. La perdita di un tropo in una sostanza crea la perdita in un'altra.

Anche questa soluzione, però, ha delle controindicazioni notevoli. Non possiamo cioè trascurare l'intuizione – già di Bradley, e oggi di Lowe (2016) – secondo cui le relazioni interne non sono propriamente relazioni. Si ha piuttosto una “segreta” correlazione (dipendenza ontologica⁸³).

Una seconda conclusione è che, vista dalla prospettiva dei regressi, le descrizioni della causazione via ‘latenza-manifestazione’ o via ‘qualità categoriche+leggi’ sono legittime e forse del tutto equivalenti e interscambiabili, visto che il modo con cui due entità entrano in relazione è in entrambi sospeso. La ‘legge naturale’ o alternativamente ‘la dipendenza tra powers’ sono molto simili. Le leggi fisiche sono humane perché descrivono regolarità, ma non dicono cosa ci sia tra di esse. Tra oggetti A e B ci sono le leggi stesse, cioè delle oscure entità metafisiche. Nel cap. 2 abbiamo visto che c’è un nesso tra partecipazione, causalità e analogia, nel senso che la causalità è un discorso *analogico*, che segue l’analogia dell’essere (l’essere che si dice in molti modi). La causalità è qualcosa che è, ma allo stesso tempo *non* è del genere della sostanza. Coerentemente, nel sistema tomista, la causalità secondaria (quella che regola l’interazione tra entità mondane, concrete e in individuali) è condizionata dalla causa prima, della quale non abbiamo nessun concetto, se non quello analogico di partecipazione. Questo significa che ciò che “connette” gli enti causalmente è qualcosa che potremmo definire “sostanza divina” nel mondo, che in esso si sviluppa in modo del tutto misterioso: la sostanza divina, infatti, nel mondo è infusa in una forma che – se paragonata agli enti – esprime interamente la differenza ontologica. Questo ha permesso di superare l’immanentismo aristotelico, che eliminava tale “connessione”, attraverso l’azione simultanea di correlativi (riducendo così la “connessione” alla dipendenza ontologica tra due correlativi). Tommaso ha invece riportato un elemento platonico nel sistema, la causalità prima. La regolarità del mondo è data dalla regolarità infusa da Dio, che in qualche modo è Dio medesimo (se ciò implichi il determinismo è oggetto di discussione, come si vedrà nei prossimi capitoli). Nel cap. 5, par. 3 si mostrerà che l’onnipresenza di Dio nel mondo implica che l’interazione causale tra gli enti è dovuta alla sua Sapienza: tutto è pervaso dal divino, ma grazie alla dottrina dell’analogia riesce a rimanere altro da Dio. Vi è comunque immerso, e ciò significa che tra ogni ente (e per ogni interazione) c’è un fondamento metafisico, riducibile per astrazione alla presenza di Dio.

Nei pensatori successivi a Tommaso, tale misteriosa connessione è stata sostituita con principi altrettanto misteriosi. Le leggi naturali o la dipendenza ontologica tra powers (o tra tropi) trattengono l’elemento soprannaturale del tomismo sganciandolo da Dio, e mantenendolo sospeso: la misteriosa connessione tra principi

⁸³ Abbiamo visto nel cap. 2, par. 1.6, che secondo Mulligan (1998), la causalità è riducibile alla nozione di *dipendenza ontologica*.

formali e oggetti materiali conferma il sospetto che si mantenga un soprannaturalismo chiamando certe realtà con nomi che più ci aggradano (Cartwright, 2017). Nella fisica contemporanea, tendente al pitagorismo, la connessione è ipostatizzata nelle equazioni matematiche, con lo stesso esito (cf. cap. 5).

Quando detto in apertura del paragrafo, sulla scorta di studiosi autorevoli, è dunque più che confermato: della causalità non abbiamo ancora alcun concetto. Da questo punto di vista, può sembrare più coerente eliminare del tutto il soprannaturale, alla maniera di Hume: visto che la connessione tra entità che noi chiamiamo “causa” non è che un’entità oscura e soprannaturale, meglio pensare a successioni sconnesse (seppur regolari) di entità istantanee localizzate nello spaziotempo. Solo questa visione è radicalmente materialista. Le altre hanno sostituito la necessità che discende dalla Causa Prima con una necessità, un “qualcosa” (logico) che agisce su qualcosa di natura diversa (concreto). La posizione humeana, però, come quella pitagorea, risolve il problema eliminando la domanda stessa. La quale, invece, è ancora una legittima domanda metafisica. Qui risiede la differenza fondamentale tra l’interpretazione monista e olista, tratteggiata nel par. 4 (a cui si rimanda, ma che anticipiamo qui). Il monismo riconosce che il *filamento di necessità*, precedendo le entità, amalgama e dissolve le entità in un tutto: esse *appaiono* separate, ma sono soprannaturalmente *fuse*. L’olismo (aristotelico, platonico, pitagoreo, o chi sta nel mezzo) invece, distinguendo tra oggetti concreti e principi formali che li “guidano”, tende a non vedere tale dissolvimento degli oggetti, sebbene essi siano deterministicamente guidati dai principi formali (leggi, dipendenze ontologiche, downward causation...). Olismo e monismo non riescono però a mantenersi “puri”: il monismo deve spiegare perché la sostanza appaia pluralista a una sua componente (l’uomo) e quindi come questa apparenza sia apparenza; l’olismo deve supporre forme di comunicabilità tra le sostanze piuttosto ambigue. Probabilmente tale ambivalenza dei due sistemi va assunta, appunto, come sistemica.

Certo, per ‘amalgamare’ gli enti quel ‘filamento’ rischia di essere ‘cosificato’. Tuttavia, il discorso analogico garantisce che non lo sia: le entità del mondo sono immerse nella sostanza divina, ma hanno una sussistenza propria garantita dalla differenza ontologica. Piuttosto, si constata che in nessuna teoria si chiarisce lo statuto ontologico della causalità, lasciandola spesso sospesa in una sorta di capacità di influenza di alcuni principi, evitando però di dire in cosa essi consistano. Essi “fanno” ciò che la causalità “fa”, ma non spiegano “cosa” la causalità sia. In questo modo essi ritornano alla visione *epistemologica* aristotelica, dove il ruolo della causalità era solo quello di *spiegare* i fenomeni, ma non se stessa. Il discorso vale, ovviamente, anche a livello microscopico: una volta identificati i “mattoni” della realtà (siano quark, fotoni, campi o altro), qual è il principio, della stessa natura dei mattoni stessi, che li fa interagire tra loro? In fondo, se pur giungessimo a una visione estrema secondo cui il mondo non è che un agglomerato di “punti” spaziotemporali, è un ologramma

astratto, la proiezione di un'equazione, ancora non avremmo detto cosa sia l'equazione, e cosa siano quei punti, né come interagiscano. E lo stesso si può dire per le ipotesi relazioniste che dissolvono le entità (cf. cap. 5).

Contro Hume, si può dire che il non-osservabile empiricamente non significa non-esistente. L'esistenza di un oggetto deriva da necessità speculativa, metafisica, non dall'osservazione. E qualora non si voglia nascondere la testa sotto la sabbia, dicendo che la regolarità è accidentale (ma sarebbe un postulato), si deve ritenere – o almeno è plausibile – che tale “regolarità” abbia un fondamento ontologico (il Dio presente analogicamente come causa, ad esempio). Se questa sia una “cosificazione” dipende naturalmente da cosa riteniamo “cosa” ed “esistente” nelle nostre ontologie. Certo, il regresso causativo si genera solo se si rifiuta la posizione humeana (eliminativista). Ci sembra comunque che vi siano buoni argomenti per rifiutarla. Tuttavia, anche le altre opzioni, tra cui quella powerista, hanno dei limiti. Questo breve excursus all'interno del dilemma del *regresso causativo* ci permette comunque di formulare la domanda che ci guiderà nei prossimi capitoli: è possibile costruire un'ontologia che tenga conto delle esigenze espresse in questo paragrafo? Richiamiamole: (1) il processo di causazione sembra richiedere una qualche forma di ‘trasferimento’ tra un soggetto e l'altro; (2) abbiamo bisogno che la relazione che s'instaura sia *esterna* e *interna*, oltre che contingente; (3) dobbiamo trovare una soluzione al problema del *contatto*; (4) abbiamo bisogno di un'ontologia che mantenga l'esistenza di sostanze separate *ma* che possono entrare in una reale relazione causale; (5) la relazione di causa, in alcune sue manifestazioni, ha una sua sostanzialità, appare come un trasferimento (genericamente) di entità, ma se così fosse sarebbe aporetica e regressiva: bisognerà dunque pensare a qualcosa che stia nel mezzo tra la sostanzialità e l'irrealtà.

2. Un bilancio tra Bradley, Russell e i contemporanei

Nelle varie ontologie sono state sviluppate possibili e buone argomentazioni per risolvere i regressi intra e infra oggettuali, pur con la necessaria accettazione di almeno un primitivo e con qualche sacrificio esplicativo, che tuttavia sembra inevitabile: si tratta di decidere, piuttosto, a che punto ‘fermarsi’ rispetto alla fundamentalità di certe entità. Per tutte le ontologie pluraliste il regresso infra-oggettuale – come le relazioni relazionino⁸⁴, o come le cause causino – è più d'altri un nervo scoperto. A meno che le relazioni e le cause non vengano ridotte a una connessione formale (dipendenza ontologica), che assomiglia molto a un'armonia prestabilita; a questo punto, però, a collegare le sostanze individuali sarebbe una

⁸⁴ Secondo alcuni interpreti è questo il nodo fondamentale a cui Bradley giunge nelle sue ultime opere (Perovic, 2017).

qualche “natura divina” (una sostanza? una super-sostanza? un concetto?) che agirebbe da collante senza essere un collante.

Possiamo dunque concludere che “il problema di Bradley” (in tutte le sfaccettature che abbiamo visto) è vivo e vegeto, e che molte delle soluzioni proposte – come quella di Russell sulle relazioni esterne – semplicemente non hanno colto la profondità del problema stesso (MacBride, 2016; Basile, 1999; Saxena, 1967, 122). A livello di nota storiografica, l’arcinota accusa mossa a Bradley – da Moore e Russell in particolare – di aver difeso l’*assioma delle relazioni interne* non regge. Gli interpreti sono concordi, ormai, nel ritenere che i suoi oppositori abbiano frainteso l’argomentazione e non siano nemmeno riusciti a indebolirla. Bradley, infatti, contesta *qualsiasi* pensiero relazionale, e quindi ritiene contraddittoria *ogni forma relazionale* (interna o esterna). Quella interna è ‘la meno peggio’, ma è pur sempre apparenza. Questo perché *se la relazione è interna*, cioè in qualche modo abbraccia i suoi termini, *scompare la relazione, perché scompaiono i termini*. Del resto, è stato lo stesso Russell a mostrare che l’assioma delle relazioni interne implica un monismo (Perelda, 2018, 43), prima nella forma del monadismo, e poi, derivativamente da questo, in un monismo *morbido* (hegeliano) insostenibile, e uno *rigido*, dove c’è un solo intero (*ib.*, 46-47). Poiché, se le entità sono relazionate le une alle altre, la loro identità è possibile solo nel tutto, e quindi esse sono solo modi del tutto.

I regressi intra e infra-oggettuali sollevano proprio il problema di cosa siano le relazioni interne (escluso che esistano quelle esterne). Secondo Candlish, ogni teoria dell’internalità è instabile, perché le cose internamente legate non hanno quel tipo di indipendenza che sarebbe richiesta a delle sostanze, e quindi, senza di essa, non possono essere pensate come cose che sono relate. Con una battuta: una volta che abbiamo separato le entità, non siamo più capaci di rimetterle insieme in unità. Se è acquisito che l’internalità delle relazioni implica la loro irrealtà, non ci sorprende che Bradley sia più simpatetico con l’internalità che con l’esternalità; ma non vuol dire che abbia difeso l’internalità. Candlish (1998) conclude quindi che, sebbene sia innegabile che Bradley oscilli nelle sue posizioni – dando adito al dubbio che sostenga un assioma delle relazioni interne – vi è una coerenza di fondo nel suo procedere argomentativo. Ad oggi il pluralismo, conclude Candlish, non può essere dato per scontato, giacché molte cause del declino dell’idealismo hanno poco a che fare con la debolezza delle sue argomentazioni. La filosofia è sempre nel rischio di essere sovvertita da dottrine che riappaiono dalla parte sbagliata della storia (*ib.*, 148).

Il rifiuto del pensiero relazionale ci fa intuire inoltre, sottolineano gli interpreti, perché l’esito della speculazione di Bradley sia molto diverso da quello

di Hegel⁸⁵: dell'Assoluto meta-relazionale *non c'è concetto*, perché il *pensiero è relazionale: il pensiero è diverso dal reale*. Questa forma di idealismo, dunque, è la morte dell'idealismo hegeliano, e ne inaugura uno nuovo: è un idealismo in cui la realtà è composta di specie di menti (centri finiti di esperienza) che sono fondamentalmente non-cognitivi (Mander, 2008, 179). L'Assoluto è oltre il pensiero, è il "suicidio" del pensiero (*ib.*, 178). Ciò implica che, quand'anche formulassimo un efficiente strumentario logico (o matematico) per le relazioni, non avremmo fatto poi molto: per un idealista, avremmo solo colto una parte della realtà, perché logica e matematica sono verità parziali (Candlish, 1998, 137-146). Su questo, inevitabilmente, il solco tra analitici e idealisti è profondo e insormontabile, programmatico, se diamo peso alla famosa affermazione di Bradley secondo cui è una superstizione comune il supporre che l'analisi non sia alterazione.

L'argomentazione di Russell per cui le relazioni non possono essere ridotte alle proprietà dei termini (soprattutto quelle asimmetriche) – quindi sono parti distinte del mondo (e sono reali) – è viziata poiché parte dall'idea che alle nostre proposizioni descriventi delle relazioni corrisponda qualcosa nel mondo⁸⁶ (Saxena, 1967, 123). Per Russell sono indispensabili i predicati relazionali, ma questo non assicura che ad essi corrisponda una caratteristica fondamentale della realtà (Heil, 2009, 320). A tal proposito, Jaquette (2013) ha mostrato che ci sono ragioni sia per eliminare le relazioni in favore di qualità monadiche, sia di eliminare le seconde in favore delle prime. Dal punto di vista della formalizzazione logica c'è equivalenza⁸⁷. Potremmo dunque essere incoraggiati sia ad adottare un'ontologia delle proprietà senza relazioni irriducibili (alle qualità), sia una con relazioni senza

⁸⁵ E da quello di T.H. Green, il quale ritiene che la realtà sia costituita da relazioni (di ragione) e questa sia una prova a favore dell'idealismo: senza le menti che producono le relazioni, non possono esistere nemmeno le entità; devono quindi esistere centri di esperienza o almeno una coscienza eterna (Bonino, 2018, 29-33).

⁸⁶ Secondo Moore (1919) è un *mere matter of fact* che alcune relazioni sono esterne. Questa *common-sense view*, tuttavia, è radicalmente rifiutata da un idealista.

⁸⁷ «Impariamo dalle equivalenze logiche delle predizioni qualitative e relazionali che non ci può essere risposta all'interno della logica alla domanda se le qualità e l'esemplificazione delle qualità siano metafisicamente più fondamentali delle relazioni e l'esemplificazione delle relazioni. Diremo che le relazioni sono costruite onticamente e si definiscono in termini di qualità, o viceversa? [...] La morale della storia è che nella logica e nella metafisica non dovremmo dedurre che qualcosa è più basilare di qualcos'altro solo perché i termini rilevanti si trovano in predicazioni logicamente equivalenti [...]. La logica ci insegna, non che abbiamo la scelta di andare in entrambe le direzioni, riducendo onticamente le qualità alle relazioni o le relazioni alle qualità, ma piuttosto che ogni volta che possiamo pensare di avere una qualità in metafisica, possiamo anche dire che è una relazione, e che ogni volta che possiamo pensare di avere una relazione, potremmo anche dire che è una qualità» (Jaquette, 2013).

qualità irriducibili (alle relazioni). La scelta, probabilmente, si basa su questioni extra-logiche (intuitività, economia, eleganza...). Forse, però, conclude l'autore, se non abbiamo buone ragioni per scegliere tra un'ontologia che riduce le relazioni alle qualità, o le qualità alle relazioni, significa che qualità e relazioni sono entrambe indispensabili per un'ontologia delle proprietà. Non c'è quindi una vera e propria distinzione logica tra le due (qualità e relazioni), visto che il loro *truthmaker* è il medesimo. Se il *truthmaker* è uno, qualità e relazioni sono solo due utili designatori grammaticali, due sottocategorie. Egli riporta l'esempio del punto e della retta, che possono essere definiti l'uno a partire dall'altro, senza poter dire esattamente quale sia più primitivo. È vero tuttavia che, se qualità e relazioni possono essere logicamente equivalenti, ontologicamente non lo sono, visto che sono concettualmente diverse rispetto al loro rapporto con la sostanza. Se qualità e relazioni vogliono sostituire l'elemento sostanziale – come avviene in molte ontologie – esse divengono contrarie tra di loro e, se un *truthmaker* esemplifica entrambe, abbiamo una realtà contraddittoria. Oppure abbiamo sostanze o qualità disposizionali (o disposizioni sostanzializzate), ma in questo caso bisogna capire che tipo di ontologia ne risulti: pare infatti che non ci sia più, in entrambi i casi, un vero pluralismo (su cui un'ontologia delle proprietà sembra fondarsi).

Torniamo però per un momento a Russell. La sua posizione è che, in aggiunta ai soggetti e ai predicati, le relazioni costituiscono una terza categoria *sui generis*, troppo basilare per essere ridotta a qualcos'altro. Esiste quindi una *irriducibilità logica* e una *esternalismo ontologico* delle relazioni; questo secondo, in particolare, implica che le relazioni siano degli universali che funzionano da colla tra individui, questi ultimi interpretati con le lenti dell'atomismo (Perelda, 2018, 48-50). È semplicemente il compito delle relazioni di relazionare, e noi non possiamo chiedere perché (*ib.*, 55; Mander, 2009, 174). In alternativa, se la colla sono delle 'forme' che unificano i costituenti di un complesso – come Russell sembra ipotizzare in certi frangenti (Perelda, 2018, 56) – allora il regresso di Bradley prende necessariamente avvio.

Il punto sollevato da Bradley è dunque che, quando abbiamo due termini (qualsiasi cosa essi siano), e abbiamo una relazione (qualsiasi cosa essa sia), in qualche modo la relazione è sospesa *tra* i termini⁸⁸, eppure in qualche modo 'li morde', cioè li penetra (Saxena, 1967, 135). È qui che la nozione di *relazione interna* diventa inservibile, e totalmente inconcepibile quella di relazione esterna. Bradley insiste che ogni relazione, per essere relazione, dev'essere *sia interna che esterna*, e proprio per questo contraddittoria (*ib.*, 169). *Le relazioni unificano, ma anche dividono*: quando le cose sono distinte, sono già in relazione. O meglio: non possono essere distinte se non proprio per la relazione (Mander, 2009, 172). Se le

⁸⁸ 'Indipendente' nei termini codificati in Perovic (2017).

relazioni sono contraddittorie, e se gli individui particolari perdono di significato senza le relazioni, allora non può che esistere una sola realtà (Basile, 2014). Chiaramente, nel caso di Russell possiamo vedere all'opera una strategia argomentativa che abbiamo già incontrato: dove una realtà appare come *contraddittoria* ma *necessaria*, essa viene trasformata in un *primitivo* che deve semplicemente fare ciò che è richiesto, senza poter dire molto di più su di esso. Strategia lecita, ma che un bradleyano ha tutto il diritto di rifiutare. È pur vero che Russell aggiungerebbe che il monismo è auto-contraddittorio (Perelda, 2018, 47), ma questo non è certo un problema per Bradley, visto che il Tutto supera l'astrazione analitica della mente umana.

Abbiamo già visto che l'argomentazione circa le relazioni asimmetriche fa parte della strategia di Russell per provare che il monismo è falso. Bisogna infatti distinguere tra il tutto dove (a, b) e il tutto dove (b, a) . Ma per fare tale distinzione, il Tutto deve avere *un ordine* e la relazioni devono avere *una direzione*⁸⁹. La posizione di Bradley, tuttavia, non nega che, *in apparenza*, si diano relazioni asimmetriche, ma anch'esse sono contraddittorie, e quindi irreali. Russell evita di spiegare il problema di partenza, e cioè *come le relazioni possano avere un effetto unificatore*. Cioè come elementi semplici (individui) possano unirsi nel formare un complesso, anche ordinato. E Bradley, alla fine, non può che constatare questa incomunicabilità con il suo rivale: Russell continua ad affermare che la relazione non può essere intesa come “un terzo” rispetto ai suoi termini, e che “sussiste” in essi⁹⁰. Ma questa affermazione non spiega in che modo le relazioni possano unire (Basile, 1999, 414). Russell è comunque nel giusto quando ritiene che il termine possa essere la sua natura, quindi non c'è un regresso intra-oggettuale (la distinzione tra sostanza e attributo sarebbe, a suo dire, un retaggio linguistico dovuto alla differenza tra soggetto e predicato).

Bradley ha anche considerato l'ipotesi di pensare gli oggetti come fasci di proprietà, ma l'ha rifiutata, insieme all'idea di pensare le relazioni come proprietà o come universali. Questo perché si dovrebbe comunque spiegare come tali proprietà si relazionano ai termini (Basile, 1999, 394-395). Rispetto ai powers, Bradley ha rifiutato l'idea di proprietà correlative, visto che comunque non sono in grado di spiegare perché una proprietà di un termine dovrebbe ‘in qualche modo’ essere attivata dalla proprietà di un altro termine (*ib.*, 395). Infine, Bradley ha rifiutato anche l'idea che la relazione sia una *proprietà condivisa* dai termini, perché

⁸⁹ «Si potrebbe desiderare di concepire una relazione come una proprietà del complesso formato dai suoi termini. Ma questa visione, che Russell ora attribuisce a Bradley, non rende conto delle relazioni asimmetriche» (Basile, 2014).

⁹⁰ Pare comunque che in una lettera privata a Bradley, Russell abbia ammesso che: «With regard to unities, I have nothing short to say. The subject is difficult (in any philosophy, I should say), and I do not pretend to have solved all problems» (Bonino, 2013).

in questo caso non avremmo due veri e propri termini, ma un'unica realtà (*ib.*, 396). Quest'ultima è un'ipotesi che oggi emerge nelle discussioni sulla fisica quantistica, come vedremo in seguito.

Dal punto di vista teoretico, ad ogni modo, la situazione che ci troviamo davanti è piuttosto bizzarra: *il concetto di relazione è effettivamente aporetico* e, quindi, *there are (probably) no relations* (Lowe, 2016). Molte relazioni sono *reali* solo nel senso che gli oggetti e le loro proprietà sono reali: buona parte delle relazioni si riducono alle proprietà (o ai powers) dei loro soggetti. Tuttavia, se vogliamo ammettere l'esistenza di oggetti separati (contro varie forme di monismo) *di un qualche concetto di relazione abbiamo bisogno* (per rendere conto della realtà, ma anche per articolare un discorso sulla Trinità che ammetta tre *distinti*). Se, dunque, in qualche modo *le relazioni devono esserci* (per evitare il monismo), ma *di esse non abbiamo ancora un concetto adeguato* (per evitare il relazionismo), la sfida per la nostra indagine ontologica sarà di non nasconderci l'aporeticità del concetto di relazione, ma *assumerlo*, e formulare qualcosa di alternativo. Per ricapitolare quanto detto a inizio capitolo, dobbiamo in buona misura scagionare Bradley dall'accusa di 'cosificare' le relazioni per poi mostrare che sono assurde. Questo suo procedere è in parte veritiero, ma l'idea che le relazioni siano "qualcosa", se non proprio una "cosa", deriva dal fatto che le relazioni non possono completamente coincidere con i loro termini. Almeno non nel caso della relazione di causa. Le relazioni per essere relazioni – e per avere un grado di accidentalità che consenta di evitare sia il monismo che l'attualismo – devono essere *sia interne che esterne*, e quindi avere una forma di "realtà".

Questo è emerso con insistenza soprattutto nell'analisi della relazione di causa, dove sembra indispensabile sostenere l'esistenza di una forma di trasferimento e di passaggio accidentale di "qualcosa" tra oggetti (almeno per cogliere una delle forme più basilari di causalità). Questa è un'intuizione simile a quella descritta da Wildman (2012), ma si differenzia dalla sua teoria della causalità perché ritiene necessario pensare al trasferimento. Wildman invece rifiuta questo presupposto, mostrando come ci siano interazioni causali non-locali e senza trasferimento. Tuttavia, quand'anche l'azione causale sia "a distanza", come molti fenomeni fisici sembrano oggi dimostrare, non viene meno il problema di spiegare *come* essi avvengono, né l'eliminazione di un *medium* metafisico attraverso cui essi possano avvenire (non a caso sono state ipotizzate perfino *particelle virtuali*, capaci di avere effetti fisici: Di Sia, 2018, 134). Inoltre, Wildman non spiega come fenomeni macroscopici influenzino causalmente quelli microscopici (è un'influenza postulata, non spiegata) e in essa le cause siano allo stesso tempo il *quid* da cui emergono le entità e le relazioni, e le relazioni stesse (c'è una circolarità esplicativa). È vero d'altro canto che in un ipotetico *account* basato sul

trasferimento, si dovrà riuscire a descriverlo nei suoi aspetti metafisici, e solo indirettamente fisici. Vedremo nel cap. 5 se ciò sarà possibile.

Chiudiamo questo paragrafo su Bradley, Russell e le relazioni interne rimandando al cap. 2, par. 1.8, dove sono stati ripresi gli sviluppi recenti della discussione sull'internalità delle relazioni.

3. Posizioni neo-moniste

Gli autori elencati nel par. 1.8 del cap. 2 – dove si sono analizzate alcune definizioni di relazione interna – sono pluralisti, e le loro definizioni sono in parte condizionate dalla volontà di preservare tale opzione ontologica. Vediamo ora due posizioni moniste. Non è certamente possibile, in poche pagine, descrivere le posizioni di tutti i *Classical Monists* e di quelli più recenti. Intendiamo con 'monismo', qui, una posizione metafisica per cui l'individualità è un'illusione (Inwagen, 2011b) ed esiste quindi un'unica cosa individuale. Nei termini codificati da Schaffer (2016b), questo sarebbe una forma di *Existence Monism* oppure di *Priority Monism*. Alcuni contributi significativi:

Blanshard (1967). Secondo questo autore⁹¹, il presupposto implicito degli anti-monisti è quello razionalista: il mondo è intelligibile e per esserlo deve contenere un *ordine*, il quale implica l'esistenza di *oggetti separati* (che la mente conosce, perché la mente *separa*). Se crediamo in un ordine, crediamo che esistono delle strutture. Ma questo ordine che tipo di ordine è? Se da uno stato del mondo A, *via ordinis*, arriviamo a uno stato B, allora, ultimamente, ogni fatto è in qualche modo connesso con ogni altro, e con ogni evento passato, per il semplice fatto che l'ordine è pervasivo e che la 'relazione di necessità' è una relazione interna. Per *relazione interna* Blanshard intende una relazione nella quale i termini non sarebbero quello che sono in assenza di quella relazione. Da questo punto di vista, dire che ogni evento è connesso necessariamente con ogni altro è dire che è *connesso internamente*. Hegel e McTaggart credevano che tutte le cose fossero legate internamente, e un esempio è la *relazione di differenza*: non può essere rimossa, è interna e pervasiva. La replica di Nelson (1972) per cui, se tolgo B non cambia A (quindi la relazione di A-B non è interna) non colpisce nel segno, secondo Blanshard: tolgo la contemporaneità di A e B, ma non la loro relazione di differenza. Il punto è che: (1) tutti gli eventi dell'universo sono causalmente connessi; (2) in ogni relazione causale c'è un filamento di necessità (*filament of necessity*).

⁹¹ Attingiamo alla sua opera più recente, nonostante egli abbia espresso il suo pensiero anche altrove (1939; 1940). Rorty (2006) ha ripercorso con dovizia la discussione (*Blanshard-Nagel controversy*) che lo ha coinvolto.

Secondo Blanshard non possiamo negare che tutti gli eventi siano connessi causalmente (direttamente o indirettamente, con cause prossime o remote). Anche la visione humeana, per quanto cerchi di sospendere la nozione di causalità, implica comunque un ordine. Ed è piuttosto complicato anche negare che una necessità logica non sia pervasiva dell'ordine causale. Far coincidere la necessità causale con la necessità logica è inevitabile, secondo Blanshard. Se ipotizziamo, per esempio, che i particolari siano un raggruppamento di universali istanziati, i particolari sono necessariamente legati esattamente come sono legati tra loro gli universali (necessariamente). Se gli universali sono tra loro logicamente ed eternamente connessi attraverso leggi, i particolari del mondo che quegli universali esemplificano non possono che rispecchiare quella eterna disposizione. Blanshard conclude dunque che le *causal relations* sono *interne* e che il monismo è vero: l'ordine è intrinseco all'universo, e in questo senso tutto è collegato. Ma la *causa remota* è una relazione? Tutto è concausa di tutto in due casi: (1) c'è un inizio puntuale da cui tutto deriva; (2) c'è il tutto eternamente. Nel secondo caso tutto si trova nel punto e nel modo in cui è, poiché non può essere altrimenti. Ogni cosa è un pezzo del puzzle e quindi è in relazione con tutti gli altri, giacché sono nel posto giusto del puzzle.

Schaffer (2010a; 2010b). Secondo questo autore, i neo-hegeliani hanno oggi un argomento forte per il loro monismo, quello che lui chiama *Priority Monism* (PM). Il PM è un'affermazione circa la *dipendenza ordinata* tra oggetti concreti, il che implica che *il tutto viene prima*, e le sue parti proprie per seconde. Le parti sono dipendenti dal tutto. Il PM dice quindi che c'è *un oggetto concreto* basilare: il mondo intero (qui la priorità non è intesa in senso causale). La dipendenza è intesa da Schaffer come *irriflessiva, transitiva e ben fondata*. Che tipo di relazione interna è quella intesa da un neo-hegeliano? Non c'è alcuna risposta a questa domanda. L'unico senso dominante sostiene che la relazione interna è *essenziale ai suoi relata*. E se tutto è internamente correlato, la conclusione monista segue coerentemente: *tutto è interdipendente in senso forte*. *Se una cosa venisse meno, tutto verrebbe meno* (se un oggetto necessario venisse meno, si creerebbe un "buco" nella catena della necessità, cioè verrebbe meno la necessità medesima). Un neo-hegeliano, coerentemente, nega anche la *free recombinations*: c'è una *modally constraining relation* che preclude la ricombinazione libera degli oggetti. La *modal freedom* richiederebbe che non vi sia una connessione necessaria tra due entità, ma questo è assurdo. La mancanza di *free recombinations* è la firma modale di un cosmo integrato e monistico⁹². La *causal connectedness* (si veda Blanshard) impone delle costrizioni modali, giacché genera *necessary connections*.

⁹² Che ci siano relazioni interne o esterne a questo punto conta poco: sono tutte *necessarie*. La *necessità* è il *principio* d'ordine che coordina (e quindi in qualche modo *innerva*) tutte le cose, che figurano come un corpo unico.

4. Monismo e Olismo

Abbiamo visto nei paragrafi e capitoli precedenti che un'ontologia pluralista ha bisogno di *interi* (sostanze o quant'altro) e che vi sono vari modi per descriverli, ma ci sono anche molte aporie. È possibile difendere, però, al posto del pluralismo, una posizione *olistica*? In quest'ultima abbiamo molti *wholes* (interi), in relazione tra loro: certamente formano un tutto, ma questo non significa che scompaiano nell'intero. L'insieme degli interi non è "uno"⁹³. Nel caso dell'ontologia dei powers, abbiamo ad esempio degli interi (le sostanze con i loro "modi" che sono i powers latenti o manifesti) *correlativi*: quando sono in determinate condizioni, essi modificano altri interi. Che tali condizioni siano parte di una catena causale determinata e necessaria non vanifica l'esistenza degli interi. Un'obiezione che un olista potrebbe fare a un monista, dunque, è che la necessaria e pervasiva connessione causale può implicare il determinismo o l'eternismo, ma non necessariamente il monismo.

Un monista, però, risponderebbe che, se tutti gli interi sono coordinati e preceduti dal *Tutto*, essi sono parti del tutto, cioè di un unico *Intero*. Le parti non sono liberamente combinabili, quindi alla fine c'è un'unica eterna sostanza. Se esiste un ordine che pervade e regola gli enti separati, essi sono solo apparizioni in questo "tutto" che è l'ordine stesso: ogni ente è determinato dall'ordine che lo precede e quello che lo segue. L'olista potrebbe però prendere spunto dall'entanglement quantistico per mostrare che due particelle possono essere distinte ma olisticamente connesse: un sistema olistico è un *intero*, ma non è un *Uno*. Lo stesso si può dire degli organi del corpo: essi funzionano tutti coordinatamente, ma non per questo cessano di essere distinti.

La differenza tra *olismo* e *monismo* è profonda: il secondo sostiene che, quando gli oggetti separati – magari intesi come eternamente esistenti – si comportano in modo necessitato (le interazioni tra essi sono necessarie, interne, non accidentali), essi diventano un tutto indistinto, dove la singolarità e l'indipendenza sono apparenti (ed apparente è anche l'identità degli enti separati, visto che essa non esiste mai istantaneamente, ma sempre e solo nel "passare" di una cosa nella sua relazione con il Tutto). L'olismo invece ritiene che in un universo ordinato ma costituito da entità⁹⁴, vi possano essere relazioni accidentali tra gli enti; e se anche fossero necessarie, ciò non implicherebbe il dissolvimento delle entità, ma solo la loro coordinazione (questa è un'intuizione presente sia nell'emanatismo

⁹³ Per questo capoverso si prende spunto dall'intervento di A. Marmodoro, *The One Cosmos over Many Shards problem* (Leeds, 16 marzo 2016) e la relativa discussione con Schaffer.

⁹⁴ Le entità sono sostanze i cui powers sono *unificati* da una *dipendenza olistica* (Marmodoro, 2017b, 120).

neoplatonico, sia nel modello creazionista tomista, nel quale Dio determina ogni cosa, ma gli interi continuano ad essere entità separate). Piuttosto, per sfuggire al monismo, l'olismo dovrebbe solo evitare l'eternismo: questo perché le combinazioni "contingenti", nell'eternità sarebbero tutte presenti, e quindi l'universo diventerebbe un tutto attuale e statico. In un'infinita durata, invece, gli oggetti potrebbero essere soggetti a incontri contingenti, e quindi a relazioni contingenti; certo, tali incontri, per essere davvero contingenti – direbbe Blanshard – dovrebbero essere casuali, e questo non sembra sia possibile dove si accetta un'idea basilare di *ordine*. Tuttavia, come si diceva, la necessità non è sufficiente a eliminare la pluralità.

Sembra comunque che nel monista il passaggio dall'*intero* all'*uno* sia dovuto a una certa visione dell'integrazione delle parti nell'intero: c'è 'qualcosa in più' che unifica le parti dell'intero, e che le fa essere una parte di un'unica sostanza, non solo una somma mereologica. Rispetto a quanto detto nel cap. 2, par. 2.4., dunque, pare che il monista sostanzializzi quel qualcosa di 'magico' che permette la *restricted composition* applicata all'intero dell'universo. Nel precedente par. 1.2.2.7. abbiamo visto che il monismo tende a 'cosificare' il filamento di necessità, facendolo coincidere con l'unica sostanza che sottostà a ogni entità, mentre un olista manterrebbe una visione analogica della causalità, rinunciando a determinare cosa la causalità effettivamente sia.

L'olismo ha quindi parecchie cartucce in canna. Eppure, se è vero che il suo problema non è quello di difendere l'esistenza di sostanze separate o la contingenza delle loro interazioni (e della loro esistenza), l'olismo pluralista ha la difficoltà di spiegare la natura di tali interazioni (relazioni) causali. Come abbiamo visto, non abbiamo alcuna formulazione soddisfacente, solo quella che rimanda a dei primitivi (come la dipendenza ontologica), a dei principi che non vengono ipostatizzati. Come vedremo nel cap. 5, inoltre, per l'olista resta aperto il problema di come spiegare il nesso causale (con le esigenze espresse nel par. 1.2.2.7) senza trasformare le sostanze separate (contigue) in sostanze continue, cioè in un'unica sostanza.

Capitolo 4

Dispute trinitarie: la “ragionevolezza” della Trinità e le sue implicazioni filosofiche

1. La Trinità nella Filosofia Analitica della Religione

Spostiamoci ora dalle questioni ontologiche riguardanti ‘la relazione’ al caso paradigmatico di utilizzo di questa categoria: la relazionalità intra-trinitaria. In apertura è necessario richiamare alcuni aspetti del dibattito contemporaneo sulla Trinità. Gli autori che hanno partecipato a questo dibattito – che saranno elencati a breve, all’interno di una sorta di ‘tassonomia’ delle posizioni oggi presenti nella filosofia analitica della religione (FaR) – credono generalmente che sia possibile fornire una spiegazione *sufficiente* della Trinità, la quale è quindi, per questi autori, una dottrina *credibile*. Questo significa che abbiamo buone ragioni per affermare che esistono tre persone divine, anche se non sappiamo come difendere esattamente la consistenza della dottrina.

A livello generale, il dibattito contemporaneo sulla Trinità nella FaR è stato interpretato dai suoi attori per lo più come un’apologetica, una difesa del dogma dall’accusa di irrazionalità. Come sottolinea Damonte (2009), essi non intendono «stabilire la verità dei dogmi religiosi», quanto «studiarne la forma proposizionale». Questi filosofi hanno dunque analizzato metafisicamente delle «verità in cui già credono» (*ib.*). Il loro obiettivo resta «di presentare un’argomentazione che renda plausibile il passaggio dalla rivelazione biblica alla formulazione dogmatica attraverso un’inferenza dalla miglior spiegazione» (*ib.*). È una posizione che ben si accorda con quella tomista, come vedremo. Non c’è dunque un tentativo di *fondare* i dogmi, né di spiegarli in modo esauriente. Tuttavia, almeno “soddisfacente” sì: ciò significa che il dogma creduto, nella sua forma proposizionale, non deve risultare inconsistente. Qui la nostra interpretazione dell’intero dibattito diverge in parte da quella di Damonte: è vero che, a parole, i filosofi analitici riconoscono un certo spazio al *mistero*, ma questa «umiltà epistemica e sobrietà argomentativa» (*ib.*) è più apparente che sostanziale. Leggendo i testi degli autori coinvolti nel dibattito non si può che avere l’impressione che, laddove essi ritengono di aver sciolto il problema di *inconsistenza* del dogma, «il problema della Trinità scompare» (Brower & Rea,

2005a, 69)¹, per usare le parole di alcuni protagonisti². A nostro avviso, invece, ‘il problema della Trinità’ resta più vivo che mai, o perché l’inconsistenza non è davvero risolta, o perché l’eventuale incontraddittorietà delle proposizioni è insufficiente per affermare la Trinità *per via filosofica*. Vedremo a breve il perché.

Gli autori coinvolti nel dibattito danno per scontato – assieme alla quasi totalità dei teologi di ieri e di oggi (cf. Coda, 1993, 7-15)³ – che la Trinità sia un dogma di fede cui l’uomo ha potuto accedere solo grazie alla Rivelazione di Gesù (cf. Sokolowsky, 2003; Marshall, 2000, 281). Welch (1953, 77-85) ricorda alcuni tentativi di sviluppare un trinitarianismo filosofico – tra cui quelli di Richmond (1900), Illingworth (1907), Thornton (1928), Tennant (1930), Hartshorne (1941) e Mascal (1943) – che potesse incorporare la Trinità nel programma di un teismo filosofico⁴, attraverso soprattutto l’*argument from creation*, e l’*argument from the nature of finite individuality* (Welch, 1953, 83), il secondo dei quali è la strategia privilegiata dai *social trinitarianists* a noi contemporanei. Per Welch, tuttavia, la dottrina può essere solo rivelata, mai derivata da premesse filosofiche (*ib.*, 243)⁵. Questa ‘convinzione’ non può però essere assunta in modo acritico. Non sembra del tutto certo che la Trinità immanente, ossia la distinzione dei tre in Dio, sia accessibile solo attraverso la Trinità economica (la storia della salvezza). Chi s’interroga su Dio, infatti, potrebbe giungere attraverso la sola ragione a pensare trinitariamente. Certo, nessuno nega che storicamente sia stata la Rivelazione cristiana a ‘ispirare’ la speculazione filosofica, in un rapporto di reciproca influenza. Questo è certamente vero, ma questa “precedenza storica” non è una precedenza logica, o almeno non è detto che lo debba essere; nei parr. 4-6 vedremo perché.

¹ Brown (1985, 305) conclude che si può dimostrare la coerenza logica della dottrina trinitaria: tutte le analogie trinitarie «break down at some point», ma quelle usate da chi sottolinea l’unità (come Agostino e i *latin trinitarianists*, con l’analogia della mente) «break down too soon», allo stadio della giustificazione della distinzione; quelle di chi sottolinea la pluralità (es. Cappadoci e i STs), a suo avviso, sono migliori, perché ‘crollano’ più tardi, cioè al momento di spiegare l’unificazione dei distinti: ma è più semplice trovare delle modalità per questa unificazione (rispetto alla distinzione). Inoltre, la prima esperienza della fede cristiana è quella delle *distinte* persone divine (*ib.*, 287).

² L’eccessiva confidenza nella capacità di ‘determinare come Dio sia’ è il peccato originale dei filosofici analitici della religione anglo-americani (cf. Wainwright, 2009, 80, che richiama Alston, 2005). Razionalisti, ma con esiti opposti, sono Brown (1985, trinitario) e Durrant (1973, anti-trinitario). Per una critica al razionalismo di Brown: Surin, 1986.

³ Secondo Collins (2008, 8), è importante riconoscere che la Trinità è una dottrina ecclesiastica, di una comunità credente, fondata sulle Scritture.

⁴ Forse un’altra strategia potrebbe partire dall’idea di Dio-Redentore (cf. Welch, 1953, 221).

⁵ Quello di Welch si riduce però a un ‘filosofeggiare trinitario’, ben distinto dal trinitarianismo filosofico, ch’egli rifiuta (Welch, 1953, 248).

Non è nostra intenzione, in questa sede, ripercorrere il dibattito contemporaneo sulla Trinità nelle sue articolazioni e nelle opere principali. Sintesi e valutazioni sono già disponibili (Morris, 1991, cap. 9;⁶ Inwagen, 1998b; McCall & Rea, 2009; McCall, 2010; Tuggy, 2003, 2016; Bertini, 2015b) e la nostra sarebbe un'inutile replica. A titolo del tutto informativo, però, richiamiamo almeno la terminologia suggerita per le varie posizioni⁷:

Modalism (Ward, 2000, 2002; Bertini, 2009; e già prima Barth e Rahner);

Latin Trinitarianism (LT):

- Divine Life Stream Theories (Leftow, 1999, 2004, 2007, 2010, 2012a, 2012b);
- Relative Identity Theories (RIT);
 - o Pure Relative Identity Theories (Geach, 1972a, 1972b, 1973, 1980;⁸ Martinich 1978, 1979; Cain, 1989);
 - o Impure Relative Identity Theories e/o Constitution Trinitarianism (Inwagen, 1995, 2003; Brower & Rea, 2005a; Rea, 2003, 2009; Williams 2013);

*Social Trinitarianism*⁹ (ST):

- Functional Monotheism (Swinburne, 1988, 2007a, 2013a, 2018)¹⁰;
- Modify Social Trinitarianism (Yandell, 1994);

⁶ Per Morris: *Singularity Theory of the Trinity* (sottolineano l'unità) e *Social Theory* (sottolineano la distinzione).

⁷ Non tutti gli autori sono inquadrabili. Lo schema proposto segue le indicazioni delle opere di sintesi. Si aggiungano: Power, 1975; Macnamara, La Palme Reyes, Reyes, 1994; Layman, 1988; Plantinga, 1986, 1988, 1989; Wierenga, 2004; Fisher, 2014; Goetz, 2016; Davidson, 2016; Cross, 2002, 2003a, 2007, 2010; Rea, 2006; Tuggy, 2011b, 2013a, 2013b.

⁸ Una critica: Jedwab, 2015.

⁹ È difficile definire chi appoggia un approccio *social*, perché gli autori lo declinano in modo differente (cf. Hasker, 2013a, cap. 4). Swinburne si ispira a Riccardo di San Vittore e a Gregorio di Nissa sebbene vi siano molti dubbi che quest'ultimo sia un antesignano del ST. Plantinga (1986) sostiene che Gregorio di Nissa non possa essere definito un ST, perché non parla di 'centri di coscienza' né di 'società', e tuttavia il Nisseno getta le basi, giacché intende il termine 'persona' nel senso pieno che noi oggi utilizziamo. È però discussa la possibilità di attribuire ai Cappadoci una visione *social*, dove la 'persona' è intesa in senso moderno. Hasker (2013a, cap. 4 e 5) è a favore di questa interpretazione⁹; è contraria Coakley (1999); per Cross (2012) tutti i medievali sono *latin* anche se offrono spunti *social*. Critiche al ST si trovano in: Brower, 2004a; Clark, 1996; Feser, 1997a, 1997b; Leftow, 1999; Tuggy, 2003, 2004, 2014; Rea, 2006.

¹⁰ Criticato da Alston (1997; 2005) e Clark (1996); critiche al ST anche in Wainwright (1986, 289-314); difeso da Morris (2001, 213-18).

- Trinity Monotheism (Moreland & Craig, 2003; Craig, 2006, 2009; Bartel, 1988, 1994)¹¹;
- Perichoretic Monotheism (Davis, 1999, 2003, 2006);
- Group Mind Monotheism (Williams, 1994; Leftow, 1999; Hasker, 2009, 2010a, 2010b, 2010c, 2011, 2012, 2013a, 2013b)¹²;
- Material Monotheism (Hughes, 2009; Brower & Rea, 2005a; Rea, 2003, 2009, 2011)¹³;
- Concept-relative Monotheism (Bøhn, 2011)¹⁴;
- Temporal Parts Monotheism (Baber, 2002)¹⁵;

Simple Trinitarianism (Kleinschmidt, 2016);

Mysterianism (MY):

- Negative Mysterianism (Cartwright, 1987; Ayres, 2004; Coakley, 1999; Kilby, 2005, 2010);
- Positive Mysterianism (Anderson, 2005, 2007; Tuggy, 2003, 2004, 2011a).

Tratteremo alcuni punti di queste posizioni laddove sarà necessario nel prosieguo. Surin (1986, 243) ha rilevato che mettere in opposizione ST e LT è discutibile, visto che non se ne trova traccia negli autori antichi. Gli accenti *social* o *latin* degli antichi dipendono dal contesto eresilogico cui si inseriscono, cioè l'eresia che in questo o quello scritto essi intendono rifiutare, e raramente sono disgiunti da una forma di MY. Nessun autore antico è del tutto 'social' o 'latin', soprattutto perché non intendeva il

¹¹ Criticato da Howard-Snyder (2003); nel caso del 'monoteismo trinitario' abbiamo che l'essere di Dio si predica della *comunione* delle tre persone inscindibili e dipendenti. L'accusa è che si ottenga un *quarto Dio*: Dio è la Trinità, ma nessuna delle persone è Dio, perché 'Dio' è solo la loro comunione.

¹² Hasker (2013a) propone una visione in cui Dio, per poter essere 'persona' nel senso comune che attribuiamo a questo termine, è un'unica mente, un'unica sostanza spirituale che sostiene simultaneamente centri di coscienza (tesi che era già di Sherlock e Rahner), una natura (il 'tropo' divinità) in condivisione, con accento sulla pericoreasi (2013a, cap. 26). Ma è una posizione che cerca di mostrarsi monoteista nonostante gli accenti decisamente triteisti.

¹³ La proposta di Brower e Rea (2005a) si può collocare sia tra quelle dell'identità relativa che quelle della costituzione materiale poiché quest'ultima è un caso emblematico discusso proprio tra gli esempi di identità relativa. Nel caso della 'costituzione materiale', il problema è che in Dio materia e forma coincidono, Egli è atto d'essere della propria essenza e quindi ogni distinzione personale appartiene all'essenza tutta intera, e l'essenza tutta intera appartiene a tutte le distinzioni personali. Mentre l'esempio della statua prevede che una sostanza abbia identità con comportamenti modali diversi, cosa impossibile per Dio.

¹⁴ Criticato da Kleinschmidt (2012).

¹⁵ Criticato da Tuggy (2011a).

linguaggio filosofico come decisivo. Le due posizioni, apparentemente inconciliabili, contenevano aspetti che ne giustificavano l'accettazione, ed entrambe erano mantenute come possibili sfumature di alcune verità ancora da definire (*ib.*, 244). Questa è anche la nostra posizione: ST, LT e MY sono indispensabili per descrivere compiutamente il mistero trinitario, ma insufficienti se presi separatamente.

Recentemente è stata proposta un'interpretazione del dogma sostenuta da un'ontologia dei powers (Page, 2017)¹⁶, una *Power-ful Trinity*. Essa tuttavia rimane prigioniera delle aporie delle altre soluzioni, giacché risulta impossibile la scelta tra la difesa di *tre manifestazioni* di un power (se non sono distinte, è puro modalismo) o l'esistenza di *tre powers* (che sarebbe una forma di triteismo). Questa ambiguità nasce dalla problematica di fondo – che emerge bene e in modo ricorrente nell'articolo di Page – da noi già evidenziata nel capitolo precedente, che consiste nel definire in che senso un cambiamento di *status* nel power non corrisponda a un cambiamento reale del power e del soggetto portatore di esso (facendolo essere qualcosa di diverso). Accanto alla proposta di Page, possiamo ricordare anche quella di Pickup (2016), basata sulla nozione di *extended simples*.

Nelle pubblicazioni di questa famiglia culturale manca, solitamente, la considerazione del *process trinitarianism*, di cui diremo qualcosa nel prossimo capitolo. Coloro i quali credono che la Trinità superi le capacità razionali umane, abbracciano una posizione definita *Mysterianism* (ad es. Cartwright, Ayres, Coakley, Kilby, Anderson, Tuggy), una meta-teoria del Trinità, spesso legata alla divina ineffabilità e all'apofatismo. Nella sua versione *negativa*, MY sostiene che la teoria trinitaria è inintelligibile e non sappiamo come possiamo accettare le analogie trinitarie. Non abbiamo né una formulazione linguistica né un'immagine utile per spiegare completamente la Trinità. Nella versione *positiva*, invece, MY sostiene che la dottrina è composta da singole affermazioni comprensibili, ma che sono contraddittorie prese insieme. Questo fatto non impedisce alla mente umana di comprendere molto Dio, ma obbliga a riconoscere che la nostra ragione fallisce ad un certo punto. Questo fallimento può tuttavia essere un merito: è proprio quando vogliamo dissolvere tutte le contraddizioni che inevitabilmente usciamo dall'ortodossia. L'esistenza di alcune contraddizioni non è un dramma: i misteri e le contraddizioni, i *positive mysterianists* ci ricordano, sono presenti anche nella fisica (ma nessuno dubita che le sue teorie siano valide). Chi crede invece che le contraddizioni della Trinità conducano a un rifiuto della dottrina di solito arriva a posizioni unitariste.

In questo capitolo avremo modo di valutare il *Mysterianism*, comparandolo con la posizione di Tommaso d'Aquino, Leibniz e Hegel. Nel dibattito

¹⁶ La *Powerful Trinity* era in parte già stata ipotizzata da Enrico di Gand (Paasch, 2012, cap. 10; Williams, 2012).

contemporaneo, infatti, sembra che i tentativi di chiarire la nozione di “mistero” siano parziali: la discussione odierna su tale nozione, nel contesto analitico, rimane piuttosto sulla superficie dei problemi, sottovalutando il modo in cui la tradizione del pensiero occidentale aveva già affrontato il problema. Questo è il motivo per cui si analizzeranno tre posizioni “classiche”, al fine di capire come gli autori di questa tradizione potrebbero definirsi *mysterianists*, e se queste posizioni possano dirci qualcosa sul dibattito attuale.

La nozione di mistero è collegata al tema – centrale in tutta la discussione antica e medievale – del rapporto tra fede e ragione. Nel tentativo di arricchire il dibattito di oggi, quindi, si richiameranno le posizioni di tre autori classici, cercando di apprezzare la profondità del loro pensiero sulla Trinità e come esso possa ancora dirci molto sul rapporto tra fede e ragione, e quindi tra razionalità e mistero, per definire quale possa essere il ruolo della filosofia nella speculazione trinitaria.

Rispetto alla Trinità, quel che avevamo già sottolineato come esito della speculazione sull’onniscienza (Migliorini, 2014) si ripresenta tal quale anche nella presente discussione trinitaria: essa ha richiamato ipotesi già lungamente dibattute nei rivoli della scolastica medievale e moderna, con un aggiornamento linguistico e di sofisticazione, ma che sostanzialmente non amplia il *range* di “soluzioni” possibili, né la loro efficacia. Solo per fare degli esempi, l’ipotesi ‘costituente’ (e l’immagine del marmo-statua-pilastro) era stata introdotta da Abelardo (Thom, 2012, 62-77; Brower, 2004b)¹⁷, contestata e rifiutata già dai suoi contemporanei; l’ipotesi dell’identità relativa era già presente in Leibniz (cf. Antognazza, 2007); il plurisostanzialismo era già di Roscellino¹⁸ (Erismann, 2008). A ogni “soluzione”,

¹⁷ Abelardo introduce l’analogia del pezzo di cera e della statua, proponendo un ‘material account’ basato sulla *numerical sameness without identity* ma, come sottolinea lo stesso Brower (2004), è un approccio sostanzialmente modalista. Secondo Abelardo, il teologo può indagare solo gli enunciati su Dio, ma non il contenuto (Cerroni, 2009). Per questo la conoscenza di Dio è solo *verosimile*, al di là della comprensione umana.

¹⁸ Erismann (2008) evidenzia che l’utilizzo di Aristotele in teologia può portare a esiti diversi, in base a come lo si interpreta, e Roscellino ne è un esempio; egli ritiene che la Trinità sia una sostanza seconda, mentre le Persone siano sostanze prime (come tre angeli). Questo perché ogni vera sostanza è *particolare*, mentre le sostanze universali sono solo concetti nella mente. È una posizione nominalista, nella quale gli universali sono immanenti nei particolari, mentre le sostanze comuni sono astrazioni (concetti). La sua posizione non mette necessariamente in crisi la consustanzialità: le sostanze delle tre persone possono essere talmente simili da essere la stessa sostanza (come due uomini sono molto simili, tanto da ipotizzare una natura comune). Tuttavia, l’unità della sostanza viene compromessa: una posizione ortodossa non sostiene che ci sia una sostanza comune oltre quelle individuali, ma che ci sia un’unica sostanza individuale (Dio) che, tra le sue caratteristiche intrinseche, ha delle relazioni, che quindi creano in essa delle distinzioni senza creare delle sostanze. Per Roscellino, invece, se Dio (e la Trinità) sono sostanze, la teoria generale delle sostanze si

come era presumibile, visti i precedenti storici, sono state avanzate critiche e controcritiche: un'*impasse* che ci riporta alla consapevolezza già maturata da filosofi e teologi del passato (Agostino e Tommaso inclusi) circa l'impossibilità di fornire un *account* della Trinità privo di aporie o difetti (rispetto all'ortodossia nicena). È tornato cioè evidente che, quando si voglia mantenere il proprio della Rivelazione (che spinge inevitabilmente verso un *social account*) non si possa che avvicinarsi pericolosamente al triteismo, mentre quando si voglia prestar fede alla ragione, l'unica posizione accettabile sia il *modalismo* (Bertini, 2009).

Dal dibattito contemporaneo sulla Trinità, dunque, in modo analogo a quello sull'onniscienza, è emerso che, usando gli strumenti sofisticati della filosofia analitica, dell'ontologia contemporanea e della logica, non abbiamo ancora una visione della Trinità coerente e priva di obiezioni (Tuggy, 2003; Bertini, 2015a): *la Trinità sfugge ancora alle nostre pretese di razionalizzazione*. Al massimo, dunque, l'elenco di nuove "soluzioni" su riportato può fornire qualche nuovo strumento linguistico, o qualche nuova *analogia*, ma nessuna vera "soluzione". Ciclicamente, nella storia del pensiero cristiano, ci si dimentica di questa fondamentale verità. Invece, di qui in avanti, la assumeremo come punto di partenza *inevitabile e stabile*: contrariamente a Tuggy, riteniamo che non ci sarà nessuna speculazione futura che possa metterla in discussione; ci saranno nuove ondate di razionalizzazione, che daranno ancora l'illusione di aver fatto dei passi avanti, ma che poi si infrangeranno nuovamente nei limiti della speculazione umana (giustificheremo questa posizione nei prossimi paragrafi).

Questo 'ritorno di consapevolezza' non significa abbracciare senza riserve il *misterianismo*, ma sicuramente ci indica che il punto centrale della discussione è proprio la definizione del ruolo della 'spiegazione' nella speculazione trinitaria, e quindi del mistero come categoria a essa complementare. Ed è appunto su questi due aspetti che ora vorremmo focalizzare l'attenzione. Del resto, il richiamo a un 'mistero', se non adeguatamente circoscritto e chiarito, rischia di farci cadere nello *scetticismo epistemico*, da un lato, o in un latente *fideismo*, dall'altro. Forse, trovare una 'soluzione' a un'aporia dogmatica, qui, implica di ripensare il ruolo di una teologia *iperfatica* all'interno del teismo. Un teismo *purificato*, infatti, rischia l'irrilevanza o l'ateismo, come ci ricorda la critica *humiana* ripresa da Findlay: un apofatismo pronunciato rischia di essere un 'ateismo equivalente' (Findlay 1949; Paganini 2014, 18-19). Bisogna allora essere accorti a non trasformare l'incomprensibilità di Dio in una sorta di agnosticismo (Lash, 1986). Nei parr. 2 e 3 vedremo perché la razionalizzazione è impossibile – perché dunque la dottrina

deve applicare anche a Lui. Ciò che unisce le tre Persone è solo il termine "Dio" che si applica a tutte, ma che non è una sostanza comune (= "una essenza, tre sostanze"). E nega vi sia una differenza, in Dio, tra sostanze, essenze e persone. Differenza che è invece difesa da Agostino, il quale accetta solo l'equiparazione tra sostanze ed essenze.

trinitaria resti contraddittoria¹⁹ – ma come sia possibile, allo stesso tempo, evitare un ateismo implicito. Prima però chiariamo cosa possiamo intendere per ‘mistero’ nella speculazione trinitaria.

2. Ragione e Trinità

Per definire quale possa essere il ruolo della filosofia nella speculazione trinitaria prendiamo in esame le posizioni di Tommaso, Leibniz e Hegel. Esse ci aiutano a comprendere in che modo il riferimento al *mistero* sia introdotto nel discorso trinitario. In accordo con McCall (2010, 227-232), crediamo infatti che la discussione sull’opportunità del riferimento al mistero (e cosa intendere con questo termine) individui una delle sfide della teologia (e filosofia) trinitaria. Perché possiamo credere a una misteriosa Trinità se, secondo alcuni, essa è *logicamente inconsistente*? Tommaso, Leibniz ed Hegel offrono tre diverse risposte a questa decisiva domanda.

In termini generali, Tommaso e Leibniz si sono opposti alle “prove” della contraddittorietà della Trinità. In tre diversi modi:

- (ϵ_1) usando termini analogici (via semantica), che inibiscono la percezione della contraddizione;
- (ϵ_2) abbassando lo standard di una ‘prova’ (è sufficiente mostrare che la tesi non sia dimostrata come contraddittoria);
- (ϵ_3) limitando la conoscibilità di un oggetto, mostrando come in alcuni casi abbiamo solo una conoscenza *legittima* dell’oggetto.

Queste strategie ci permettono di affermare che non abbiamo dimostrazioni della Trinità, e nemmeno dimostrazioni della sua natura contraddittoria. E questo è un risultato essenziale nella strategia complessiva dei due autori (che analizzeremo). Vedremo, tuttavia, che sono strategie fallimentari. Se è così, probabilmente dobbiamo passare alla soluzione di Hegel, che possiamo forse codificare in questo modo:

- (ϵ_4) valorizzazione della contraddizione

Nel caso della Trinità, l’oggetto richiamato in (ϵ_3) è precisamente la natura di Dio, la sua sostanza. È molto probabile che avremo sempre una descrizione antinomica (dialettica) di Lui, o una descrizione “solo” per analogia (e quindi confusa, ma legittima). Vedremo tutti questi punti.

¹⁹ Non si potrà offrire una ricostruzione storica dell’evoluzione della dottrina, né dei suoi interpreti. Sarebbe impossibile: come ha sottolineato Friedman (1999; 2010), si resta sorpresi da quante dottrine trinitarie siano state sviluppate solo tra il 1200 e il 1300, e quanto siano diverse tra loro.

2.1. La posizione di Tommaso secondo alcuni interpreti contemporanei

Per ricostruire la posizione di Tommaso ci affidiamo all'autorevole interpretazione di Emery (2007). Secondo l'Aquinate, è impossibile che la ragione, da sola, possa giungere a realizzare che esistono tre persone divine. La ragione può conoscere Dio solo come causa degli effetti (le creature), e dal momento che il potere creativo appartiene all'unità dell'essenza di Dio (*opera trinitatis ad extra indivisa sunt*), l'uomo può, con la ragione, conoscere solo Dio come causa dell'universo, ma non la Trinità (*ib.*, 23; Porro, 2017, 129-130). Tommaso rifiuta che vi siano 'ragioni necessarie' per accettare la Trinità ed esclude, ad esempio, che la tri-personalità possa essere dovuta a una fecondità essenziale dell'essere divino (tesi riccardiana, oggi ripresa da Swinburne e altri ST). A Tommaso importa di mostrare che *non è impossibile* ciò che la fede propone²⁰: la teologia trinitaria ha uno scopo difensivo e di eliminazione degli errori, tolti i quali, nonostante la verità non possa mai dispiegarsi del tutto, è possibile coglierne una parte (aprendo alla dimensione contemplativa propria della speculazione trinitaria). Così, la *Sacra Dottrina*, più che provare dei principi – che invece 'riceve', sono 'dati' – li difende da chi li nega: questo è il compito del teologo, fedele alla Tradizione ricevuta. Ecco allora che è sufficiente mostrare che le prove contro la fede sono solo probabili, non conclusive. Le verità di fede sono stabilite nella loro convenienza (Emery, 2007, 29) per via indiretta, non per dimostrazione.

Secondo una comune interpretazione di Tommaso²¹, la ragione può dimostrare i *praeambula*²², ma le verità della fede possono essere principalmente comprese attraverso la formulazione di *similitudini*, *analogie*. "Credere", per Tommaso, significa appunto *supporre* che la Rivelazione divina sia vera. Essa non è infatti evidente, ma lo sarà nella visione beatifica. I dogmi di fede sono dunque veri *ex suppositione*, e spingono la ragione ad argomentare a favore della loro evidenza. La fede *suppone* la visione beatifica e *presuppone* la ragione. Se tutto ciò è vero, nessuno dei dogmi potrà mai manifestarsi *falso* o in contraddizione con la ragione; ciascuno di essi dovrà essere almeno esplorabile dalla ragione. Alcune verità di fede, come detto, sono anche *dimostrabili*, mentre altre sono *non dimostrabili*. Queste ultime saranno però, a loro volta, *non confutabili*, cioè non potranno mai essere *dimostrate come false*. Nessuna argomentazione *contro i dogmi*

²⁰ Nel modello tomista, alla pluralità delle Persone s'arriva per Rivelazione e la categoria di relazione si presenta *poi* come la più efficace per descrivere come tale pluralità sia possibile. Non sappiamo "perché debba essere così": quella delle relazioni è solo la miglior spiegazione di un dato rivelato acquisito come vincolante (cf. Coffey, 1999).

²¹ Sto richiamando, in questo paragrafo, alcune nozioni basilari su Tommaso recuperabili in un qualsiasi manuale (cf. Porro, 2017, 124-133, 156-162; Cioffi & Luppi, 2007, 1117-1124).

²² I *praeambula* dunque, a loro volta, *presuppongono la ragione*.

di fede, dunque, risulterà probante, altrimenti verrebbe meno la supposizione della visione beatifica (dove tutto appare razionale). Queste verità di fede *non dimostrabili ma non confutabili* sono appunto ciò che in Tommaso appartiene al *mistero*. Così, tra ragione e fede non c'è automatico accordo, ma non c'è nemmeno un'evidente discordia. Il procedimento di conoscenza razionale di Dio, dunque, in Tommaso è aperto a un *mistero* di cui abbiamo *desiderio* e di cui avremo *visione*. Di Dio conosciamo l'esistenza, ma non l'essenza: di Dio diciamo molte cose in quanto *causa del mondo* (quindi come Causa Prima), ma non *in quanto Dio*.

Tommaso, secondo questa lettura, opta per una 'costante distruzione' (*apologia negativa*) di ogni obiezione che voglia ritenersi conclusiva. È il caso di (ϵ_2): un continuo lavoro di contro-argomentazione. Un metodo che può provocare qualche turbamento: esso tende a condurre – potremmo dire 'stranamente' – alla conclusione che, su certe verità, non ci sono argomentazioni, né in un senso né in un altro. Certo, Tommaso circoscrive questo scetticismo alle sole verità di fede non dimostrabili, e tuttavia una questione si solleva, inevitabilmente: se Dio è la ragione di tutto ed è tutto, è Trinità, e se per la Trinità non abbiamo argomentazioni conclusive, siamo certi di poter dire qualcosa di conclusivo sull'intima costituzione della realtà? Se Dio è fonte della ragione, ma si manifesta in una forma (la Trinità) che la ragione non può spiegare, ciò non implica di ridisegnare profondamente il perimetro di questa stessa ragione? Lasciamo per ora aperte queste domande, che riprenderemo nei prossimi paragrafi e nel cap. 5.

Per Tommaso in trinitaria²³ possiamo cogliere solo qualcosa della verità e tuttavia, nell'escludere gli errori e nel *proporre analogie*, la ragione ha un ruolo decisivo (Emery, 2007, 31). Nell'Aquinate, infatti, abbiamo anche (ϵ_1) che consiste proprio nel fornire delle analogie, in due modi differenti:

(ϵ_{1-1}) usando alcune nozioni o termini in modo analogico;

(ϵ_{1-2}) usando la nostra immaginazione per produrre alcune immagini, cioè delle analogie;

Nel caso (ϵ_{1-1}), cioè nell'indagine riguardo alla distinzione delle persone divine e le loro proprietà, ciò che conta non è di poter dire *come* il Padre sia (perché corrisponderebbe a descrivere la natura di Dio: operazione impossibile), bensì *ciò attraverso cui* il Padre può essere Padre. Il discorso sulle *relazioni* ha questo scopo piuttosto limitato: usiamo la nozione di relazione *in modo analogico* in modo da inibire la percezione della contraddizione (si vedrà in che modo al par. 3). Nel caso di (ϵ_{1-2}) la strategia principale è quella dell'analogia del *Verbum Mentis*. Dunque, *posto che Dio esista* e che per essere Dio abbia determinate caratteristiche²⁴, la speculazione trinitaria deve mostrare:

²³ Usiamo questo termine intendendo l'ambito disciplinare: come si usa "cristologia", "antropologia" etc.

²⁴ Le due cose sono intimamente collegate, come ha ben mostrato Micheletti (2018).

- (α) che non è contraddittorio pensare a tre persone divine;
- (β) che c'è qualcosa 'attraverso cui' immagiamo la distinzione delle persone:
 - (β_1) le analogie trinitarie;
 - (β_2) le relazioni sussistenti e la pericorese.

Deve mostrare cioè la plausibilità di quel che la Rivelazione 'aggiunge' rispetto alla natura di Dio. Le dispute trinitarie, naturalmente, vertono su uno (o su entrambi) questi punti: gli anti-trinitari cercano di mostrare la contraddittorietà delle *proposizioni* riguardanti la Trinità (cioè α), oppure l'insufficienza delle categorie che permettono di pensare il 'come', il 'ciò attraverso cui' è possibile esprimere questa "strana" distinzione reale nell'essenza divina (cioè β).

Secondo Tommaso d'Aquino, sulla Trinità, non abbiamo un'evidente contraddizione. In questo senso, l'Aquinate non è né un *positive* né un *negative mysterianist*. Tuttavia, secondo Tommaso, abbiamo qualcosa che va *oltre* la ragione (la Trinità), non *contro* di essa: dobbiamo accettare il mistero senza essere *mysterianist* nel significato contemporaneo del termine. Rispetto agli autori contemporanei, dunque, Tommaso non ritiene di poter risolvere il problema logico della Trinità, ma ritiene non sia possibile affermare con certezza che la Trinità sia contraddittoria. Ammesso in partenza che sia una *verità*, essa non è falsificabile, e quindi resta *credibile*: l'azione apologetica (ϵ_2) ha raggiunto il suo scopo.

2.1.1. Le interpretazioni di Kilby e White

La posizione di Tommaso si è prestata nel tempo a letture differenti. Chi come Kilby (2005; 2010) propende per una lettura apofatica di Tommaso, ad esempio, cerca di mostrare come noi possiamo accomodare il linguaggio in (α) – o nei casi equivalenti (β_2) e (ϵ_{1-1}) – in modo da poter garantire la non-contraddittorietà delle proposizioni, ma se poi ci chiediamo *cosa significhino esattamente i termini* che usiamo, ci accorgiamo che sappiamo dire molto poco. Il termine 'relazione' è emblematico: esso è l'unico a consentire un linguaggio non contraddittorio, ma le relazioni intratrinitarie sono qualcosa di talmente diverso dalle relazioni che incontriamo nel mondo da non essere più 'relazioni', bensì qualcosa di cui non abbiamo né immagine né concetto: «Ciò che è accaduto, qui, non è che l'idea di relazione è stata usata per chiarire il modo in cui noi dobbiamo pensare Dio, ma piuttosto le esigenze di cosa deve essere detto di Dio sono state usate per rendere più confuso il significato di "relazione" [...]. Tommaso comincia con la categoria di relazione come è normalmente compresa, e poi introduce talmente tante modifiche quante sono necessarie per renderla utilizzabile nel parlare di qualcosa interno a Dio – senza preoccuparsi più di tanto di spiegare come dobbiamo cercare di afferrare o immaginare questa nozione sfilacciata di relazione – senza cioè preoccuparsi di spiegare cosa essa *significhi*» (Kilby, 2005, 421).

Kilby (2010) sostiene dunque che le nozioni che utilizziamo in trinitaria sottolineano la nostra inabilità a conoscere Dio: esse sono definite (apparentemente in modo positivo), attraverso *patterns* di affermazioni che, poste insieme, ci risultano incomprensibili. Questi *patterns* evitano le eresie e gli errori, ma non dicono come realmente sia la Trinità immanente (*ib.*, 71). Sappiamo cosa dobbiamo dire di essa, ma non abbiamo comprensione di *come* essa sia, perché non sappiamo come integrare quelle affermazioni in una visione unitaria. Dopo il lavoro teologico, Dio sembra essere più incomprensibile di prima, conclude Kilby, ma saper comprendere *quanto misterioso* Dio sia è già un ottimo risultato. Questa posizione afferma anche che nessuna analogia trinitaria (come quella del *Verbum Mentis*, del Cerbero o della statua, etc.) elimina le contraddizioni: ogni analogia descrive con immagini ciò che non può essere difeso logicamente. A questo punto, sostiene l'autrice, dobbiamo porci in una prospettiva nuova: contemplare *nella* Trinità, invece che contemplare *la* Trinità.

Rispetto al MY di Kilby, White (2016) ritiene invece – con Emery (2007, 96) – che non si debba essere troppo pessimisti: la dottrina della Trinità non può essere né provata né negata, e questo avviene perché della *semplicità* divina abbiamo un concetto, ma non abbiamo un'immagine (non sappiamo *come* essa sia). Se nel concetto di semplicità possiamo ammettere *una forma di distinzione* senza cadere in contraddizioni evidenti (cf. par. 3.2.), ciò è sufficiente a garantire la dottrina, anche se non abbiamo un'immagine chiara di *come* ciò sia possibile; la semplicità e la Trinità divina, del resto, riguardano la *natura* di Dio, che noi non possiamo mai del tutto comprendere. Nonostante la mancanza di un esempio di *relazioni sussistenti*, essendo questa nozione *possibile* (non incoerente), essa può essere una caratteristica propria di Dio (un suo “privilegio”). Vedremo in seguito (par. 3) se la ‘relazione sussistente’, basandosi su questa non precisata ‘distinzione’ sia *possibile, sufficiente e coerente*.

Le posizioni di Kilby e White, tuttavia, rimandano a un problema più ampio: possiamo usare la categoria di relazione in modo analogico? Ad esempio, una relazione in cui non ci siano due *relata*, è ancora una relazione, sebbene per analogia? Tommaso ritiene di sì (si veda il cap. 1, par. 3.2., e il par. 3 del presente capitolo), introducendo quelle che potremmo definire delle *relazioni trascendentali reali*, dove i due *relata*, dello stesso ordine ontologico (per questo la relazione è *reale*) sono solo distinti ma non divisi (ecco perché la relazione è *trascendentale*). Non c'è alcun accordo, però, in filosofia, sull'accettazione di queste relazioni: alcuni autori le riscontrano addirittura in alcune entità del mondo, altri le ritengono possibili solo per Dio, altri ancora ritengono che siano un concetto semplicemente contraddittorio. La posizione di Tommaso sulle relazioni, comunque, è molto articolata: c'è un senso in cui la relazione resta relazione anche in Dio, come

vedremo, ma molto dipende dalla nostra disponibilità ad accettare la nozione di *relazione trascendentale reale*.

Il motivo del contendere è che possiamo accettare la “soluzione delle relazioni sussistenti” solo se adottiamo con Tommaso la *comprensione analogica della categoria della relazione* (in modo da consentire l’esistenza di vere relazioni trascendentali) e, in generale, se accettiamo il linguaggio analogico. Ma, come è noto, l’analogia è sia potente che debole: ogni uso analogico di un termine rischia di cadere in equivocità. In qualche modo, ogni analogia è parzialmente falsa. In Tommaso tutti gli enti hanno in comune l’atto d’essere, ma ciascuno possiede l’atto d’essere *in proporzione* alla propria essenza (una sostanza “ha più atto” di un accidente; una sostanza spirituale “ha più atto” di una materiale). L’Atto Puro (Dio) non solo *ha* l’essere, ma è l’Essere, cioè è pura esistenza (limitata solo dalla sua essenza, che tuttavia è perfettissima e quindi infinita). Quindi ogni ente *partecipa* in gradi diversi all’atto puro d’essere. Questo Atto Puro è presente in ogni ente, ma in modi diversi. Per spiegare “come” è necessario distinguere tra atto d’essere ed essenza, ricorrendo all’*analogia*: l’Atto Puro è in tutte le cose, e le fa essere, *ma in modo analogico*, in un modo “un po’ differente”. È qui che si riscontra, secondo gli interpreti (Berti, 2017) un’intelligibilità dell’essere che tuttavia mantiene vivo il *mistero* sull’essere stesso. Tra atto d’essere “divino” e “creato” c’è una differenza (pur essendo il secondo un *modo* del primo) e c’è una divisione tra essenza ed esistenza, pur essendo essi solo *principi*, non enti a se stanti (distinzione formale, ma non reale)²⁵. Gli enti *partecipano* all’essere, ma allora il loro essere non è propriamente essere, nonostante l’Atto d’Essere Puro sia necessariamente in loro. Gli enti sono quindi nella più stretta vicinanza e nella più radicale distanza da Dio.

Nella metafisica tomista la dottrina dell’essere è, dunque, in parte misteriosa. È impossibile definire se essenza ed esistenza siano solo principi o due vere entità (entrambe le soluzioni presentano molte difficoltà, e tutto il tomismo successivo a Tommaso si è arrovellato su questa questione, senza venirne a capo). La composizione tra essenza ed esistenza non può mai essere pienamente spiegata se non attraverso la nozione di partecipazione che si riferisce a quella di analogia (Fabro, 1960). La relazione essenza-esistenza è una vera relazione trascendentale concettualmente simile alle relazioni trinitarie. Nel senso che anche per concettualizzare la distinzione tra essenza ed esistenza abbiamo bisogno di un uso analogico del concetto di relazione: una relazione senza *relata*. Riguardo alle entità del nostro mondo, quindi, abbiamo delle spiegazioni che sono *oltre la ragione*, ma non comprovatamente *contro la ragione*.

²⁵ Su questo punto si gioca la metafisica tomista, e non c’è accordo tra gli interpreti su come interpretare tale distinzione (see Ventimiglia, 1989).

2.1.2. Le interpretazioni di Darley e Swinburne

Vediamo altre due possibili interpretazioni. Per Darley (2011), Tommaso sostiene che la conoscenza della natura di Dio è oltre la nostra ragione, visto che essa è *semplice*, mentre noi conosciamo per *distinzioni*. Tuttavia, questo non può condurre a posizioni apofatiche semplicistiche, poiché, se nulla può essere detto di Dio, nulla potrebbe essere negato; e invece qualcosa sembra corretto negarlo. Ecco perché Tommaso riadatta l'apofatismo di Dionigi, sostenendo che noi conosciamo qualcosa di Dio indirettamente, attraverso la creazione e per analogia. Alcuni nomi di Dio (es. saggio) sono *nomi propri*, perché comunicano una verità sostanziale su Dio, anche se non lo descrivono perfettamente, e non sono usati nel modo ordinario. I nomi indicano un concetto – del quale possiamo non avere *immagine* – il quale esprime parte della verità sulla natura di Dio. Non è una conoscenza *esaustiva*, ma è pur sempre una conoscenza *adeguata* (noi la definiremo *legittima*: cf. par. 2.2.2.). Le cose che si possono appropriatamente dire su Dio secondo Tommaso sono: (I) che esiste, è puro atto d'esistenza (della propria essenza), un Essere di tipo diverso da quello creaturale, analogico, l'Essere in Sé Sussistente; (II) è Causa; (III) i 'nomi negativi' (onnisciente, onnipotente, eterno, infinito...); (IV) le 'perfezioni' (saggio, buono, semplice, uno, vivente, verità). Riguardo alla Trinità, nonostante le maggiori difficoltà, è possibile che si abbia un *concetto legittimo*, anche se non sappiamo *come* sia tale natura di Dio.

Condivide questa fiducia nella ragione, sebbene si allontani da alcune tesi tomiste, anche Swinburne, il quale sostiene una visione più affine alla teologia positiva (2007b, 225): sebbene si possa riconoscere che alcune parole siano usate in modo analogico, è essenziale riconoscere che altre *affermino* realmente qualcosa su Dio (2010, 59). Per Swinburne, infatti, quando tutte le parole si usano in modo analogico, è piuttosto difficile stabilire dei criteri di coerenza per il teismo (*ib.*, 62). Per evitare, quindi, che il sistema teistico rimanga in una vaghezza che lo avvicini al silenzio, è necessario fissare almeno alcune espressioni, e ritenerle *positive*, usate in senso ordinario (*perfect ordinary sense*). In questo Swinburne si appoggia alla tesi scotista secondo cui alcune parole sono usate in modo univoco per Dio (2007b, 226), mentre Tommaso riteneva che tutti i nomi si riferiscano per analogia, perché il modo (il 'come') di esistenza di Dio è diverso dal nostro.

Tuttavia, sostiene Swinburne contro Tommaso e alcuni contemporanei, quando diciamo 'Dio è saggio' «noi non sappiamo cosa significa essere Dio, come Dio conosce le cose, o da quali (se ce ne sono) più profonde proprietà di Dio deriva la sua saggezza. Ma anche quando non sappiamo cosa vuol dire essere un pipistrello, come un pipistrello 'percepisce' gli oggetti, e da quali (se ce ne sono) più profonde proprietà dell'essere un pipistrello emergono le sue abilità sensitive, possiamo ancora dire correttamente che "i pipistrelli percepiscono", e nel fare

questo usiamo la parola ‘percepire’ in modo univoco» (*ib.*, 228). Swinburne sostiene allora che alcuni nomi divini sono le parole migliori e più vicine al vero di cui disponiamo (2010, 86 e 96). Alcuni termini si allontanano di più dal senso comune, altri meno; alcuni vanno usati in modo univoco (es. ‘buono’) altri in modo analogo (es. ‘persona’) (*ib.*, 72-73).

Su questa posizione di Swinburne non concordiamo, preferendo quella tomista. Certo, noi riconosciamo che ‘saggio’ è un termine migliore di ‘stolto’ per esprimere il divino²⁶, ma l’esempio del pipistrello è mal posto: mentre tra le due percezioni (umana e animale) può esserci una somiglianza che ci permette di dire ‘i pipistrelli percepiscono’, poiché appartengono allo stesso livello ontologico, quando chiediamo cosa sia ‘saggezza’ in un essere eterno, semplice, che conosce già tutto, perfetto, la cui attività è scelta e perpetrata eternamente (etc.) non sappiamo più quali siano le caratteristiche di tale ‘saggezza’ e quindi il termine non può che essere usato per analogia.

Rispetto alla Trinità, la posizione di Swinburne è interessante e singolare. Non solo difende la ragionevolezza del dogma²⁷ (che lui declina in un *soft social trinitarianism*), ma sostiene, ben oltre Tommaso, che la Trinità possa essere il risultato speculativo di un’indagine solo razionale²⁸: non bisogna distinguere tra dogmi di fede e quelli raggiungibili solo per via naturale (2007a, 237). Per Swinburne (2003, 2013, 2018) ci sono *argomenti di pura ragione* (argomenti *a posteriori* e *a priori*: Dio non potrebbe essere perfetto finché non produce una seconda persona divina) e *argomenti di derivazione biblica*.

Secondo Swinburne (2018), Dio – in quanto onnipotente, onnisciente e perfettamente buono – è tenuto a compiere la migliore azione possibile in ogni situazione, quando esiste un “meglio”. Se Dio volesse generare un essere a Lui equivalente, ma non potesse, sarebbe debole e, se non lo volesse fare, sarebbe invidioso. Quindi, un Dio sommamente buono che voglia essere anche amore oblato, dovrebbe compiere la migliore azione possibile, cioè *generare*. Questa è l’unica *azione che corrisponde alla natura* di Dio. Ogni altra azione che portasse a generare una quarta o quinta (etc.) ipostasi, sarebbe frutto della volontà, e quindi non necessaria. È possibile dunque, *a priori*, stabilire che Dio *debba generare*, e che il numero di generati necessari sia due (Figlio e Spirito). Secondo Swinburne Dio *deve* essere trinitario, in ogni sistema teistico (poggiante sulla teologia razionale).

²⁶ Per Swinburne (2010, 86) in teologia si definisce un oggetto con un termine, sostenendo così che tale oggetto è più simile a quel termine che non a un ipotetico termine opposto.

²⁷ Swinburne sostiene che Dio possa “produrre” altri esseri divini (2004, 119; 2007, cap. 8, 171-191; 1988, 225-241; 2013a, 13-27).

²⁸ Una “prova” della Trinità – nel senso di Swinburne (e quindi di Riccardo di San Vittore) – indica solo un argomento non circolare e ben fondato, con premesse che possono essere ritenute vere (Wainwright, 2009, 89).

Questo è un ragionamento condivisibile, che tuttavia non risolve quello che a nostro avviso è il vero problema: se anche ammettiamo che Dio *debba generare* (tesi che sarà anche nostra: cf. par. 4), ci resta comunque impossibile descrivere come ciò sia possibile e come si possano avere le tre sussistenze. Il ragionamento *a priori*, cioè, conducendo alla Trinità, conduce a una potenziale contraddizione, che potrebbe essere il punto di partenza di una riduzione all'assurdo. Swinburne comunque offre una soluzione al “come” Dio possa essere trinitario senza contraddizioni: la esporremo (e criticheremo) al par. 2.2.3, giacché si tratta di una soluzione molto simile a quella di Leibniz.

2.2. *La posizione di Leibniz nell'interpretazione di Antognazza*

2.2.1. *Derive razionalistiche: il contesto di ieri e di oggi*

In questo paragrafo ci soffermiamo sul pensiero trinitario di Leibniz perché ci sembra fecondo, nonostante sia poco considerato sia in trinitaria sia nel dibattito in FaR. Leibniz è intervenuto spesso nelle dispute del suo tempo – con una lucidità che ancor oggi sorprende i suoi interpreti – compresa l'accesa disputa sociniana²⁹, nella quale non pochi autori avevano rifiutato il dogma trinitario perché “irrazionale”, volendo così sottoporre il cristianesimo a una “ripulitura” di tutto ciò che era contro la ragione. La sua posizione è stata ricostruita da Antognazza (1996, 2002, 2007), seguendo i suoi rivoli nelle pubblicazioni dell'autore. Ci affideremo pertanto alle sue opere.

Tra le vivaci dispute trinitarie successive ai primi secoli del cristianesimo, una tra le più famose è quella *nice and hot*³⁰ tra trinitari e anti-trinitari inglesi, nel XVII secolo. Lo spirito razionalista – e la conseguente sfiducia e perdita del linguaggio analogico (Pérez, 2012, 123) – che si stava affermando nella cultura illuminista europea aveva riaperto una sorta di anti-trinitarianismo (*unitarismo* e *socinianismo*) che rifiutava il dogma trinitario proprio per la sua apparente contraddittorietà (cf. Antognazza, 2007; Dixon, 2003; Lehner, 2011)³¹. La critica principale al dogma, mossa ad esempio dal pastore anglicano Stephen Nye (1648–1719), fu che le persone divine sono un “qualche cosa” *un po' più distinto* rispetto agli attributi divini, ma *non abbastanza distinto* da creare tre déi. Altri anti-trinitari

²⁹ Tra gli anti-trinitari, nel Seicento, bisogna ricordare anche Michele Serveto (1511-1553): cf. Lehner, 2011.

³⁰ È il titolo dell'opera di Dixon (2003), tratto da un'espressione di Arthur Bury (1624-1714?; cf. *ib.*, cap. 4).

³¹ La bibliografia è abbondante: Dan & Pirnat, 1982; Margerie, 1982; Nisbet, 1999 (solo per fare degli esempi).

furono Hobbes³², Samuel Clarke (1675–1729), Matthew Tindal (1655–1733), e in qualche misura anche Kant (cf. O'Regan, 2011). In questa discussione sono state individuate (dagli stessi partecipanti a essa), posizioni che non sono poi lontane da quelle odierne: (a) Trinità *Ciceroniana*, di Wallis, dove tre distinte persone possono essere un unico uomo (posizione modalista); (b) *Cartesiana*, di Sherlock³³, dove le tre persone divine erano intese come tre menti infinite, “coordinate” in una mutua-coscienza (Dixon, 2003); si tratta forse della novità più considerevole nelle dispute, la quale segna la nascita di un trinitarianismo decisamente sociale; (c) *Platonica*, di Cudworth o in generale dei Platonici di Cambridge (cf. Taliaferro, 2003), che si basa sulla constatazione che già i pagani avevano immaginato delle triadi, e quindi sostiene che la Trinità possa essere un'ipotesi di ragione, anche se non provata (Dixon, 2003, 89); è tuttavia un modello fortemente subordinazionista (perché basato sull'emanatismo), nel quale ci sono semplicemente degli dèi coordinati tra loro; (d) *Aristotelica*, di South³⁴, basata sulla ‘strategia costituente’ oggi ripresa da molti autori; (e) *Mistica*, che si basa sull'accettazione del mistero oltre la ragione.

Un'altra classificazione era stata proposta da Tindal, il quale distingueva i *Nominal Trinitarians* (come South e Wallis), ortodossi ma irrazionali, e i *Real Trinitarians* (come Sherlock), razionali ma triteisti. La questione riguardava il termine ‘persona’, e se esso andasse attribuito solo a Dio o ai Tre (cf. par. 3.2.3). Essendo ormai ‘persona’ inteso in senso moderno – contrariamente a Tommaso, come vedremo nel par. 3.1.2 – includente anche l'autocoscienza, era naturale che la discussione trinitaria tornasse ad accendersi, giacché, così inteso, il termine nella formula ‘tre persone, un'unica sostanza’ risultava poco comprensibile (ogni

³² Cf. Dixon, 2003, cap. 3. L'autore mette in dubbio l'ateismo di Hobbes, il quale avrebbe potuto accettare il dogma della Trinità “per fede”. Hobbes era inoltre molto preoccupato dal triteismo, veicolato in particolare dall'idea di tre “sostanze intelligenti”. Certamente ha condotto altri al rifiuto razionalistico della Trinità (*ib.*, 96).

³³ Sherlock introduce l'autocoscienza come fattore di distinzione delle persone. La *mutua coscienza* caratterizza i Tre, ed evita il triteismo. Tuttavia, per il suo contemporaneo South, c'è una priorità dell'Essere sulla Coscienza, e questo Essere è appunto la sostanza divina, che è precedente ai suoi atti di autocoscienza. Per Leibniz, la *mutua coscienza* non garantisce, inoltre, una sufficiente unità (lasciando la Trinità Cartesiana nel triteismo) perché dovremmo dire che anche noi siamo parte della Trinità, dal momento che Dio conosce perfettamente tutti i nostri pensieri (Dixon, 2003). Sherlock è stato il primo a proporre la Trinità Cartesiana? Per Thiel (2000) un antecedente può essere l'opera di John Turner (platonico di Cambridge, di cui però i critici di Sherlock non sembrano a conoscenza), ma non Locke.

³⁴ South critica Sherlock perché a suo avviso la persona *precede* la coscienza, giacché, affinché questa si dia, deve esserci prima la personalità (Thiel, 2000, 232). L'autocoscienza è un atto, e gli atti seguono l'essere. Per South l'individualità è data dalla sola sostanza individuale, non dai suoi atti (*ib.*, 236).

persona ‘in senso moderno’ non può che essere una sostanza: cf. par. 3.2.3). Con la Trinità Cartesiana osserviamo perciò il diffondersi di una sensibilità che, da Sherlock all’idealismo tedesco, passando per Leibniz³⁵ e Locke, accentuerà il ruolo della coscienza portando a maturazione – senza anacronismi – quello che oggi è definito *trinitarianismo sociale*. L’anti-trinitarianismo di questa fase ha portato inoltre non pochi autori fedeli al dogma a chiudersi nel fideismo e nel biblicismo, anch’essi preludio di una sensibilità religiosa che si manifesterà, solo per fare un esempio, nel sentimentalismo di Jacobi³⁶.

Con questa consapevolezza storica, allora, appare ancor più evidente che il dibattito contemporaneo non sia qualcosa di realmente ‘nuovo’. Esso discende in buona misura dalle problematiche sollevate dalla Trinità Cartesiana, cioè da una concezione moderna della persona³⁷, e dal rifiuto del dogma trinitario dovuti alla sua presunta irrazionalità (o il suo addomesticamento razionale in una forma modalista). Nulla di sorprendente, sono corsi e ricorsi storici. Sarebbe quindi il caso di registrarli, e imparare la lezione: il ‘dar ragione’ di una metafisica trinitaria deve fondarsi su basi nuove. È quel che tenteremo di abbozzare al termine di questo capitolo. Una differenza, rispetto al dibattito attuale, si può tuttavia evidenziare: oggi si cerca di razionalizzare i dati di fede senza snaturarli, accordando autorità alle definizioni teologiche e conciliari. La speculazione razionale, che si ritiene capace di cogliere tali verità, è posta sotto il controllo della religione, non viceversa. Al contrario, nel periodo storico in cui si mosse Leibniz, si cercava di togliere gli elementi religiosi-irrazionali dalle speculazioni. Inoltre, mentre in Leibniz si riscontra ancora una posizione di prudenza – e non di razionalismo –, oggi si tende a ritenere che il discorso razionale incapace a spiegare il dato religioso sia

³⁵ Secondo Powell (2001), Leibniz accentua il carattere personale di Dio, passandolo così agli idealisti successivi.

³⁶ «Come può la ragione umana giudicare però della contraddittorietà o non contraddittorietà di ciò che per definizione è superiore alle sue capacità di comprensione? Se tale giudizio le è precluso, cade anche la possibilità stessa di distinguere tra sopra la ragione e contro la ragione. Dalla negazione di tale distinzione si dipartirebbero due percorsi opposti: da una parte *il fideismo*, di cui al tempo di Leibniz è rappresentante, almeno “ufficialmente”, Pierre Bayle (1647-1706); dall’altra un tipo di *razionalismo teologico*, giunto a piena maturazione nelle generazioni immediatamente successive a Leibniz, in cui si propone di eliminare dall’ambito della religione tutto ciò che la ragione umana non può comprendere. [...] Alla radice di entrambe le posizioni starebbe proprio l’eliminazione di fatto di quella distinzione tra sopra e contro la ragione tenacemente difesa da Leibniz: nel caso del fideismo, ciò che è contrario alla ragione sarebbe assorbito da ciò che le è superiore; nel caso del razionalismo teologico di stampo deista, ciò che è superiore alla ragione sarebbe assorbito da ciò che le è contrario» (Antognazza, 2002; corsivi nostri).

³⁷ La teologia classica dà il primato a sostanza e relazione, quella moderna al soggetto (Coda, 1997a, 259).

manchevole, se non, per assurdo, irrazionale. Posizione che né Tommaso, né Hegel, né Leibniz avrebbero mai sostenuto. Ma torniamo, appunto, a quest'ultimo.

2.2.2. *Mistero e Trinità in Leibniz: la conoscenza chiara e confusa*

La Trinità è per Leibniz un mistero di fede, ma questo non significa che non vi siano buone ragioni per crederci. Se è vero, infatti, che i misteri non devono violare il principio di non contraddizione (PNC) – altrimenti sarebbero degli *assurdi* – è altrettanto vero che essi possono essere ‘superiori alla ragione’. Il dogma trinitario, però, sfida proprio il PNC visto che – apparentemente – afferma che Dio è un’entità ma è anche tre entità distinte. Esso è stato quindi occasione di disputa circa l'utilizzo della filosofia in teologia (*SdT*, § 16, 92)³⁸ e per questo necessita di un chiarimento concettuale e linguistico più di altri ‘misteri’. Ciononostante, secondo Leibniz quel che in trinitaria si deve fare è mostrare la *possibilità* (non contraddittorietà) di un mistero (*SdT*, § 79, 144), senza però fornirne una dimostrazione (che lo dissiperebbe). Con le sue celebri parole:

«Sembra, da quanto detto, che spesso vi sia un po' di confusione nelle espressioni di coloro che mettono insieme filosofia e teologia, fede e ragione: essi confondono tra *spiegare*, *comprendere*, *provare*, *sostenere*. [...] I misteri possono essere *spiegati* quanto basta per crederli, ma non è possibile *comprenderli* né far intendere *come* si producano; allo stesso modo in fisica siamo in grado di spiegare, fino a un certo punto, parecchie qualità sensibili, ma imperfettamente, perché non le comprendiamo [(ε₃)]. Ancor meno ci è possibile *provare* i misteri con la ragione, poiché tutto ciò che si può provare a priori o mediante ragione pura, si può comprendere. Dunque, dopo aver prestato fede ai misteri in base alle prove della verità della religione (si chiamano *motivi di credibilità*) non ci resta altro che di poterli sostenere contro le obiezioni [(ε₂)]» (*SdT*, § 5, 79).

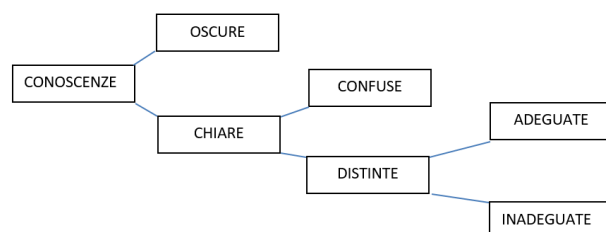
C'è dunque una differenza tra *spiegare* (conoscere) e *comprendere*: «Si può parlare di “comprensione”, precisa Leibniz, soltanto quando si hanno idee non solo *distinte*, bensì anche *adequate*. [...] La conoscenza è però più ampia della comprensione: essa si allarga fino ad abbracciare le tante nozioni di cui abbiamo solo idee *chiare e non distinte*, restringendosi poi, in base al *crescente grado di adeguazione*, alle nozioni distinte, fino alle pochissime perfettamente adeguate» (Antognazza, 2002; corsivi nostri). Ci torniamo a breve. Il PNC, si diceva, è fondamentale per Leibniz e, conseguentemente, se perfino Dio rispetta il PNC, ogni verità di fede lo deve fare. Sebbene *non comprendiamo* e non proviamo alcune verità di fede, esse devono per forza essere conformi a PNC. E se questo è vero, per l'*analogia entis*, avremo che la realtà ontologica fondamentale – la monade – deve rispettare il PNC, e la ragione umana (essendo parte del mondo) potrà conoscerla

³⁸ Usiamo *SdT* per i *Saggi di Teodicea*, indicando le pagine dell'edizione curata da G. Cantelli e M. Marilli, per BUR, del 2007 (quinta ed.).

senza contraddizioni. Argomentazione stringente, ma che può essere indebolita, se si riesce a mostrare che il PNC è sospeso sia nel discorso su Dio che in quello sulla monade (proprio nella nozione problematica di distinzione reale senza separazione); è quanto basta per mettere in dubbio che il PNC sia un principio da cui non possiamo separarci, almeno in alcuni specifici ambiti³⁹. Ma restiamo nel sistema leibniziano, dove PNC vale sempre.

Per mostrare la possibilità di credere a un mistero, Leibniz parte, nella ricostruzione di Antognazza (2007), dalla *presupposizione di verità* (PV): similmente a (ε_2) si ammette all’inizio che un mistero sia vero (non contraddittorio) e si articola poi la strategia di difesa, scaricando l’*onus probandi* sugli avversari, giacché il difensore deve mostrare che le accuse di contraddittorietà a una tesi non sono palesi. Se non si prova tale contraddittorietà, il ‘mistero’ resta possibile e quindi credibile. La seconda strategia (ε_3) perseguita da Leibniz consiste nel mostrare che qualcosa di simile all’argomentare trinitario si trova nella descrizione di altri fenomeni (sia in fisica, sia in metafisica), richiamando ad esempio l’analogia della *mente* (ma è una strategia debole, sottolinea Antognazza, perché si basa sull’analogia)⁴⁰. Si noti che il procedimento di Leibniz vale per i misteri di fede, ma di per sé potrebbe essere utile *in qualsiasi disquisizione filosofica*.

Nella prima strategia (ε_2) rientra la convinzione secondo la quale di un mistero di cui non si può dimostrare la contraddittorietà si può *legittimamente* avere una conoscenza *confusa*. Qui però è necessario riprendere la teoria dei gradi di conoscenza di Leibniz, che potrebbe essere sintetizzata in questo schema:



A cui si possono aggiungere le conoscenze *simboliche* e *intuitive*. Le conoscenze *oscu*re sono quelle che non permettono di individuare un certo contenuto; quelle

³⁹ Questa è la posizione del *dialeteismo* (Priest & Berto, 2017). Questa teoria sostiene che alcune contraddizioni sono vere, cioè è vera un’affermazione e anche il suo contraddittorio; quindi entrambe le affermazioni sono sia vere che false. Partendo da questa assunzione si è tentato di sviluppare anche una logica paraconsistente. Non siamo però convinti di dover utilizzare una logica paraconsistente nella nostra metafisica (si tratterebbe comunque di una logica umana, in quanto tale fallibile e inadatta a esprimere altri livelli di realtà). Ci limitiamo pertanto a constatare – come vedremo anche nel cap. 5 – che nei due livelli di realtà (Dio e le entità fondamentali) affermiamo verità contraddittorie.

⁴⁰ Per il capoverso: Antognazza, 2007, xv-xxv.

confuse sono quelle non abbastanza analizzabili (delle quali, cioè, non si possono isolare bene le varie componenti); sono *distinte* se possiamo individuare sufficienti elementi; sono *adeguate* se sono esaustive.

Una conoscenza è poi *perfetta* (cioè è comprensione, propria solo di Dio) se è *chiara*, *distinta*, *adeguata* e *intuitiva*. Leibniz sottolinea che di molte nozioni indispensabili (sostanza, natura, persona...) abbiamo una conoscenza confusa, ma non per questo le rifiutiamo come insensate. La conoscenza umana, dunque – e qui il pensatore tedesco entra in ideale polemica con Cartesio e Locke – non è limitata a ciò che è *chiaro* e *distinto*. La chiarezza di una conoscenza è legata alla conoscibilità dell'oggetto. Sembra allora instaurarsi un parallelo tra una certa inconoscibilità del mondo (nelle sue componenti fondamentali, come la sostanza) e l'inconoscibilità di Dio: inconoscibilità che si rafforzano e si legittimano vicendevolmente:

«Vi è, secondo Leibniz, un *limite strutturale* delle capacità di comprensione dell'intelletto umano, dato dalla sproporzione tra la sua finitezza e l'infinità insita in ogni sostanza. Nella sfera di ciò che è superiore alla ragione umana, vale a dire, di ciò che supera le nostre capacità di comprensione, egli include dunque non solo “le cose divine” (e prima fra tutte la natura divina in quanto infinita), ma anche le stesse “nozioni complete” delle sostanze. *Il nostro intelletto finito non è infatti in grado di giungere a una considerazione distinta dell'infinita varietà che rientra nella costituzione della nozione completa di una sostanza [...]*. Leibniz sembra addirittura allargare l'ambito del “sopra ragione” a tutto ciò che esce dai ristretti confini degli oggetti studiati dalle matematiche. Il punto cruciale è qui il riconoscimento dei *diversi gradi d'intelligibilità delle cose* e, come conseguenza, del fatto che *conoscere non è equivalente a comprendere*. [...] All'uomo è possibile rendere perfettamente ragione solo delle “apparenze” e non delle “cose in sé”, in quanto la comprensione delle sostanze singolari sfugge all'intelletto finito» (Antognazza, 2002; corsivi nostri).

Questa posizione esprime bene (ϵ_3) e noi l'assumeremo nel prossimo capitolo, seppur con accenti diversi rispetto a Leibniz. Per quest'ultimo, le due inconoscibilità sono dovute al fatto che entrambi gli oggetti (Dio e la monade) hanno a che fare con l'infinito e la molteplicità (Antognazza, 2007, 127): il ‘come’ delle sostanze individuali, dunque, è a noi sconosciuto almeno quanto il ‘come’ di Dio. Di essi abbiamo conoscenza ma non comprensione. Il dilemma sta nel definire se il Dio trinitario e la monade siano conoscibili solo attraverso descrizioni contraddittorie.

La posizione di Leibniz non va però confusa con quella di Locke. Secondo le più recenti interpretazioni, il pensatore inglese non volle abolire l'idea di sostanza, bensì sottolineare che di essa abbiamo solo un'idea *chiara* (perché riconosciamo che ‘sostanze estese’ e ‘sostanze pensanti’ sono concetti necessari) ma non *distinta* (perché non sappiamo né come definirli, né i requisiti del loro ‘funzionamento’). Per Leibniz, invece, della sostanza abbiamo una conoscenza perlomeno *adeguata* (*ib.*, 123). Anche per la Trinità il *come*, cioè appunto l'idea *distinta*, è a noi preclusa. La Trinità, potremmo dire, è un'idea *chiara e confusa* (ma non oscura). Leibniz ribadisce però che una ‘nozione completa’ della sostanza non possiamo averla, esattamente

come non possiamo averla di Dio: ci sono anche nel nostro mondo degli oggetti la cui comprensione è ‘oltre la ragione’ (cioè mancano di ‘distinzione’). La *comprensione*, dunque, è un mix di *chiarezza*, *distinzione* e *adeguatezza* (SdT, §73, 138), che varia in base all’oggetto cui si applica: nel caso di un termine primitivo, l’adeguatezza segue standard tutto sommato molto bassi, visto che a scontrarsi sono il limite della ragione umana e l’infinito d’essenza dell’oggetto. Ci sono diversi *gradi di conoscenza* (Antognazza, 2007, 127-128) e, sebbene a volte non abbiamo una conoscenza *del tutto distinta*, ciò non è sufficiente a tacciarla di ‘mistero’ in senso peggiorativo, giacché potrebbe comunque essere *adeguata*. È vero d’altro canto che anche per Tommaso la dottrina dell’essere è in parte misteriosa, in un senso simile a quello di Leibniz. Per esempio, la composizione tra essenza ed esistenza non può mai del tutto essere spiegata se non attraverso la nozione di *partecipazione* che a sua volta rimanda a quello di *analogia*.

Come più volte ribadito da Leibniz, una verità incomprensibile non è necessariamente contro la ragione. Così, la fede di cui Leibniz parla «ha le sue ragioni, senza però essere soggetta alla ragione» (*ib.*, 166)⁴¹. Ci si sarà però resi conto che vi è una tensione, se non un’ambiguità, nell’uso dell’aggettivo *adeguata*. Nello schema di Leibniz, infatti, una conoscenza *adeguata* è ben più perfetta della conoscenza *chiara e confusa*. Eppure, se c’è davvero un ‘grado di adeguatezza’, allora la conoscenza ‘chiara e confusa’ è in certo senso *adeguata all’oggetto* (Dio o la monade). Per evitare questa ambiguità, proponiamo di definire *conoscenza legittima* la conoscenza ‘chiara e confusa’⁴². Della Trinità abbiamo conoscenza adeguata all’oggetto, cioè legittima, ma non comprensione.

La tesi fondamentale, che già era di Tommaso, è che noi possiamo ritenere *possibile* che Dio sia Trino (chiarezza), anche se non sappiamo *come* lo sia (distinzione). Sappiamo solo che Dio *può* (ma in alcuni frangenti Leibniz sembra dire che Dio *deve*) essere *Uno* e *può* (deve) essere *Trino*, anche se la comprensione della modalità di composizione di queste due verità ci resta preclusa (*ib.*, 8)⁴³. I misteri hanno solo una *spiegazione imperfetta*, e della Trinità si può avere solo qualche intelligenza analogica (SdT, §§ 54-55, 122-123), la quale deve *bastarci*. Ci deve bastare un certo *che cosa è*, ma non il *come* (*ib.*, § 56), cioè riconoscere che una cosa è così, senza saperne il perché.

Tuttavia, evidentemente, il non poter spiegare il *come*, apre le porte alla possibilità che la strategia del difensore venga rovesciata: se l’anti-trinitario pone come tesi che la Trinità è contraddittoria, come PV, non ci saranno mai prove

⁴¹ Per il capoverso: cf. Antognazza, 2007, 120-134.

⁴² “Legittimo” è un termine ricorrente in Antognazza (2002): lo usiamo per questo motivo.

⁴³ Secondo Antognazza, Leibniz non difende una dottrina della doppia verità, ma semplicemente vuole mostrare che la contraddittorietà delle proposizioni non c’è, anche se non sappiamo *come* Dio sia Uno e Trino.

sufficienti per mostrare che non lo è finché non si riuscirà a spiegare come essa sia concepibile. Se non si spiega il *come*, la Trinità potrebbe restare *impossibile*. L'anti-trinitario potrebbe mostrare, cioè, che *le argomentazioni contro la contraddittorietà non sono conclusive* (entrambe le strategie sono state usate da Bayle⁴⁴). In questo caso, dunque, il punto (β) diventa un ostacolo effettivo al punto (α): quest'ultimo si riduce a un gioco di parole. In generale, la strategia secondo cui “una tesi può essere considerata vera finché non è dimostrata falsa”, può essere usata dal difensore del dogma come dal suo detrattore. La mancanza di una dimostrazione non annulla la verità di una tesi, ma allo stesso modo, la mancanza della prova di falsità non implica che la tesi sia vera. Si può sperare che lo sia e la si accetta per fede. Ma l'onere della prova è equamente distribuito tra i due contendenti.

Rispetto alla strategia per mostrare che la Trinità non è contraddittoria – cioè (α), oppure (ε_2) – Leibniz utilizza un'argomentazione simile a quella usata oggi dai sostenitori della *relative identity theory* (RIT)⁴⁵, che consiste nell'interpretare in modo differente la copula nelle affermazioni. ‘Essere Dio’ ed ‘essere il Padre’ sono due modi di intendere ‘è’: il primo è Dio considerato in assoluto, il secondo in modo relativo. La strategia cerca di risolvere il problema di come la *predicazione* ‘è Dio’ funzioni nella Trinità (Antognazza, 2007, 72), e la soluzione dell'identità relativa prevede di sostituire ‘il Padre è identico a Dio’ (o ‘il Padre è Dio’, cioè un'affermazione d'identità assoluta) con ‘il Padre è un Dio’ (o ‘il Padre è della stessa sostanza divina del Figlio’, cioè un'affermazione d'identità relativa). In questo modo, è possibile formulare la dottrina della Trinità in questo modo:

1. Il Padre è un Dio;
2. Il Figlio è un Dio;
3. Lo Spirito è un Dio;
4. Il Padre non è identico al Figlio;
5. Il Padre non è identico allo Spirito;
6. Il Figlio non è identico allo Spirito.

Una formulazione che, dal punto di vista logico-formale, non è contraddittoria. «Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono lo stesso Dio, ma sono anche tre persone diverse, perché i predicati *essere Dio* ed *essere una persona (divina)* definiscono contesti discorsivi nei quali i termini sostituibili nell'uno non risultano sostituibili nell'altro» (Bertini, 2015a). L'identità relativa si basa proprio sull'applicazione di diversi *sortali* (sostanza e persona) a due soggetti, mostrando che possono essere identici sotto un aspetto, ma non riguardo a un altro: *God-identical* ma *Person-distinct* (Rea, 2003, 432) o, nei termini leibniziani, Dio ‘preso assolutamente’ e Dio ‘preso relativamente’. Questo implica, dal punto di vista filosofico, che l'antico

⁴⁴ Wainwright, 2009, 86.

⁴⁵ Cartwright (1987) attribuisce questa soluzione a Basilio di Cesarea, criticato dal fratello Gregorio di Nissa per le possibili conseguenze eretiche di questa proposta.

operatore dell'identità assoluta (=) vada sempre sostituito da quello dell'identità relativa ai sortali ($=_G$; $=_P$), dove G e P stanno per *God* e *Person*.

Evidentemente, tutto si gioca su cosa intendiamo per 'un Dio', che presumibilmente è 'la sostanza divina', o la proprietà 'divinità'. Ora, se Dio significa 'Padre+Figlio+Spirito' (e non potrebbe essere altrimenti), 1-3 diventano senza senso. Il Padre sarebbe 'un Padre+Figlio+Spirito', e così tutte le altre persone. Secondo Cartwright (1987), se diciamo che 'x è un Dio', non ci possono essere meno Dèi degli x che poniamo, e quindi la posizione 'relativista' (di Geach) conduce al triteismo. Un'obiezione che un anti-trinitario potrebbe sollevare, inoltre, è che quello della predicazione è un problema secondario, un gioco di parole il quale, non potendo spiegare il *come*, non evita il modalismo. La strategia di difesa salva l'incontraddittorietà delle proposizioni ma al prezzo di utilizzare le parole, in tali proposizioni, senza un vero riferimento: cosa sono, infatti, una sostanza e una persona in Dio? Secondo Leibniz, ad ogni modo, la strategia permette di salvare la verità inconfutabile secondo cui 'tre volte uno uguale tre' (perché tre volte un 'Dio preso relativamente' è uguale a un 'Dio preso assolutamente'). Una verità matematica che, comunque, lo stesso Leibniz tende poi a relativizzare, sostenendo che non è stato stabilito il fatto che qualcosa di infinito possa solo essere uno; per esempio, nello spazio immenso ci sono infinite linee rette, ognuna delle quali è infinita (Antognazza, 2007, 153).

RIT è comunque controversa, sia filosoficamente (Varzi, 2005, 63-94; Spolaore & Giaretta, 2008, 141-156)⁴⁶, che teologicamente, perché non descrive una vera e propria Trinità⁴⁷ (McCall, 2010). Questo significa che la distinzione del verbo 'essere' in verbo di predicazione e verbo di identità non aiuta molto a risolvere il problema della Trinità. Consente al massimo di preservare una formulazione linguistica non contraddittoria, ma che crolla appena i termini vergono disambiguati. Abbiamo dunque risolto forse il 'problema logico'⁴⁸ (Cartwright, 1987), ma la dottrina che ne esce è quantomeno eterodossa. Quando si predica 'un Dio', o già si intende 'una persona divina', cioè quel particolare modo di essere Dio che implica unità nella distinzione; oppure la predicazione è 'classica', allora si ha chiaramente una forma di triteismo. Così, però, sottolinea Cartwright, il teologo trinitario si trova al punto di partenza, stretto tra il non confondere le

⁴⁶ Brown (1985) richiama l'opera di Wiggins (*Sameness and Substance*), nella quale si rifiuta la RIT di Geach.

⁴⁷ Gli esempi solitamente portati a favore dell'identità relativa implicano l'esistenza di occorrenze temporali dei soggetti, cosa palesemente da escludersi nel discorso trinitario. Secondo Bertini (2009), inoltre, le dottrine dell'identità relativa si basano su un'*epistemologia antirealista* difficilmente compatibile con la tradizione teologica.

⁴⁸ Bohn (2011) propone di risolvere il 'problema logico' con la *numerical property* (es.: 'un paio di scarpe').

persone e il non dividere la sostanza. Quando immaginiamo qualcosa di molto simile a tre sostanze, dobbiamo spostare il mistero sulla forma della loro unione\ fusione (per esempio con la pericoresi); se immaginiamo una sola sostanza, spostiamo il mistero sulla forma della loro distinzione.

RIT rientra nella strategia di mostrare che esiste un linguaggio consistente riguardo al Trinità; se questo rispetta i limiti posti da Tommaso e Leibniz (il linguaggio permette di *non affermare mai del tutto la contraddittorietà*), allora RIT è utilizzabile, perché semplicemente indebolisce le argomentazioni degli anti-trinitari. Se RIT è intesa come una formulazione capace di *dissipare il mistero* della Trinità, invece, essa risulta una strategia probabilmente fallimentare. Conclude Bertini (2009): «Il fatto che questa formulazione non dia origine a problemi di consistenza non significa che la dottrina della Trinità non sia contraddittoria, ma semplicemente che la contraddizione non emerge necessariamente [...] dalla simultanea predicazione di divinità e personalità». Non appena i termini divinità, persona e sostanza vengono chiariti, tuttavia, la contraddizione riemerge da sotto la crosta del linguaggio (riprenderemo il discorso tra pochi capoversi), e si torna, per (β_2), a dover ipotizzare entità nuove come le relazioni sussistenti. Forse la discussione su RIT mostra ancora una volta che la logica può essere adattata alla nostra metafisica (e viceversa), e alle esigenze del nostro discorso; ma non è detto che alle formulazioni logiche corrisponda davvero qualcosa nella realtà. Quella proposta da Leibniz e dai sostenitori di RIT è una possibilità linguistica, ma rinunciando a spiegare il ‘come’ (β_2), mostra una discrepanza con l’ontologia. Una posizione che si potrebbe assumere, allora, scrive Bertini, è una forma di *scetticismo trinitario* che consiste nell’acceptare che RIT permetta di formulare la dottrina in modo coerente, ma poi affermare che tale formulazione è incomprensibile (nel suo pieno significato). Che equivale però a dire che RIT non parla propriamente della Trinità; o meglio, siamo ricaduti in (ϵ_1) cioè nella necessità di termini analogici e analogie.

Il problema della dottrina trinitaria, infatti, sottolinea lo stesso Bertini, è che, se vuole restare nell’ortodossia, deve difendere sia l’*unità* divina in senso robusto, sia la *triplicità* in senso robusto. Ogni altra forma interpretativa debole si pone fuori dal dogma, per quanto possa risultare più appetibile razionalmente. E qui emerge, allora, il ruolo del ‘dogma’ e dell’intera speculazione trinitaria (sul modello tommasiano): il dogma definito afferma ciò che va creduto con proposizioni antinomiche, cioè denuncia tutte le semplificazioni razionaliste; la speculazione trinitaria difende il dogma da chi vorrebbe “strattonarlo” in una direzione o in un’altra, sulla base di sole considerazioni razionali (di accomodamento della dottrina), magari inventando dei termini appositi – come ‘relazione sussistente’, per (β_2) – per ‘nominare’ quel che razionalmente ci sfugge, oppure delle analogie, per (β_1). Il ruolo della ragione teologica, qui, è quello di *far permanere nella fede data*, non di spiegarla del tutto (e si spiega perché ST e LT siano legittime e necessarie prese assieme).

La posizione di Leibniz è stata assunta oggi da Inwagen (1995, 2003)⁴⁹, il quale, dalla sua posizione spesso cauta sulle capacità esplicative della metafisica, non ha imbarazzo a riconoscere in molti settori del spere umano una certa dose di mistero. Anche per Inwagen ciò che conta è evitare le inconsistenze logiche (sostiene RIT), sebbene non capiamo completamente una dottrina.

2.2.3. *Monadismo, ontologia delle relazioni e Trinità in Leibniz*

Riguardo alla possibilità che il monadismo offra un modello analogico per (β) e (ε_{1-2}) , va segnalato che, nell'ontologia leibniziana più matura⁵⁰, secondo Antognazza, la monade è una sostanza semplice e senza parti, ma questo non significa che non abbia una pluralità, almeno come pluralità di affezioni. Ciò diventa possibile se le monadi sono 'spirituali' e se si considera che nell'atto d'intellezione ci sono elementi *realmente distinti*. C'è tuttavia una differenza tra la moltitudine presente nella monade e quella delle sostanze composte: la prima distingue (moltitudine senza separabilità) ma non divide. È una moltitudine nell'unità che non implica separazione (Antognazza, 2007, 29): una 'moltitudine divina', appunto, o almeno trascendentale. Tale moltitudine senza separabilità è poi la medesima che si riscontra nel Dio Trinità (*ib.*, 110). Che tale molteplicità vi sia, però, dipende dalla nostra disponibilità ad accettare una distinzione *reale* tra le facoltà della mente e nelle affezioni delle monadi (in entrambi i casi almeno dubbia), cioè come qualcosa che è semplice ed è senza parti possa avere una pluralità (che è il problema fondamentale anche della Trinità, come vedremo). Abbiamo anche in questo caso una relazione trascendentale reale tra queste pluralità. Così, però, quella delle monadi diventa una variante dell'analogia del *Verbum mentis*: in

⁴⁹ Critiche alla formalizzazione logica di Inwagen in Vohánka (2013).

⁵⁰ L'interpretazione della dottrina monadologica di Leibniz è, da sempre, oggetto di disputa, in parte legata anche alla sua presunta "sincerità" nell'affermare certe dottrine (Mugnai, 2001, 127), spesso riviste o riconfermate. Da un lato, infatti, la teoria di Leibniz sembra una forma di *idealismo* (tutta la realtà fisica è semplice proiezione di monadi spirituali), dall'altro Leibniz non nega mai l'esistenza di una *realtà esterna*, finendo col ritenere che la questione sia *indecidibile* e abbia solo un aspetto pratico (la realtà esterna è una certezza morale). Le monadi di Leibniz sembrano inoltre essere totalmente immateriali (almeno alcune) ma anche avere una *materialità propria* (forza passiva primitiva). Ma questa materia sembra essere un *modo* della monade semplice, non un suo *costituente* (una sua parte), e questo crea numerosi problemi (Mugnai, 2001, 73-163). Date tutte queste difficoltà interpretative, si sceglie qui di privilegiare una lettura "immaterialista" (o "idealista"), come esito della speculazione leibniziana. Secondo questa interpretazione, la realtà è composta solo di monadi, cioè sostanze puntuali semplici, indivisibili, inestese, spirituali, o atomi metafisici di forza (puri concentrati di energia) e dalle loro rappresentazioni coordinate; non c'è bisogno di ipotizzare monadi dominanti o aggregati.

entrambi i casi si ipotizzano entità spirituali con all'interno delle distinzioni (le facoltà) che non sono *divise*, e tali entità fungono da analogia per la Trinità.

In Tommaso, invece, abbiamo qualcosa di paragonabile alla distinzione interna alle monadi quando distingue tra esistenza ed essenza. Nei diversi gradi di unità degli enti (un mucchio, un individuo, l'anima, Dio hanno diversi gradi di unità, pur implementando tutti il trascendentale *unum*), la composizione tra essenza ed esistenza è la più simile alla composizione tra le persone della Trinità (composizione nell'assoluta *semplicità* divina). Leibniz comunque parla anche di "aggregati" di monadi nelle quali le monadi sono *principi costitutivi*, ma non *parti*, come i punti sono nella linea pur non essendo "parti" della linea (i punti esistono solo come limiti di una semiretta, ma non sono mai in atto nella retta) (si veda Mugnai, 2001, 159). Se questo è vero, le monadi negli aggregati sono formalmente distinte, ma realmente continue (cioè fuse nell'unica monade dominante, di cui sono semplici modi).

Più promettente, ma meno esplorata, è la posizione di Leibniz secondo la quale per esserci *armonia* debba esserci *pluralità*, in quanto la prima è possibile solo come *unitas plurimorum* e *diversitas identitate compensata* (Antognazza, 2007, XXI, 168). Il ragionamento sembra essere questo: se *deve* esserci armonia, *deve* esserci pluralità, e quindi se Dio è armonia è anche unità nella pluralità; questa sarebbe una *prova a priori della Trinità* piuttosto efficace, che implica come ipotesi 'di ragione' quella che teologicamente è chiamata 'unità pericoretica'. È vero tuttavia che la pericoresi è intesa da Leibniz – almeno nel resoconto di Antognazza – piuttosto *sui generis*, come armonia o interconnessione tra gli infiniti esistenti, e quasi coincidente con l'idea di relazionalità sussistente. In realtà, la pericoresi dice qualcosa di più e di diverso dalla relazionalità: indica compenetrazione d'essenza (mutua in-esistenza), il fatto che le persone divine sono 'contenute' misteriosamente l'una nell'altra pur nella distinzione (cf. cap. 5, par. 3.5)⁵¹. Mistero che forse si riscontra nella monade di Leibniz, nella quale l'infinità dell'universo è 'rispecchiata', pur essendo la monade un componente infinitesimale dell'universo medesimo. Stando alla ricostruzione di Antognazza, però, sembra che Leibniz non abbia sviluppato questo parallelismo (cosa che cercheremo di fare nel cap. 5). Resta comunque il fatto che, per Leibniz, la Trinità – essendo costituita mediante le relazioni – è la perfetta e somma realizzazione dell'idea di armonia (e quindi di divinità; Antognazza, 2007, XXIII). Come il mondo è un concreto *sistema complesso* – di monadi separate eppure in una relazione interna tra loro (tanto da sembrare quasi un'unica sostanza) – così anche la Trinità è concepita come una struttura che ha le persone come sue componenti (*ib.*; cf. par. 4.1 e 4.7). Un'analogia che

⁵¹ La nozione metaforica di pericoresi serve appunto a sostenere che le persone divine, pur distinte, sono anche 'mescolate' l'una con l'altra in quanto contenute l'una nell'altra, pur non giungendo mai a fondersi al tal punto da risultare del tutto identiche (cioè un'unica persona).

Tommaso rifiuterebbe, dal momento che la Causa Prima delle sostanze che hanno la caratteristica trascendentale dell'unità (come sono pure le monadi) è necessariamente un Uno, mentre potrebbe essere accettata da un filosofo processuale (cf. cap. 5), proprio per l'ispirazione leibniziana della sua filosofia.

Secondo Powell (2001), Leibniz aggiunge infine, per (β_1), due analogie: una deriva dal suo concetto di sostanza, l'altra deriva dalla riflessività dell'Io⁵². Partendo dalla prima: per Leibniz la Trinità è un esempio emblematico di sostanza, intesa come forza, che non è *power* (potenzialità), bensì *entelechia* (attività). Ogni ente ha forza, cioè appetito e percezione (ogni ente è vivo, è spirito). Ogni ente è un aggregato di monadi inestese e spirituali, e le monadi sono energia (sostanza nel senso di forza) con il suo fine. Le monadi, avendo una parte attiva e una passiva, hanno percezione e appercezione del mondo esterno (e quindi distinzioni, ma non divisioni interne in parti). Gli *spiriti* (umani) sono razionali, sono come piccoli dèi, con una scintilla divina. Se tutto ciò è vero, forza, percezione e appetito esistono in Dio in modo eminente, in quanto sostanza-forza suprema e infinita. Se Dio è Trinità, essa sarà come gli spiriti, ma appunto infinita: le tre Persone sono i tre aspetti della sostanza, sono *tre distinzioni*. Percezione-conoscenza è la seconda persona (saggezza), appetizione-volontà la terza (amore). Per questa via si giunge all'analogia della riflessività. Se la mente esiste, deve esserci un reale *discrimen* tra chi pensa, il pensato e l'atto di pensiero; quindi in Dio deve esserci in qualche modo una pluralità, dovuta all'esistenza di *distincta*, corrispondenti alle persone divine (*ib.*, 28). La mente che pensa se stessa e ha auto-coscienza fa emergere una diversità di Sé da Sé (*ib.*, 30).

Anche se non è chiara la relazione tra forza, intelletto e volontà, Leibniz riesce a evitare sia il modalismo che il triteismo. La posizione anti-sabelliana⁵³ di Leibniz è in parte favorita dalla sua ontologia delle relazioni (Mugnai, 2001, 85-96): come abbiamo visto nel cap. 1, Leibniz è un *nominalista* o *concettualista* riguardo alle relazioni, cioè le riduce alle proprietà dei termini (i 'correlativi'). Le persone della Trinità, quindi, sono analogamente dei correlativi (*subsistens relativum*), delle *sostanze relative*, più che delle relazioni sussistenti. Una posizione che però lo spinge verso il plurisostanzialismo, nonostante l'armonia tra queste sostanze possa in qualche modo garantire la loro unità in un'unica sostanza (Antognazza, 2007, 107 e 157-160). Per Leibniz la definizione di persona è piuttosto semplice, è 'una sostanza, singola in numero, e incomunicabile'. *Sostanza*, cioè sussistente e non accidentale; *singola*, cioè individuale; e *incomunicabile*, cioè

⁵² Per Leibniz Dio è un *processo di autoconoscenza*, concepisce e contempla il Verbo, cioè Se medesimo. Però, sottolinea Powell (2001, 52), qui lo Spirito (conoscenza) è più importante di Padre e Figlio (conoscente e conosciuto). Infatti, Hegel farà dello Spirito la parte più importante dalla Trinità, l'Assoluto. Invece Leibniz mantiene il primato della Forza-Padre.

⁵³ L'eresia sabelliana era una forma di monarchianismo modalista.

avente delle proprietà non-trasferibili. Così definita, ogni persona divina è razionale (per essenza) ma ha come caratteristiche proprie le relazioni con le altre. Per quanto dunque le tre persone divine siano ‘sostanziali’, esse *non possono esistere se non in relazione alle altre*. Leibniz ha chiaro il fatto che le persone divine sono solo ‘sussistenti’, semplici ‘modi di sussistenza’, ma sono ‘sussistenti sostanziali’ (*ib.*, 158) e quindi ci vuole qualcosa di più del riferimento alle relazioni.

Alla posizione di Leibniz si avvicina quella proposta oggi da Swinburne, e più in generale dai ST. Anch’egli ritiene inevitabile derivare dal Credo che esistono tre individui divini⁵⁴, tre persone *metafisicamente necessarie*, cioè con gli attributi divini⁵⁵. La Trinità, invece, è *ontologicamente necessaria*, perché le persone, essendo distinte dalle relazioni, non possono esistere senza le loro correlative⁵⁶. Le persone sono tre istanziazioni della natura divina, individuate dalle relazioni d’origine: le proprietà relazionali distinguono (e individuano), pur essendo una sola la natura istanziata⁵⁷. L’unica differenza tra le persone è data dalle loro relazioni d’origine. Questo significa che le persone non hanno *thisness*. Per evitare il triteismo, secondo Swinburne, è sufficiente negare che le tre persone siano *indipendenti*, e affermare, invece, che esse siano *logicamente inseparabili*, e che questa mutua dipendenza ontologica (*opera ad intra*) è proprio la pericorese. Pertanto, non solo è possibile pensare la Trinità, ma è anche necessario: c’è il Padre (Dio) e devono esserci tre (e solo tre) persone divine. Richiamando Riccardo di San Vittore, Swinburne ritiene che l’amore perfetto è verso una persona di uguale valore: quindi di un essere perfetto verso un essere perfetto. Solo nei confronti di una persona divina può esserci amore perfetto⁵⁸. In Dio quindi vi devono essere tre (e solo tre) individui che si amano. Con la differenza – rispetto a Leibniz – che le tre Persone, nel ST di Swinburne, hanno una propria coscienza (cf. par. 3.2.3).

⁵⁴ Tre ‘esseri’, che Swinburne chiama – come tradizionalmente si è fatto – ‘persone’.

⁵⁵ Le persone hanno cioè le stesse proprietà intrinseche (e monadiche) che le rendono *divine*: questa è stata intesa come ‘essenza’ comune. Ma ‘essenza’ non può essere intesa come sostanza seconda (universale astratto), bensì come universale concreto, istanziato eternamente e completamente da ogni persona, e dalle tre persone insieme. Inoltre, tra gli attributi di Dio vi è anche la *semplicità*, ed è quindi la definizione di quest’ultima ad essere il nodo del contendere.

⁵⁶ ‘Ontologicamente necessario’ significa che ‘non può che essere così’, ‘metafisicamente necessario’ che è ‘incausato’.

⁵⁷ Questo può essere vero anche per alcune entità del mondo, come gli elettroni, i quali si distinguono gli uni dagli altri solo per le loro relazioni. Quando Tommaso parla delle persone come relazioni sussistenti, probabilmente ha in mente qualcosa di simile: le relazioni sono parte di ciò che rende una certa cosa *quella cosa*.

⁵⁸ Cf. Swinburne 1988, 2007a, 2013a. Questo apre un’ulteriore problematica: come può Dio amare perfettamente l’uomo, non essendo di uguale valore?

Una glossa: in una visione di ‘composizione non-mereologica’, vista più volte nel corso dei capitoli, possiamo immaginare che un insieme di sostanze, quando sono legate da una qualche forma di dipendenza ontologica che le faccia risultare un intero, possono essere considerate un’unica sostanza. Seguendo le classificazioni di Schnieder (2006), le persone divine sono *dipendenti* tra loro, cioè sono vincolate da una dipendenza *rigida e permanente*, mentre Dio è Dio proprio perché non ha questa dipendenza nei confronti di niente (ed è quindi propriamente Sostanza; tutte le sostanze create sono sostanze solo nel senso che dipendono rigidamente e permanentemente *solo* da Dio). Tale composizione non è però priva di difficoltà, come già analizzato in precedenza: nella “fusione” nell’intero, le sostanze diventano modi di un’altra sostanza, la quale le unifica *top-down*. Un modello difficilmente applicabile al Dio Trinitario (pena la postulazione di una sostanza divina ‘quarta’ rispetto ai Tre).

Anche nella proposta di Leibniz ci sono tre sostanze singole in relazione (sostanze ‘prese relativamente’), una sola sostanza assoluta che le contiene tutte, e la stessa natura individuale comunicata a tutte (sostanza ‘presa assolutamente’). Sono tre esseri relativi nello stesso essere assoluto (Antognazza, 2007, 107), ma non sono ‘parti’ di questo essere, visto che *nessuno di essi può esistere separato dagli altri* e perché – qui forse sta il problema maggiore – ciascuna persona esprime la totalità dell’essenza divina. Sul piano epistemologico, Leibniz ammette, come Tommaso, che non ci sia alcun esempio in natura simile a questa situazione, ma ritiene che non abbiamo bisogno di trovarlo (solo lo spirito umano offre una qualche analogia, anche se imperfetta), perché ciò che conta è l’assenza di contraddittorietà; acquisito ciò, conclude Leibniz, nulla ci vieta di pensare a un “privilegio” nel modo di essere della sostanza divina. In realtà, come si è detto, ciascuna monade e il complesso di monadi sembrano avere un privilegio molto simile a questo.

Come giustamente sottolinea la stessa Antognazza, però, ‘sostanza’ è *usato da Leibniz in modo ambiguo* e, in base a come si interpretano le proposizioni, l’esito della speculazione leibniziana è triteista o modalista (soprattutto quando si appoggia all’analogia della mente, storicamente intesa come fortemente modalista): questa è la già evidenziata debolezza di ogni soluzione che si fondi sul RIT, cioè il delicato passaggio da (α) a (β). Volendo stare nel mezzo dei due esiti, Leibniz non può più dire cosa possa essere questa ‘sostanza’, visto che, presumibilmente, la sostanza assoluta è tale perché è *già* tutte le relazioni intratrinitarie, che quindi dovrebbero essere comunicate a ciascuna delle tre persone (è la critica che si può rivolgere anche a Swinburne, la cui distinzione tra ‘metafisicamente’ e ‘ontologicamente’ necessario appare alquanto oscura). In aggiunta, la nozione leibniziana di persona può risultare insoddisfacente; Leibniz ne è consapevole, eppure ritiene che la suddetta scarna definizione di persona sia l’unica a poter evitare le fauci del triteismo. Per Leibniz nelle persone divine il termine ‘persona’

non può essere inteso nel modo usuale, altrimenti le persone sono necessariamente tre dèi (Antognazza, 2007, 154). Tuttavia, non si può non notare che il termine ‘persona’ sia talmente annacquato, da poter essere sostituito da ‘tre x’: sarà l’obiezione che dovremo affrontare analizzando la posizione di Tommaso (par. 3). Leibniz dunque sembra “fallire” in uno degli scopi che egli stesso si è posto: *spiegare le parole*, in modo che non siano prive di significato (SdT, § 66, 133).

Come già detto, comunque, la posizione di Leibniz è in linea con la sua visione concettualista delle relazioni: le persone divine sono sostanze, sono dei correlativi, e le relazioni si riducono alle proprietà di esse, non sono ‘qualcosa’ che si aggiunge ai termini correlativi. Per esempio, la ‘relazione d’amore’ tra le persone, non è qualcosa di sussistente, bensì un atto intellettuale delle singole persone divine. Le persone *non sono relazioni*, ma al massimo sono *costituite attraverso le relazioni* (Antognazza, 2007, 158). Così, lo Spirito stesso non è l’ipostatizzazione della relazione d’amore Padre-Figlio, ma ‘risulta’ dal fatto che queste due persone amano e sono amate, quindi generano la nuova realtà ‘amore’ e la proprietà individuale dello Spirito. Evidentemente, le relazioni non sono causa, ma *effetto* dell’esistenza dei correlativi, che sono il *fundamentum relationis*: Leibniz resta consapevole che le nostre ragioni poggiano su un’analogia e che le relazioni, in Dio, ‘sono chiaramente di un altro tipo’ (*ibidem*). Di che ‘tipo’ sarà oggetto d’indagine nel par. 3.1.

2.3. Mistero e Trinità in Hegel

Per Hegel la religione ha la verità, ma in una forma che non permette di essere compresa. La Trinità rientra nella filosofia perché religione e filosofia esprimono la medesima realtà, anche se in forme diverse (con la rappresentazione la prima, con il concetto la seconda). La dottrina ecclesiastica sulla Trinità è rappresentazione, sta tra la sensazione e il concetto (universale), e va dunque superata. Come è possibile comprendere la Trinità, la quale parla della dinamicità dell’idea di Dio? Per Hegel lo strumento per la comprensione è la *ragione*, non l’intelletto, perché l’intelletto separa, mentre la ragione trova l’unità del concetto. *La Trinità è misteriosa, dunque, solo per l’intelletto*. Allora, se la ragione può arrivare al concetto, alla sintesi oltre la negazione e distinzione, la ragione può cogliere la Trinità, riconoscendola come vertice del proprio itinerario speculativo. In Hegel quindi troviamo – o almeno possiamo derivarla per ispirazione dal suo pensiero – la strategia:

(ε₄) apprezzamento della contraddizione.

Com’è noto, non è semplice interpretare Hegel su questo punto. Fino a che punto egli “assuma” e accetti la contraddizione è una questione altamente controversa (cf. Illetterati, 2010, 117-122 e 160). Tuttavia, pare che l’intero sistema di Hegel si regga sull’assunzione che il *principio di non contraddizione vada in alcuni casi*

superato, essendo esso uno strumento dell'intelletto, ma non della ragione: «L'assoluto è [...] segnato dalla contraddizione [...]. Questo processo di autodeterminazione dell'assoluto [...] si costituisce come una dialettica intrinseca all'assoluto» (*ib.*, 163).

A questo Hegel aggiunge *l'idea di rivelazione*: Dio è un Dio che si rivela, perché è Spirito, ed è per questo motivo che è conoscibile dall'uomo. Nel sistema hegeliano l'universale si auto-nega, si fa particolare, diventa il mondo. Dio è Spirito e segue le regole del concetto: Universale, Particolare, Individuale. U, P e I sono tre modi, tre elementi dell'essere di Dio: Dio è concetto e vita che si differenzia (uno e molti). La Trinità, quindi, secondo Hegel, è conosciuta dalla ragione come *logica dello Spirito*, come rappresentazione della logica di differenziazione e riconciliazione. “*Universalità – particolarità – singolarità*” sono termini separati solo per l'intelletto, ma la ragione è capace di tenerli insieme (Illetterati, 2010, 167). Il Dio Uno è il Dio antropomorfo dell'intelletto, ma non ha i caratteri della differenziazione e riconciliazione, cioè non è Spirito; il Dio Trino è invece il Dio della ragione. In quanto colta dalla ragione, *l'esistenza delle contraddizioni* nella dottrina non è certo un demerito, per Hegel, bensì sintomo della sua virtù⁵⁹.

La ragione supera il momento della contraddizione dell'Uno-Molti ricomprendendolo nel Dio Trinitario. Se il mondo di particolari c'è, significa che lo Spirito Assoluto si è messo in moto, e contiene in sé U, P ed I. Anche lo Spirito “prima della creazione”, studiato nella *Scienza della Logica*, è *divenire*, gioco dialettico di essere e nulla, quindi differenziazione sempre nell'atto di realizzarsi. Per Bubbio (2014), il Dio di Hegel è, *ab aeterno* «auto-identità, auto-differenziazione e auto-ritorno [...]». La Trinità è “vera” perché è una rappresentazione dell'essenza di Dio, che può anche essere logicamente espresso come unità, differenziazione e ritorno» (*ib.*, 139). In questa argomentazione troviamo che la Trinità (sintesi delle contraddizioni) è l'unica soluzione al problema dell'Uno-Molti, cioè la spiegazione di come l'Uno di Plotino può diventare i Molti del mondo. Il teismo cristiano fornisce alcune soluzioni a questo problema ma, da una prospettiva dialettica kantiana ed hegeliana, nessuna di loro è convincente. L'unico modo per risolvere la contraddizione dell'Uno-Molti è eliminare la possibilità di risolverla (secondo le dichiarazioni anti-metafisiche di Kant) o renderla la virtù di un sistema migliore (secondo Hegel).

In un sistema di ispirazione hegeliana possiamo allora accettare la contraddizione includendola in una ragione più potente (rispetto all'intelletto); in Tommaso e Leibniz, al contrario, la stessa ragione si dice in modo analogico: c'è una ragione umana, che può capire molto, ma solo fino a un certo punto, e che ci

⁵⁹ Per il capoverso: Powell, 2011, 104-141. Il prezzo da pagare, nel sistema hegeliano, è di mantenere la contraddizione, integrandola nell'automovimento del concetto. Dovremo valutare se lo possiamo pagare!

permette solo di “toccare” un po’ della la ragione divina (che comprende tutto) attraverso il linguaggio analogico. Forse non sono soluzioni realmente antagonistiche, perché in entrambi i casi abbiamo uno slittamento, una divisione della nostra ragione in due diversi reami (ragione\intelletto e ragione umana\ragione divina). Naturalmente, abbiamo due modi diversi di esprimere linguisticamente lo slittamento: il linguaggio analogico oppure quello dialettico (la proposizione speculativa; cf. Verene, 2007, 8-10), dove il secondo avrebbe bisogno di una logica condivisa non-standard. La posizione di Hegel, del resto, è debitrice del pensiero mistico e può intendersi come anticipata da Cusano, nel suo porre Dio ‘oltre Dio’, oltre la contraddizione (cf. Monaco, 2010; 2011). Quel che in Tommaso e Leibniz è *oltre la ragione* (quindi esprimibile solo con l’analogia), per Hegel è oltre l’intelletto, cioè sintesi della contraddizione colta dalla ragione (umana e dello Spirito Assoluto).

Quando non accettiamo il linguaggio analogico, perché crediamo che sia sempre equivoco, arriviamo a un risultato dialettico. Tuttavia, nella filosofia del divenire cui approdiamo, abbiamo antinomie (in Kant) o contraddizioni (in Hegel). In entrambi i casi dobbiamo superare queste aporie e dare più potere alla nostra “ragione”. Ogni tipo di metafisica processuale, a questo riguardo, non è altro che una rielaborazione di una filosofia dell’univocità dell’essere, cioè una filosofia che esclude l’analogia. Le insidie di Parmenide possono essere evitate con l’analogia dell’Essere (come fece Tommaso d’Aquino), le insidie di Eraclito possono essere evitate con la dialettica hegeliana. Qual è il modo migliore? Sembra che entrambi i modi siano una sorta di accettazione delle contraddizioni, ma in modo diverso. È vero, quindi, che non possiamo sfuggire al problema dell’Uno-Molti in alcun modo.

Probabilmente, dunque, se Hegel la potesse giudicare oggi, la FaR sarebbe una pia illusione dell’intelletto, il quale produce – attraverso l’analisi – solo opposizioni e antinomie. Cioè tutte le posizioni contrastanti e inconciliabili che troviamo proprio all’interno di questa disciplina di recente sviluppo. Un’illusione che deve essere superata nella *ragione*. La dialettica hegeliana è agli antipodi della FaR perché nella dialettica il PNC è uno strumento parziale, è strumento dell’intelletto ma non della ragione. Il PNC è tipico della filosofia parmenidea, di Platone e Aristotele (che sono solo piccole variazioni del tema parmenideo). Quella hegeliana è invece una metafisica che tiene Parmenide (e quindi PNC) come momento di un processo dentro il quale vi è Eraclito: Hegel ripropone le antinomie della filosofia della sostanza di Parmenide e Aristotele (e quindi Tommaso e qualsiasi altro sostanzialista) e le antinomie della filosofia del divenire di Eraclito (e quindi di Whitehead, di Leibniz e qualsiasi posizione relazionista-processualista). Le ripropone tutte e ne fa sintesi, non pretendendo di abolirne una o l’altra. La Trinità in Hegel è proprio sintesi di stasi e movimento, di Unità e

Molteplicità. È riconciliazione *necessaria* ma *sovra-intellettuale*, cui si giunge *attraverso la ragione*, non attraverso l'intuizione fideistica.

2.4. Alcune note conclusive sull'approccio di Tommaso, Leibniz e Hegel

La differenza tra Hegel e Leibniz è dunque evidente. In Hegel abbiamo l'accettazione della contraddizione, riconciliata ad un livello più alto (in un procedere razionale che però ha evidenti rimandi alla mistica di Eckhart e Cusano). Leibniz invece rifiuta l'accettazione della contraddizione, ma ammette che vi sia qualcosa *oltre* la ragione che noi non possiamo "dire" con il principio di non contraddizione. Tommaso ritiene invece che di ciò che supera la ragione possiamo dire qualcosa attraverso le analogie, che in qualche modo accettano di essere immagini con al loro interno delle imprecisioni insormontabili. Come è evidente, per quanto diverse, sono soluzioni che convergono sulla necessità, per il discorso razionale, di uscire dal piano del semplice intelletto analitico. La differenza è che Tommaso e Leibniz ritengono che la contraddizione della Trinità non sia stata provata, e che Dio – *ex suppositione* – possa dare, con il suo potente intelletto, una spiegazione in contraddittoria di Se Stesso.

Approfondendo il pensiero di Leibniz e Tommaso abbiamo visto anche che entrambe le loro metafisiche implicano, nella realtà creata, l'esserci di una forma di relazionalità molto profonda: *intra* e *inter* monadica, nel caso di Leibniz, tra essenza ed esistenza (e tra sostanze) nel caso di Tommaso. Per Tommaso ogni ente è relazionale in almeno tre sensi: influenza gli altri (cf. Clarke, 1993; una sorta di visione disposizionalista), è intrinsecamente relazione essenza-esistenza (tranne Dio, che è pura esistenza); è in relazione reale con Dio. Quindi *ogni ente* è, per sua natura, *una relazione sussistente e molteplice* (ogni ente è almeno due cose: essenza ed esistenza, misteriosamente composti). Se dunque relazione e molteplicità sono perfezioni degli enti – una loro caratteristica intrinseca – allora si potrebbe risalire a un Dio che è Unicità e Trinitarietà, cioè "sostanza", molteplicità e relazionalità. Cosa possiamo conoscere di Dio a partire dalle creature? Solo che è Causa Prima? Forse non è del tutto incompatibile con l'impostazione di Tommaso affermare che possiamo risalire dalla relazionalità e molteplicità degli enti alla relazionalità-molteplicità in Dio, laddove siano intese entrambe in senso analogico (Dio ha il suo modo di essere relazionale e molteplice). Esploreremo questa ipotesi nei paragrafi conclusivi di questo capitolo.

2.5. La nozione di “mistero” in alcuni autori contemporanei

Con Tommaso, Leibniz ed Hegel abbiamo visto tre possibili posizioni circa il rimando al mistero e la difesa del dogma trinitario. Punto cruciale ma spesso trascurato da chi, nella filosofia analitica della religione (FaR), è intervenuto nelle dispute trinitarie. Richiamiamo ora alcune posizioni contemporanee. Secondo Wainwright (2009), esistono vari modi di intendere il ‘mistero’⁶⁰: (I) qualcosa di sorprendente, sconcertante; (II) una dottrina incongruente o inconsistente (es. l’impassibilità divina, l’onniscienza, l’onnipresenza); (III) una dottrina che sembra assurda perché ci manca qualche elemento, ignoriamo qualche fatto rilevante (es. il problema del male, della provvidenza e della predestinazione). Secondo questo autore, nel caso (III) le verità non sono misteriose di per sé, visto che potrebbero divenire chiare una volta possedute le informazioni necessarie. Il caso (II), invece, implica che nessuna informazione aggiuntiva o nessun potenziamento delle nostre facoltà intellettuali potranno mai dissipare il mistero. In (II) si possono avere, per esempio, due verità chiare e fondate, che tuttavia non sappiamo come comporre in unità (*ib.*, 89). Ovviamente (II) può essere superato attraverso (ϵ_4). Ai due casi possono corrispondere, rispettivamente, i *misteri epistemologici* e i *misteri ontologici*: i primi hanno a che fare coi limiti della ragione umana (e sono quelli discussi nella teologia filosofica); i secondi riguardano l’intrinseca natura di Dio. I misteri ontologici sono dovuti alla *sostanza divina* – ‘infinita’, ‘perfetta’ e ‘semplice’ – della quale non ci è possibile avere una conoscenza adeguata (poiché sarebbe richiesto un atto conoscitivo infinito, o un numero infinito di passaggi); ci è però consentito di dire qualcosa su tale sostanza, come avviene per le ‘sostanze’ del mondo.

Tuggy (2003) propone una distinzione analoga, individuando cinque significati di ‘mistero’: (1) una verità svelata dalla Scrittura; (2) qualcosa che non capiamo del tutto (ma l’universo è pieno di cose di questo tipo!); Dio è un mistero in questo senso anche se non è trinitario; (3) qualcosa che non possiamo adeguatamente spiegare (ma tutto si gioca proprio sull’‘adeguatamente’, come abbiamo visto in Leibniz); (4) qualcosa di inintelligibile (ma le dottrine cristiane sembrano per lo meno intelligibili, almeno nelle singole proposizioni che le esprimono); (5) una verità che sembra impossibile, assurda, contraddittoria. Secondo Tuggy, la Trinità rientra in tutte e cinque ma il suo specifico è (5), e ritiene che un dogma che avesse le caratteristiche di (5) non potrebbe essere creduto. Qui l’obiezione evidenzialista riemerge con forza. Un atto fideistico di adesione a una contraddizione è escluso (aggiungiamo noi: senza altre buone ragioni!). Dovendo

⁶⁰ A questi punti va aggiunto il senso ‘teologico’, indicante il *Mysterium salutis*, cioè la misteriosa volontà divina circa alcune scelte ‘convenienti’, per es. la morte in croce, proprio durante l’impero romano, l’incarnazione (etc.).

ammettere che nessuna teoria contemporanea sulla Trinità ne ha sciolto la contraddittorietà, Tuggy conclude che c'è ancora del lavoro da fare e che, prima o poi la contraddittorietà verrà superata, riprendendo così indirettamente l'idea (di Anderson, 2007) secondo cui il mistero trinitario è un MACRUE, una *merely apparent contradiction resulting from unarticulated equivocation*. Tuggy si chiede, giustamente, come alcuni pensatori possano essere certi che l'oscurità di una dottrina *non possa per principio* essere dissipata in futuro.

Anche Davis (1983) distingue tra *contraddizione* e *mistero*, ritenendo che il secondo non possa che essere una *contraddizione apparente*. Se ci sono buone ragioni per credere che sia tale, e se siamo di fronte a una dottrina chiaramente rivelata, siamo autorizzati a crederla. Secondo LaCugna (1986, 175) però, tale distinzione fa del mistero la descrizione di un *paradosso*. Per l'autrice, i teologi hanno invece inteso il mistero come l'incomprensibilità di Dio in quanto Dio, non uno stato (provvisorio) della nostra conoscenza, e pertanto, mentre è vero che Dio è un mistero (assoluto), non è vero che una dottrina è un mistero (*ib.*, 175). Per LaCugna, le dottrine sono semplicemente dottrine, formulazioni umane che hanno lo scopo di far luce sull'esperienza religiosa, e che *si riferiscono* al mistero; nessuno 'crede' le dottrine, ma dà loro 'assenso' quando delucidano un'esperienza religiosa (*ibidem*). La sua posizione è tuttavia piuttosto ambivalente: da un lato riconosce l'importanza della filosofia nell'elucidazione delle dottrine, ma allo stesso tempo accusa (1986, 173) alcuni teologi – tra cui Agostino – di aver fatto credere di poter ridurre la comprensione della Trinità immanente alla speculazione ontologica. Accusa che non può che essere rifiutata: l'analisi logica è sempre stata intesa come una parte indispensabile dell'elaborazione teologica. LaCugna afferma invece esplicitamente, collocandosi in (ϵ_1) e (ϵ_4), che «le formulazioni teologiche sulla Trinità non sono facilmente traducibili in proposizioni chiare e determinate la cui coerenza e verità possono essere determinate dalla logica del predicato del primo ordine» (*ib.*, 177). Così, un approccio 'narrativo' alla Trinità è inevitabile (*ib.*, 173): le affermazioni teologiche sono diverse per principio rispetto a quelle della FaR, anche se non sono esenti dell'analisi logica.

Questa tendenza dei teologi contemporanei a fuggire di fronte alle questioni speculative è però più un vizio che una virtù. Il riconoscimento di un eventuale 'fallimento' delle 'spiegazioni' non può essere il punto di partenza, ma d'arrivo, e dev'essere poi ricompreso in un preciso quadro epistemologico e metafisico. Se si accetta come misteriosa la Trinità (intesa come dottrina contraddittoria), si deve poi spiegare in che senso siamo *legittimati a credere nell'assurdo* e, se lo siamo, come sia possibile che un 'Dio assurdo' si sia *rivelato* in una certa maniera, dando, ad esempio, norme di vita e un ordine al cosmo. Se non è contraddittoria, lo si deve mostrare, e difficilmente questo è possibile se la teologia segue solo un filone 'narrativo', 'soteriologico', 'storico', o, molto di moda, 'cristologico' (Surin, 1986).

E sarebbe inutile parlare del Gesù della fede se la sua esistenza come Verbo incarnato fosse contraddittoria (perché contraddittoria è l'esistenza di Persone divine), a meno che tale contraddittorietà non abbia una sua ragione. Una narrazione del contraddittorio può essere affabulatoria, ma resta pur sempre un inganno. È vero quindi che da Agostino in poi possa esserci stata una «deviazione ontologica e teista» (Gioia, 2012), e forse il nostro lavoro è in parte tacciabile della stessa accusa. Qui, però, più che un'irenica conciliazione, conviene fermarsi a constatare una distanza: i teologi contemporanei, poco attenti a spiegare il *come* della Trinità, hanno difficoltà a interloquire con i filosofi analitici; perché questi ultimi, rifiutando il discorso narrativo, vedono un vizio dove i primi vedono una virtù.

La posizione di Davis è sostanzialmente tomista, mentre Wainwright sembra più vicino a Leibniz. Tuggy ha una posizione per certi versi simile a quella di Hegel, perché riconosce che la Trinità è ancora contraddittoria, ma rifiuta l'esito dialettico, preferendo piuttosto una posizione unitariana. La nostra posizione parte dal medesimo presupposto: *la Trinità è una dottrina sulla quale grava ancora il sospetto di contraddittorietà*. Lo prendiamo come punto di partenza, sulla scorta del pensiero di studiosi già incontrati (Tuggy per esempio); 'punto di partenza' non significa certo 'punto assodato', visto che nelle scienze ermeneutiche di assodato e stabile c'è poco o nulla. Abbiamo comunque escluso che la soluzione *linguistica* sia davvero significativa, preferendo sottolineare il problema (β). Siamo quindi meno fiduciosi di Tuggy, poiché riteniamo vi siano gli elementi per escludere che l'oscurità della dottrina sia dissipabile in futuro. Una dottrina, infatti, potrebbe essere *inspiegabile a priori*:

(φ) se cerca di conciliare due verità che nella loro definizione sono contraddittorie. Il caso dell'onniscienza ne è un esempio: conciliare l'onniscienza e la libertà umana, quando si definisce la seconda esattamente come l'opposto della prima è, e resterà, impossibile; al massimo si possono ridefinire i termini, ma così si dissolvono gli elementi per risolvere il problema. Allo stesso modo, per la Trinità, si può risolvere la contraddittorietà della formulazione dogmatica, ma al prezzo di non avere più una vera Trinità (che è *tale proprio perché assume proposizioni contraddittorie*; cf. conclusione par. 2.2.2)⁶¹;

(ψ) quando il suo oggetto si pone, *per principio*, al di là della ragione; in questo caso, è più che plausibile che la realtà di questo oggetto sia descrivibile solo attraverso proposizioni contraddittorie.

Nel caso della Trinità, l'oggetto è appunto la natura di Dio, la sua sostanza, ed è quindi altamente probabile che avremo sempre una descrizione antinomica

⁶¹ Lo stesso Tuggy, alla fine del suo articolo, ammette che forse è necessario sacrificare qualcosa dell'ortodossia. Sembra che, quando cerchiamo di risolvere le contraddizioni di un dogma, usciamo necessariamente dall'ortodossia.

(*dialettica*)⁶² o una descrizione “solo” per analogia (e quindi *legittima*). Naturalmente, questo è vero nella logica e nella mereologia standard, ma potrebbe essere falso in sistemi diversi (la cui validità, tuttavia, è altamente controversa).

L’‘inspiegabilità per principio’ di cui sopra (ψ e ϕ) è dovuta al fatto che una vera Trinità è *tale proprio perché assume proposizioni contraddittorie*. Quel che mostreremo nel prossimo paragrafo è che anche altri tentativi di comprensione di *come* Dio possa essere Trino sono volti al fallimento, perché le parole utilizzate restano del tutto imprecise, se non addirittura inservibili o *ad hoc* – rifiutando così la strategia (ε_1). In qualche modo si accetterà (ε_3), cioè la possibilità di avere una conoscenza *legittima* anche se la dottrina è contraddittoria: poiché per alcuni oggetti – *contra* Leibniz – possiamo avere solo descrizioni contraddittorie. In questo senso, allora, la nostra posizione è molto vicina a (ε_4), ed è apofatica⁶³.

2.6. Cosa intendiamo per “mistero” e per “apofatismo”

Il termine ‘apofatismo’ rimanda a una lunga, variegata e autorevole tradizione (cf. Bulhof & Ten Kate, 2000). Per concentrarci solo sul suo concetto, con ‘apofatismo’ si può intendere sia il processo di negazione (*aphairesis*) corrispondente alla teologia negativa, sia la parziale conoscenza del fedele che viene superata nella dimensione comunitaria, sia (nell’ortodossia) la distinzione tra *natura* inconoscibile di Dio e la sua *persona* manifestata (Yannaras, 2011; Farrow, 2011). L’apofasi può spingersi fino a negare che i *nomi propri* di Dio siano davvero appropriati, oppure può riconoscere che qualche verità è affermabile. Nel primo caso si accetta che *un* nome appartenga a Dio, ma che ci sfugga *come* esso esista in Dio (McFarland, 2011). In questo senso, nonostante l’apofatismo spinga l’analogia al limite⁶⁴ – estremizzando la dissimilitudine di Dio (Yannaras, 1973, 63-64 e 71) – non afferma mai un nichilismo radicale, ma piuttosto invita a passare a un’altra logica⁶⁵, quella dell’Infinito. È corretto dire che Dio sia saggio, ma non sappiamo come possa Dio essere saggio: per analogia con la saggezza umana percepiamo che ‘saggezza’ è un nome proprio di Dio (cf. par. 2.1), nonostante resti un nome

⁶² La dottrina trinitaria vuole descrivere la *natura* (trinitaria) di Dio, applicando a tale essenza dei termini in modo univoco (Babcock, 1991), e questo richiede l’autorizzazione di un buon numero di autorità (Scrittura e Concili).

⁶³ È simile alla posizione ‘agostiniana’ del noto passaggio del *De Trinitate*: «[S]e si chiede che cosa sono questi Tre, dobbiamo riconoscere l’insufficienza estrema del linguaggio umano. Certo, si risponde: “tre persone”, ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere questa realtà» (V, 8, 10).

⁶⁴ La posizione di *negative mysterianism* tende proprio a sottolineare l’insufficienza delle analogie trinitarie.

⁶⁵ Si veda ad esempio la posizione di Anselmo (Fulmer, 2007).

inadeguato per la natura di Dio. Perché Dio è *saggezza*, ma la sua saggezza è identica all'*onnipotenza*, alla *semplicità* (e così via per tutti gli attributi). Ci sono poi dei casi particolari in cui valgono per Dio affermazioni contrarie o contraddittorie: mutabilità\immutabilità, onniscienza\non onniscienza, eternità\temporalità, infinità\finitezza, Uno\Trino, sostanza\relazione.

Secondo Scott e Citron (2016) un apofatico non sostiene però che due proposizioni contraddittorie siano vere riguardo a Dio, bensì presenta proposizioni *contrarie* (perché appartenenti a categorie diverse). Le proposizioni su Dio sono sempre passibili di un errore categoriale, quindi creano sempre contrari che sono entrambi *falsi*. Il lavoro del sostenitore dell'apofatismo può consistere allora nel mostrare l'inadeguatezza delle affermazioni su Dio, senza per questo affermare che sono *vere* le affermazioni contrarie; oppure nel sottolineare che ogni affermazione su Dio è un *categorical mistake*.

La posizione che abbiamo espresso altrove (Migliorini, 2014) si muove in questa direzione. Sebbene non siamo certi che la distinzione tra contrari e contraddittori funzioni. Sembra che, almeno in alcuni casi, dobbiamo affermare su Dio delle proposizioni contraddittorie (es.: è mutabile *e* immutabile), almeno nella formulazione linguistica (anche ammettendo, cioè, che la 'mutabilità' sia in Dio secondo una categoria 'altra' rispetto a 'immutabilità'). Per molte verità riguardanti il divino, dunque, il passaggio alla logica dell'Infinito significa giungere in una terra dove non valgono più i principi di identità e di non-contraddizione. Utilizzando la terminologia di Cusano, in Dio i contraddittori e i contrari coincidono (Zuanazzi, 2005, 151 e 166-168). Nel divino vi è 'coincidenza degli opposti', ma allo stesso tempo Dio non è esprimibile attraverso di essa poiché è infinitamente prima di qualsiasi opposizione, prima del sorgere della contraddizione stessa. Il *Deus absconditus* è Dio oltre Dio, Dio prima di Dio, l'abisso più profondo e misterioso della divinità (Monaco, 2010, 96-97 e 106).

A parte questo distinguo, possiamo concordare con Scott e Citron quando affermano che l'apofatismo è *un processo*, e chi lo sostiene non intende affermare qualcosa di opposto alle affermazioni 'canoniche' sul divino; piuttosto, cerca di mostrarne l'insufficienza e, nella nostra proposta, cerca di utilizzare dei termini che possano *esprimere il processo* (di affermazione, negazione, negazione della negazione e nuova affermazione). Qui l'apofatismo diventa *hyperfatismo*. Per fare un esempio ripreso anche da Coffey (1999) il processo implica una tesi, un'antitesi e una sintesi: 'Dio è buono', 'Dio non è buono' (nel modo in cui le creature sono buone), 'ma Dio è comunque buono' (in modo eminente), e quindi, potremmo dire *hyperbuono*, o *superbuono*. Un procedimento che vale per le caratteristiche *dipolari* del divino (immutabilità, eternità, infinità, onniscienza...), sia per quelle che non lo sono (sostanza, saggezza...).

Coffey critica però la dottrina della *dipolarità*, sottolineando che essa si genera perché il linguaggio è usato in modo *univoco*. L'analisi è corretta. Tuttavia, l'alternativa è il linguaggio analogico, nel quale però i termini restano ambigui (nella dipolarità dei termini opposti). Nell'iperfatismo, invece, i 'nuovi termini' che esprimono il processo cercano di rendere esplicito – graficamente, attraverso l'*hyper* – l'uso analogico dei termini, e nel farlo tengono la dipolarità come momento (non come risultato) della predicazione. L'analogia elimina la contraddizione eliminando la chiarezza dei termini – essi riferiscono a una realtà ontologicamente diversa – cioè sostenendo che non abbiamo una conoscenza esaustiva (*adeguata*) dell'oggetto, ma affermando contemporaneamente che ne abbiamo una conoscenza *legittima*, cioè corrispondente alla natura dell'oggetto stesso. Il mistero diventa allora possibile. Attraverso la riduzione fenomenologica si postulano concetti indispensabili, si dichiara di averne una conoscenza limitata ma legittima e li si inserisce nelle argomentazioni negando che in essa vi sia vera contraddizione, dal momento che i termini vogliono dire qualcosa di diverso nei differenti livelli ontologici. Ma l'analogia è quindi l'accettazione della contraddizione sotto mentite spoglie. L'analogia permette di dire con la ragione ciò che l'intelletto non può dire. L'analogia, quindi, per ricordare Hegel, lo strumento della ragione, piuttosto che dell'intelletto. Noi preferiamo sostituire l'analogia con un più "onesto" iperfatismo, in cui il processo è espresso.

Per quanto riguarda la Trinità, tale *processo* consiste nel riconoscere che Dio è sostanza, ma è anche relazioni, e quindi è 'oltre' entrambe le categorie ('relazioni sussistenti'); oppure è Uno, ma anche Trino (quindi 'unitrino' nel linguaggio iperfatistico), è atto ma anche generazione ('eterna generazione'), e così via. Nel prossimo capitolo vedremo che, se la Trinità è apofatica in questo senso, lo è assieme a ogni dottrina sulla realtà fondamentale del mondo – siamo pienamente in (ϵ_3) e in (ϵ_4).

Una precisazione lessicale: d'ora in avanti useremo *apofatismo* nel senso di *iperfatismo*, per il fatto che il primo termine è quello oggi in uso. Per quanto detto è evidente che *apofatismo* è sinonimo di *antinomico*, o *dialettico*. Come vedremo, infatti, la Trinità può essere pensata kantianamente come un'antinomia, e "compresa" hegelianamente in un superamento dialettico.

3. Difficoltà oggettive: Trinità e Relazioni

Alla luce del dibattito odierno, per sommi capi ripreso nei paragrafi precedenti, si può affermare che 'il problema logico della Trinità' non ha soluzione fintantoché esso non trova una formulazione linguistica nella quale i termini (sostanza, persona, relazione...) siano chiariti. Questo significa che ogni formulazione non contraddittoria finisce poi per esserlo appena si chiede di rendere

conto dei termini utilizzati. Ecco perché il punto (β) della difesa tomistica della Trinità (il ‘come’) ci sembra non solo più importante, ma anche quello decisivo: dobbiamo poter spiegare in che modo la divinità si distingue pur rimanendo una. Ed è precisamente a questo livello che entra in gioco il discorso sulle relazioni e sulle analogie trinitarie. Nei precedenti capitoli abbiamo analizzato il concetto di relazione, e tutte le sue aporie. Ora ci si chiederà se il concetto di relazione sia utilizzabile nella dottrina trinitaria per affrontare (β). Se l’esito dovesse essere che quelle intra-trinitarie non sono relazioni (sono *solo* formali *ma* sono reali), sommato al sospetto che in ontologia non esistano relazioni, allora, se davvero il concetto di relazione è indispensabile, servirebbe un suo nuovo concetto, sia in trinitaria, sia in ontologia.

3.1. Relazioni sussistenti

3.1.1. L’uso della categoria di relazione (e di correlativi) per la Trinità

Secondo il dogma Trinitario creduto nelle chiese, *Dio è l’essere-in-relazione pericoretico di tre Persone consustanziali*, secondo la celebre formula ‘tre persone, un’unica sostanza’ (oppure, ‘una sostanza, tre sussistenze (ipostasi)’ o, in altre versioni, ‘una natura in tre persone’). Dio è quindi una sostanza intesa come *atto puro* caratterizzata dagli attributi divini, più ‘un fattore di distinzione’ non accidentale: la relazione. Se questa descrizione permette di tenere insieme i dati di fede, resta da capire in che modo le Persone possano distinguersi in questa sostanza divina. Se sono davvero *della* stessa sostanza e *la* stessa sostanza, infatti, non si potrebbero davvero distinguere e le relazioni tra loro non sarebbero reali (reali i termini e reale il vincolo; Jean-Hervé, 1991, 162-163). Nel mondo creato, infatti, una relazione, per essere reale, presuppone due entità divise (i termini), altrimenti sarebbe una relazione di ragione (cf. cap. 2). In Dio, però, i termini della relazione (es. Padre e Figlio) sono un’unica sostanza e quindi la relazione coincide con essa. Se manca la possibilità della relazione reale per mancanza dei divisi, però, sembra mancare la possibilità di distinguere i termini (Padre e Figlio). È necessario allora ipotizzare l’esistenza di una relazione reale in assenza di *relata* divisi.

Cerchiamo dunque di capire come intendere queste relazioni non accidentali, questa relazionalità pura presente in Dio, a volte indicata come *sostanza della sostanza divina* (Ventimiglia, 2007, 14). Prendiamo come riferimento le indicazioni che ci arrivano dalla rielaborazione del pensiero di Tommaso offerta da Emery (2007), Jean-Hervé (1991) e Thom (2012). Assumiamo Tommaso come punto di riferimento per una duplice ragione: (a) la sua dottrina sulle relazioni sussistenti (RS) è ritenuta ‘canonica’, nonché la più precisa e solida; (b) Tommaso in qualche modo assorbe e perfeziona il pensiero di altri autori che avevano anticipato il concetto di

RS (Agostino⁶⁶, Boezio, Alberto Magno, Pietro Lombardo⁶⁷, per esempio) ed è stato ritenuto più fedele al dogma rispetto a pensatori come Scoto e Ockham. Inoltre, non esiste una vera e propria dottrina delle RS che non sia in qualche modo legata all'impostazione del singolo autore⁶⁸. Tenteremo, quindi, tramite Tommaso, di far emergere i nodi principali, oltre che le sue possibili aporie. Gli altri autori menzionati saranno richiamati dove necessario, al fine di comprendere – per comparazione – la posizione ‘canonica’ e tommasiana, nonché le sue debolezze.

Per Tommaso, definire come si differenzino le *Persone* dalla *sostanza* senza farne tre sostanze, significa chiarire entrambi i concetti. Con all'orizzonte l'obiettivo di evitare di cadere nelle eresie⁶⁹. Riemerge in questo frangente il compito della speculazione trinitaria, come è stata intesa da Tommaso: rifiutare gli errori, *esporre* e *difendere* la dottrina ricevuta, per permettere al credente di *collocarsi nel mezzo* (cioè nella scomoda posizione in cui si collocano i dogmi rispetto alle eresie), anche se non può comprendere del tutto il ‘come’. Seguendo i suoi maestri, Tommaso trova nella categoria aristotelica di ‘relazione’ (o meglio, di ‘correlativi’), lo strumento concettuale che permette di chiarire i termini (persona e sostanza) concettualizzando la *distinzione nell'unità dell'essenza*, cioè (I) l'esistenza, in Dio, di relazioni *reali*, identiche con la sostanza divina⁷⁰; (II) la

⁶⁶ In Agostino la dottrina delle relazioni sussistenti non è compiuta, perché non esce dall'aporia di accettare un plurale assoluto delle persone; egli la affronta ispirandosi alle *Categorie* di Aristotele nei libri V, VI e VII del *De Trinitate* e, sebbene il termine “sostanza” non piaccia particolarmente all'Ipponense (Gioia, 2012, 25-26), ritiene comunque che lo si possa utilizzare per Dio. Le Persone sono dei *correlativi simultanei* e hanno un ‘differente tipo di essere’ rispetto all'essenza divina, perché non sono interamente ‘per sé’, bensì sono genuinamente *ad aliud*; la molteplicità delle persone richiede molteplicità di relativi, sebbene essi siano sostanzialmente un solo Dio, pur essendo *distinti* (*ib.*, 29-31). È comunque controverso se in Agostino si possa parlare di una ‘essenza relazionale’ per il Dio Trino (Lancaster, 1996). Riguardo al mistero, Agostino non mirava «a una conoscenza sistematica di Dio o a una oggettivazione del mistero del Dio Trinità. Al contrario, il suo itinerario è di tipo mistagogico o unitivo» che si manifesta nella rinuncia a definire cosa è ‘tre’ in Dio (Gioia, 2012, 21). Agostino usa la categoria di sostanza e consustanzialità, ma con riluttanza, per motivi polemici (anti-ariani) e poi la abbandona per difendere l'idea di *unità d'amore*, che non si configura però come una vera ‘spiegazione’ (*ib.*, 22-26).

⁶⁷ Su Pietro Lombardo: cf. Thom, 2012, 94-103.

⁶⁸ Per LaCugna (1986, 172) non bisogna mai prendere una formulazione storica, decontestualizzandola, né la proposta da un solo autore; se proprio non se ne può far a meno, tuttavia, riconosce LaCugna, bene è affidarsi a autori canonici come l'Aquinate, perché hanno «il vantaggio di secoli di perfezionamenti logici (scolastici) dietro di loro» (*ib.*, 174).

⁶⁹ Sostenendo, ad esempio: (1) che le Persone siano distinte dalla loro essenza (arianesimo); (2) che queste distinzioni siano solo concettuali, verbali (sabellianismo) (Emery, 2007, 79).

⁷⁰ Il Concilio di Reims (1148), ha affermato l'esistenza delle relazioni reali in Dio.

mutualità di queste relazioni e (III) la *simultaneità* dell'esistenza dei correlativi. Vedremo nel prosieguo perché ciascuno di questi punti sia, allo stesso tempo, fondamentale e problematico. Abbiamo già visto nel cap. 1 che Tommaso distingue tra relazioni reali e logiche, sostenendo che le prime hanno un'esistenza concreta nelle cose, indipendentemente dalla nostra conoscenza.

Le relazioni sono dovute alle proprietà dei soggetti in relazione (in tal senso sono *reali*): nel caso delle relazioni trinitarie, si deve allora pensare a proprietà realmente presenti nei correlativi (dello stesso ordine ontologico) affinché si possa parlare di relazioni reali. Per essere reali dovrebbero inoltre connettere due "cose" e *trovare fondamento nella realtà* che 'causa' la relazione (Emery, 2007, 88-89). Le *relazioni d'origine* (generazione e processione) hanno tutte queste caratteristiche perché, per Tommaso, connettono le Persone e sono fondate sulla comunicazione dell'essenza.

(I) *Le relazioni trascendentali reali: l'uso analogico del concetto di relazione*

La categoria di relazione è utile alla speculazione trinitaria per il suo rarefatto grado di esistenza (c'è, è reale, ma non è un'aggiunta di essere al catalogo del mondo, almeno secondo i medievali⁷¹) ma non tutte le caratteristiche della relazione possono essere trasposte in Dio: per esempio, la necessità di due *relata* posti in relazione, qualora essi siano pensati come sostanze individuali. Le Persone divine non possono essere questo tipo di *relata*, pena il triteismo. Della categoria di relazione va dunque salvata l'essenza, il *riferirsi ad altro*, l'unico aspetto da mantenere *nell'applicarla analogicamente* a Dio⁷² (Emery, 2007, 94). Viene quindi mantenuta la *ratio* (o intelligibilità fondamentale) generale della categoria di relazione, cioè l'*esse ad*, ma sottolineandole la differenza da ogni altra relazione (Muller, 1995).

Se non c'è reale divisione sostanziale, ogni relazione personale è distinta dal suo correlativo opposto – distinzione reale (la paternità non è la filiazione) – e tuttavia, vista dal punto di vista dell'essenza, ogni relazione è solo una distinzione logica; quando parliamo di 'paternità' ci riferiamo alla relazione del Padre con il Figlio, ma non indichiamo altro che Dio in sé (Emery, 2007, 95). Qui emerge il problema del 'grado di essere' delle relazioni: se esse sono riducibili ai soggetti, cioè non hanno un loro grado di sussistenza, sembrano difficilmente utilizzabili in chiave trinitaria. Per questo, come abbiamo visto nel cap. 1, Tommaso deve pensare

⁷¹ Diverso il caso degli autori contemporanei che considerano le relazioni come proprietà (cf. cap. 1, par. 4).

⁷² Sono due i linguaggi per Dio, per la sostanza e per le relazioni. Ma quando si usano per Dio, secondo Boezio (Emery, 2007, 83) li usiamo in modo differente rispetto alle creature, perché le relazioni in Dio sono qualcosa di diverso. Così, per Boezio, la categoria di sostanza ci permette di preservare l'unità, quella di relazione di avere la Trinità.

a *relazioni trascendentali reali*, locuzione che di per sé è una contraddizione in termini, ma che risulta indispensabile sia per descrivere la realtà del mondo (essenza ed esistenza sono in questa relazione) sia per le Persone.

Vediamo i passaggi argomentativi. Nella q. 28 (*STh.* I, sulle relazioni divine) Tommaso procede in questo modo: prima riconosce che, nella categoria di relazione, vi sono le *relazioni trascendentali*, e quindi sostiene che esse possano essere considerate relazioni, giacché – pur mancando veri *relata* – esse comportano un *ordine verso qualche cosa*. Poi restringe il significato di *relazione reale*, presente quando «un soggetto procede da un principio di uguale natura». A ciascuna Persona inerisce una specifica proprietà relazionale (paternità, figliolanza) e questo la rende un principio (un correlativo) *realmente distinto*. Questo è sufficiente a escludere che le relazioni divine siano *solo* trascendentali, come visto nel cap. 2. Allora, essendo «le processioni divine in identità di natura, [...] anche le relazioni che ne seguono sono necessariamente relazioni reali». Tommaso ammette poi che le relazioni divine siano in qualche modo trascendentali, perché in Dio le Persone sono la stessa cosa, cioè la sostanza divina (le proprietà dei correlativi sono dunque dell'unica sostanza). Infine, richiamando l'analogia del *Verbum Mentis*, ricorda che – proprio per l'esistenza delle operazioni della mente – le relazioni divine non possono essere solo *di ragione* (trascendentali), bensì reali: c'è dunque chi dà e chi riceve la natura divina. La trasformazione delle relazioni reali in trascendentali, e le trascendentali in reali è compiuta: abbiamo una nuova categoria, le *relazioni trascendentali reali* (nonostante, come si è visto nel cap. 1, le relazioni trascendentali reali presenti nel mondo siano solo analoghe alle relazioni trascendentali reali di Dio). A questo punto è *sufficiente dare un nome a questa misteriosa realtà*, e Tommaso sceglie la nozione ereditata di *relazione sussistente* (*STh.* I, q. 40, a. 2). Con questo termine si può affermare che «la relazione esistente realmente in Dio è realmente la stessa cosa che l'essenza», distinta da essa solo per «una differenza concettuale, in quanto nella relazione è incluso l'ordine al termine correlativo; ordine che non è incluso nel concetto di essenza» (a. 2).

Il problema è che, se è vera l'identificazione essenza-relazioni, cioè c'è solo una distinzione concettuale tra esse, anche le relazioni si distinguono solo concettualmente (sono quindi di ragione, non reali: ma sarebbe sabellianismo). Una distinzione reale tra essere e relazione, invece, sarebbe eretica. A questo punto, però, non c'è più “soluzione” ma rimando al mistero di fede. Oppure – ed è la scelta di Tommaso – è conveniente negare che due cose identiche a una cosa siano identiche tra loro, cioè violare l'assioma dell'indiscernibilità degli identici (*IdI*), e introdurre un ragionamento simile a quello dell'*identità relativa*. Essendovi distinzione reale, infatti, continua Tommaso, vi è reale *opposizione*, e se vi è quest'ultima, allora la relazione porta una *distinzione*. Così, la relazione ‘paternità’ è uguale alla ‘figliolanza’ quanto all'essenza divina, ma non sono uguali tra loro perché sono

diverse nel concetto (cioè in quanto relazione)⁷³. In Dio vi sono dunque due sortali (l'essenza e la relazione), che permettono di *relativizzare l'identità*. *IdI* non vale più, nella Trinità, dove coincidono l'essere assoluto e l'essere relativo. Qui, ci sembra, vi è una certa tendenza tommasiana alla razionalizzazione, quando invece il superamento di *IdI* è proprio ciò che, nella Trinità, resta del tutto misterioso, o superato, come abbiamo visto anche in Leibniz, attraverso dei giochi di parole.

Le relazioni trinitarie sono dunque, per Tommaso, *relazioni oppositive* (OR)⁷⁴. L'unica distinzione in Dio è dovuta a esse: per quanto 'deboli', tali relazioni sono *assolutamente reali*. Per 'opposizione' si deve intendere 'il Padre non è il Figlio', oppure, per converso, 'il Padre è tale perché non è il Figlio, e perché il Figlio esiste'. Chiaramente, non si può trattare di pure relazioni logiche (come potrebbe essere quella tra padrone e servo): che siano relazioni reali, "deve" essere affermato altrimenti la fede cattolica non può essere spiegata (Emery, 2007, 78), visto che delle relazioni logiche non producono reale distinzione (e quindi non esisterebbero le Persone)⁷⁵. Sono *reali perché i termini appartengono al medesimo ordine ontologico*, anche se non presuppongono la distinzione dei termini tra cui intercorrono, bensì costituiscono la distinzione stessa: la sostanza non precede la relazione, ma è la relazione ciò su cui la sostanza si fonda (Bottarini, 2006).

Il ragionamento estrapolabile da Tommaso, nell'interpretazione di Emery, è dunque più o meno il seguente: in Dio c'è (deve esserci) relazione reale, quindi deve esserci reale opposizione; se c'è tale opposizione (per la presenza di proprietà specifiche nei correlativi), c'è distinzione; quindi dev'esserci reale distinzione quando pensiamo a Lui in termini di relazione (*STh.* I, q. 28, a. 3); la relazione d'origine non può che implicare una distinzione reale, sebbene sia una distinzione tra correlativi, non tra essenze; la distinzione attraverso le OR, è 'la minor distinzione possibile' (Emery, 2007, 97; *STh.* I, q. 40, a. 2, ad 3) che non sfocia in una divisione. L'opposizione è il *principio di distinzione*, di una distinzione che non è *materiale* e per la quale è necessario un principio formale che la renda concepibile (e reale).

La strategia è di ricorrere all'analogia, sostenendo che il concetto di relazione *si dà in modi diversi*, a seconda del livello ontologico cui si applica. Nel processo di astrazione analogico, si passa dalle relazioni predicamentali (riducibili ai soggetti in relazione) a quelle trascendentali (dove non vi sono veri e propri termini separati), fino alle RS, dove *la relazione diventa sostanza essa stessa*, e i termini

⁷³ La relazione Padre-Figlio è figliolanza e paternità, cioè essenzialmente due cose allo stesso tempo, ma questo non è un problema se la relazione è ridotta alle proprietà dei due termini.

⁷⁴ *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* – in Dio tutto è uno, dove non è di ostacolo un'opposizione di relazione (Concilio di Firenze del 1442, DH 1330).

⁷⁵ Citando Gelber, Thom (2012, 140) ricorda che i successori di Tommaso hanno trovato difficile accettare che le relazioni, essendo una distinzione di ragione rispetto all'essenza, possano far emergere distinzioni reali tra le persone.

esistono e non-esistono separatamente. La contraddizione delle relazioni trascendentali reali dovuta all'identità essenziale di sostanza e relazione è quindi superata attraverso l'analogia. Questo comporta però, che la generazione interna alla Trinità non possa essere pensata nei termini di una relazione categoriale come è quella di causa (azione-passione, produzione, emanazione), e questo non può che far emergere altre problematiche (cf. par. 3.2.2).

(II) *Il fondamento delle relazioni: l'analogia del Verbum mentis*

Il 'fondamento' della relazione nella realtà divina sta in due elementi: per Emery (2007, 98) la relazione è fondata sulla relazione d'origine (azione immanente della Trinità), mentre Jean-Hervé sottolinea con più forza il ruolo che, in questo, ha l'analogia del *Verbum mentis*⁷⁶. Questa seconda si basa sul principio secondo cui, come l'intelletto umano produce qualcosa (il concetto) che è già uguale a sé (è in potenza nell'intelletto e diventa in atto solo entrando in contatto con l'oggetto tramite i sensi), così da Dio procede qualcosa (il Logos) che è già come Lui (Jean-Hervé, 1991, 135). L'analogia nasce seguendo questi passaggi: 1. La natura di Dio è spirituale; 2. Lo spirituale coincide con l'intelletto e la volontà; 3. La generazione del Figlio avviene secondo l'intelletto e la spirazione dello Spirito Santo secondo la volontà (Serretti, 1998, 79)⁷⁷. Quindi generazione e processione sono parte della natura di Dio e non possono che essere relazioni reali. Come per le monadi, ci vuole qualcosa (affezioni o facoltà) che sia da intendersi come distinzione reale all'interno di una sostanza semplice, che non ha parti: le facoltà dell'anima (o i loro prodotti intellettivi) raggiungono tale obiettivo.

Tommaso usa l'immagine della mente che *conosce* (*STh.* I, q. 27, a. 1 e a. 2) e *ama* (a. 3). Dio è pura attualità di cognizione, essere purissimo, e quindi non può avere elementi come le facoltà tipicamente ascritte alla mente umana. Il verbo della mente *emana* da essa, *ma resta* in essa: «tanto più una cosa si identifica con l'intelletto, quanto più l'intelletto attualmente la intende» (q. 27, a. 1). La conoscenza implica che l'intelletto passi dalla potenzialità all'atto, quindi che *la conoscenza diventi lo stesso intelletto*, diventi sempre più intima all'intelletto. Tuttavia, l'analogia è appropriata solo in parte, visto che nell'intelletto divino non c'è passaggio dalla potenza all'atto, e quindi non può esserci questa processione. In Dio l'azione intellettuale non genera qualcosa che resta nell'intelletto, perché è quell'intelletto eternamente in atto. L'intelletto è la conoscenza stessa. Eppure, ricorda Tommaso alla q. 34 (a. 2), Verbo è nome proprio di Dio, perché significa emanazione intellettuale, e tale emanazione è detta 'generazione', sebbene non vi

⁷⁶ Stump (2003, 160) la chiama «single divine inner Word».

⁷⁷ *Nihil volitum nisi praecognitum* (prima la conoscenza, poi il desiderio): prima l'intelletto genera il Verbo, poi la volontà spira lo Spirito.

sia alcuna analogia appropriata per la generazione divina (q. 42, a. 2). Analizzando quest'analogia, conclude Jean-Hervé, ci rendiamo conto che, se c'è in Dio un'intellezione simile alla nostra, allora noi possiamo dire solo che c'è un conoscente (Dio) e un conosciuto (Dio), cioè due 'enti Dio' che sono l'unico Dio: se c'è intellesione c'è una distinzione reale, ma non secondo la sostanza. Questo è il massimo che possiamo esprimere con questa analogia, che resta parziale perché la processione nel nostro intelletto è diversa da quella nella mente di Dio, dal momento che qui ci sono due 'enti Dio' e non c'è il passaggio atto-potenza, né una distinzione conoscente-conosciuto (in un'impostazione strettamente aristotelica, infatti, il Pensiero di Pensiero non implica necessariamente uno sdoppiamento)⁷⁸. Il fondamento della relazione si basa dunque sulla distinzione tra Intelletto e Verbo, che deve essere posta, ma allo stesso tempo non può che essere sospesa, oppure mantenuta solo come vaga analogia: Dio è un Intelletto e contemporaneamente è il suo unico atto intellettuale, puro, perfetto ed eternamente in atto.

Dall'azione volitiva, invece, procede lo Spirito. L'intelletto quindi *genera* il Figlio che viene poi *amato* dalla Volontà (perché «la somiglianza porta ad amare»: q. 27, a. 4), e questo fa sì che proceda lo Spirito-Amore (q. 27, a. 3; l'amore con cui Dio si ama: q. 36, a. 1). Non essendoci in Dio altre azioni spirituali (ma solo pensieri e volontà particolari), non ci sono altre processioni (a. 5)⁷⁹. Dopo essere stato generato dall'azione intellettuale, il Figlio ama il Padre come il Padre ama il Figlio (q. 37, a. 1): è questo atto d'amore vicendevole, questo legame risalente all'atto volitivo di entrambi (cioè dell'essenza divina), che fa procedere lo Spirito. I due si amano *per la propria essenza* (volitiva), non 'grazie allo' Spirito, e quindi, amandosi, producono l'amore, cioè lo Spirito (a. 2). L'amore *non è il principio di generazione del Figlio* (q. 41, a. 2), giacché esso è generato per natura, non per volontà. La generazione indica la natura divina, quindi la relazione (a. 3).

Dio non è "amore" ma *bene*: è "bene" nell'ordine delle cause, è "essere" riguardo alla nozione. Queste due affermazioni *non possono essere in conflitto*. Dio è amore nel senso che è amore perfetto, cioè *atto perfetto d'amore di sé*, che consiste nel suo essere. Come Dio conosce il mondo conoscendo se medesimo, così ama amandosi. Come Dio è perfetto atto intellettuale (dove non c'è sdoppiamento tra conoscente e conosciuto, né intelligenza discorsiva), così è perfetto atto d'amore (dove non c'è distinzione tra amante e amato, né amore psicologico). Qualsiasi sdoppiamento, infatti, pregiudicherebbe la semplicità divina. La distinzione delle persone, dunque, per Tommaso non è dovuta alla "necessità" di amare un'altra

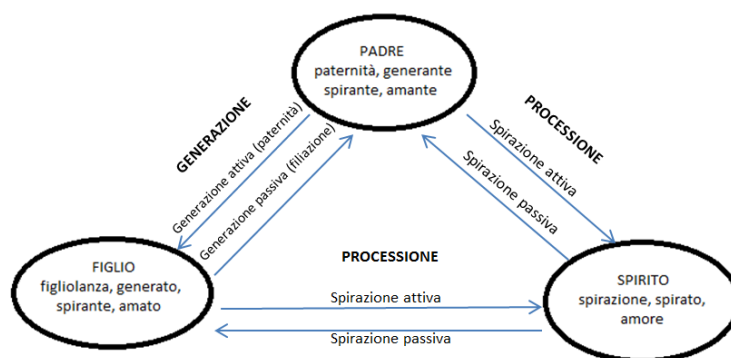
⁷⁸ *Met.* XII, 7 e 9.

⁷⁹ Rosmini ha ripreso Tommaso vedendo nell'atto intellettuale e volitivo di Dio l'origine delle Persone (Coda, 1997b, 262), in quanto 'atto di dare', carità per essenza (*ib.*, 265): collegando tale «deduzione teosofica della natura dell'Essere che è Dio in quanto Dare con quella precedente dell'Atto d'Essere che è Dio in quanto Conoscere» (*ib.*, 268).

persona, perché Dio è amore perfetto. Semmai, la distinzione avviene a causa dell'intelletto.

(III) La simultaneità dell'esistenza dei correlativi

Nell'azione immanente della Trinità le relazioni sono rese opposte dalle processioni (paternità, filiazione, spirazione) e sono: paternità-filiazione (Padre-Figlio) e spirazione-processione (Padre\Figlio-Spirito). Per la prima c'è un nome proprio (generazione) mentre per la seconda no, secondo questo schema:



Ci sono vari modi per descrivere tali relazioni, in base al modello (*relazionale* o *emanativo*, si vedrà in seguito) che si assume: secondo Butakov (2018) si possono avere *relazioni interne diadiche asimmetriche* (pre-Cappadoci e Tommaso), oppure *relazioni esterne diadiche simmetriche* (Gregorio di Nazianzo), o ancora una *relazione esterna multigrado asimmetrica di comunione* (Gregorio di Nissa), una *relazione interna multigrado asimmetrica di identità* (Boezio). Forse, conclude l'autore, si potrebbe valutare ciascun modello in base alla tenuta delle relazioni che postula, ma purtroppo la metafisica analitica delle relazioni è ancora poco sviluppata.

L'opposizione relativa, essendo anche di natura concettuale (non può esistere il concetto di Padre senza il Figlio), implica l'inseparabilità dei correlativi (Emery, 2007, 99), dunque la loro necessità (e la loro divinità). Non è difficile accorgersi che siamo di fronte a una circolarità riguardo al 'fondamento', una problematica che ha diviso la scuola francescana e domenicana: secondo Bonaventura, infatti, gli atti di *generazione* e di *processione* danno vita alle sussistenze, e quindi alle relazioni. Senza il mistero di questa 'precedenza' degli atti 'produttivi' non potremmo in alcun modo distinguere il Padre dal Figlio, se non verbalmente. Essi sarebbero due entità del tutto identiche. Certo, può comunque rimanere una OR tra due entità (visto che non potremmo più parlare propriamente di Padre e Figlio), per esempio l'astratta 'relazione di alterità' (la più semplice Diade platonica) ma, senza una precedenza del generante sul generato, i due sono entità equivalenti, eternamente date e distinte solo dalla loro reciproca alterità.

Per Tommaso, invece, le relazioni non producono, esse costituiscono le persone *ponendo se stesse*, visto che le relazioni sono dovute alle proprietà delle Persone in quanto tali. La formula tommasiana dice più di molte parole: è perché è Padre che il Padre genera il Figlio. Il Padre, cioè, è Padre prima della generazione, che però dovrebbe qualificarlo quando si dà come atto. La proprietà ‘Padre’ viene prima dell’atto performativo di generazione (Emery, 2007, 125-126). Non potendo ammettere un’azione causale del Padre nel generare il Figlio, Tommaso lo indica allora come *principio*, intendendo una sorta di ‘precedenza’ in un certo *ordine* di spiegazione (q. 33, a. 1). Il cortocircuito è abbastanza evidente, sia in Tommaso che in Bonaventura: ponendo ‘prima’ la generazione si crea una situazione paradossale (forse addirittura eretica, subordinazionista), con una “parte” di Dio che ne precede un’altra, rendendo la divinità inesprimibile. Non possiamo, però, evitare di attribuire alla generazione il ruolo che le spetta nel costituire le persone, altrimenti il Padre non sarebbe più Padre, e la Trinità cristiana rischierebbe di essere dissolta. Oltretutto, se non c’è *reale* processione e generazione, le relazioni intratrinitarie restano relazioni di ragione senza fondamento reale, e quindi non sono in grado di distinguere realmente. Anche perché le proprietà personali, pur essendo delle singole Persone, qualificano anche l’intera essenza divina, e quindi non bastano, da sole, a garantire l’esistenza di correlativi distinti.

(IV) *Il grado di distinzione: attributi e Persone*

Riguardo al ‘grado minimo di distinzione’, necessario per salvaguardare unità e trinità di Dio, qualcosa in più va detto, e può essere fatto comparandolo con quanto Tommaso e altri autori hanno sostenuto riguardo agli attributi divini. Com’è noto, quasi tutti gli autori medievali – escluso forse Scoto – ritenevano che tra gli attributi c’è solo una *distinzione formale*, mentre nel caso delle Persone c’è *distinzione reale*. Gli attributi, infatti, essendo descrizioni dell’unica sostanza divina, in Dio sono un’unica “cosa”, coincidente appunto con la sostanza divina stessa (Coda, 2007; Stump, 2012). Il caso delle Persone è diverso. Per Boezio, ad esempio, i predicati riguardanti le persone non sono sostanziali. Mentre quando diciamo ‘Dio è buono’ diciamo qualcosa della sostanza divina, quando diciamo ‘Dio è Padre’ il predicato non è sostanziale (Thom, 2012, 55), poiché le Persone sono la stessa cosa sebbene non siano identiche (*ib.*, 56). Come ciò avvenga non è possibile stabilirlo, se non accettando che tale non-identità sia dovuta all’essere correlativi. Le Persone, però, hanno la stessa sostanza nel senso che, tutto ciò che è predicato di una di loro in modo sostanziale, è predicato in modo sostanziale di ogni altra (*ib.*, 58). Le Persone sono

differenziate dalle proprietà personali⁸⁰, che però sono identiche con la divinità. In modo diverso dagli attributi, che pur essendo proprietà, non creano distinzione nella sostanza divina (lo stesso si può dire delle idee di Dio).

In sintesi: si attribuiscono delle proprietà all'essenza divina (es. buono, saggio), ma queste non creano distinzione, perché sono la sostanza divina stessa. Poi si giunge, per via di rivelazione (o per certe speculazioni razionali) ad affermare che ci sono anche delle altre proprietà (es. paternità), che si devono attribuire a Dio. Queste proprietà sono *correlative* e quindi, una volta attribuite a Dio, 'in qualche modo' generano *un minimo di distinzione* nella sostanza (Padre, Figlio): le proprietà correlative sono tali perché i correlativi *referiscono ad altro*, e quindi rendono presente una reale relazione senza aggiungere un'altra "cosa" (cioè la relazione stessa). E tali relazioni sono reali perché seguono da una reale generazione (per la reale azione intellettuale e volitiva) e perché i termini sono dello stesso ordine ontologico. Non si può, in questo caso, dire la stessa cosa degli attributi: questi possono "collassare" l'uno nell'altro nella semplicità divina, mentre le proprietà correlative no, perché non sarebbero più *quelle* proprietà. Tuttavia, se possiamo dire che in Dio tutti gli attributi sono l'unica sostanza (e quindi sono identici anche se distinti), Padre e Figlio sono identici e distinti in un modo diverso. Se fossero identici al modo degli attributi, avremmo un'eresia già rifiutata, ad esempio, da Pietro Lombardo (Thom, 2012, 99).

L'alternativa offerta dai correlativi allora è bifronte: come nel caso degli attributi, permette di dire che sono distinzioni formali, ma allo stesso tempo consente di affermare che sono 'un po' più reali', perché correlativi e perché c'è un fondamento della relazione (processioni). Una proprietà (paternità), quindi, essendo una proprietà che implica, nella sua stessa nozione, il suo correlativo (è quindi una proprietà relazionale), denota una relazione, 'genera' l'esistenza di correlativi, cioè le sussistenze (le persone). Non tre sostanze, ma un'unica sostanza – l'atto puro d'essere – che sussiste nelle persone, cioè le relazioni stesse, le relazioni sussistenti. Sebbene non possiamo intendere esattamente *come* tale distinzione sussista nell'unica sostanza divina (*ib.*, 101), sappiamo che può esservi, e che c'è (lo stesso dicasi per i 'distinti' intelletto e volontà). Per questo Emery (2007, 96) conclude, forse un po' troppo trionfalmente, che la dottrina delle relazioni integra tutti gli aspetti della nostra conoscenza del mistero di Dio.

Le proprietà relazionali come la 'paternità', sono proprietà essenziali (non accidentali) della sostanza divina, ma essendo 'rivolte verso' (cioè appunto relazionali), generano in questa sostanza 'una certa forma' di distinzione che, dal punto di vista della sostanza potrebbe apparire *solo formale*, ma dal punto di vista

⁸⁰ Le proprietà personali, in trinitaria sono anche dette *nozioni* (es. figliolanza), perché ci permettono di conoscere le Persone. Gli *atti nozionali* sono quelli che corrispondono a queste nozioni (es. generazione).

delle proprietà relazionali è *reale*. Per questo le proprietà relazionali danno vita a dei ‘sussistenti’, le RS appunto, *dette* ‘persone’:

«la persona divina significa una relazione come sussistente. E questo vale a significare la relazione come sostanza, vale a dire un’ipostasi sussistente nella natura divina; benché ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la stessa natura divina» (*STh*. I, q. 29, a. 4).

Ispirandoci a Bonaventura, possiamo concludere che questa “strana situazione” permette che, linguisticamente, le proprietà relazionali appartengano solo alle Persone (propriamente), anche se simultaneamente appartengono all’intera essenza (genericamente) (Emery, 2007, 113). Certo, qui *le relazioni divengono sostanza, e la sostanza diventa in qualche modo relazionale* (*ib.*, 117). Come richiamato nell’apertura del paragrafo, le relazioni sono la ‘sostanza della sostanza’.

3.1.2. Le Persone come relazioni sussistenti: l’uso analogico dei termini

Per quanto abbiamo visto, la relazione è ciò che distingue, identifica, individua e costituisce le Persone. Le Persone sono le relazioni. Ma non è depotenziata, forse, l’idea di ‘persona’? Cosa intendiamo con ‘persona’? Essendo un termine indicante una perfezione, ‘persona’ è applicabile a Dio, purché sia inteso nel modo particolare in cui ciascun predicamento fa riferimento a Dio. Anche in questo caso, dunque, Tommaso ha bisogno di elaborare un concetto di persona (divina) adatto a evitare le eresie trinitarie. Richiamando la classica definizione boeziana, per Tommaso la persona divina deve esistere per se stessa (*sussistenza*), in modo singolare e irriducibile (*individualità*), con libertà d’azione dovuta alla sua essenza (*intelligenza*). Sono caratteristiche astratte, ma del resto il modo in cui le persone divine sono ‘persone’ ci rimarrà comunque incomprensibile, visto che è infinitamente diverso da ogni modo umano di essere ‘persona’ (Emery, 2007, 108). Pur con l’ignoranza circa il *modo* della significazione, ‘persona’ è una significazione corretta e necessaria perché codificata dalla Tradizione. Il termine applicato a Dio indica solo l’*auto-sussistenza*, l’*incomunicabilità* (ogni persona ha una *singularità*, una specificità qualitativa, un’individualità, che non può essere comunicata a nessuna altra) e la *natura intellettuale*. Il *modo* di questa sostanza non lo conosciamo, ma ne riconosciamo la necessità speculativa. La sostanza divina è l’atto d’essere puro della propria essenza: in quanto atto sussistente, esso può contemplare al suo interno (in un modo a noi sconosciuto) la presenza di tre Persone.

Ora, sottolinea Emery, la definizione di Boezio non specifica *ciò attraverso cui* una persona può essere distinta. Indica cosa una persona è. Le Persone devono essere tre *sussistenze distinte* in un’unica sostanza, e possono essere *persone* quando hanno proprietà comunicabili. ‘Persona’, allora, si dice di Dio o delle sussistenze? Indica la sostanza divina o le proprietà relazionali delle ipostasi? Nella diatriba su questo punto (Emery, 2007, 113-116), Tommaso opta per l’attribuzione

di ‘persona’ alle ipostasi, o meglio alla ‘sostanza + relazioni’, cioè alle RS (*ib.*, 118). Dio non potrebbe essere persona perché sarebbe incomunicabile alle Tre Persone. Tommaso mostra che *la relazione (sussistente) è la persona*, perché è quel qualcosa che, nell’astrattissima sostanza divina, attribuisce alle sussistenze le caratteristiche *minime* per indentificare una persona (a partire da una definizione minima di persona di derivazione boeziana) (*ib.*, 120). Il nome che noi pensiamo per Dio (persona) è uguale a ciò che noi pensiamo astrattamente (relazione): la ‘proprietà relativa’ e la ‘persona’ designano la stessa realtà (*ib.*, 120). Per ‘persona divina’, allora, Tommaso intende una RS, principio cardine e sintetico del suo trattato su Dio. ‘Persona’ è dunque usato *essentialiter* o *personaliter*? Secondo Te Velde (2011, 267) per Tommaso «è vero che ‘persona’ significa direttamente la relazione (*in recto*) e l’essenza indirettamente (*in obliquo*). Ma significa la relazione, non *come* relazione ma nel modo di un’ipostasi o sostanza. Diversamente da termini come Padre, Figlio, ecc., il modo di significazione del termine ‘persona’ non è relativo. Quindi è altrettanto vero dire che significa l’essenza direttamente e la relazione indirettamente, in quanto l’essenza è la stessa dell’ipostasi, e l’ipostasi in Dio è indicata come distinta dalla relazione. [...] Quindi la relazione entra nella nozione di persona solo indirettamente».

È chiaro che qui ogni riferimento alla connotazione odierna di ‘persona’ viene meno. ‘Persona’ viene usato in ossequio alla tradizione dogmatica, che l’ha preferito (o sovrapposto) a quello di ipostasi. Tuttavia, non ha un’estensione concettuale più ampia di ipostasi, e dunque di RS. ‘Persona’ è in Tommaso un termine ontologico che indica sussistenza, incomunicabilità, e natura intellettuale-volitiva, ma che non ha connotazione psicologica, cioè non ha coscienza (o solo indirettamente, come derivato dell’intelligenza). È dunque applicabile alle tre sussistenze quando è inteso come RS. *Sostanza, razionalità, relazione, persona, pluralità: sono tutti termini intesi in senso analogico* in Tommaso: di questi concetti *viene tenuto solo l’indispensabile per usarli come concetti e poterli applicare anche a Dio*. È poi possibile, per altre ragioni – che però vanno vagliate – aggiungere qualche altra connotazione alle singole Persone, ma il termine in sé deve esprimere solo quel concetto che permette di pensare a delle sussistenze distinte nell’unico atto d’essere divino. Le caratteristiche più “umane” (capacità di amare, coscienza etc...), attribuibili alle Persone, sono attribuibili perché appartenenti all’unica sostanza divina, e quindi “trasmesse” a ciascuna persona in quanto sussistenza di quel tipo di sostanza, in quanto partecipi di essa.

Ciò che conta, per un maestro di teologia come Tommaso, è dare un senso alle definizioni dogmatiche, quindi ai loro termini. Questo significa delineare i contorni di ciò che si può intendere con ‘persona’ (termine dogmatico), e come si possa pensare la sua sussistenza. Se la Tradizione ha codificato ‘persona’ come termine adatto, significa che Dio ha voluto che fosse così, e quindi il teologo è tenuto

a mostrarne il senso e il perimetro di utilizzo. Del resto, ‘persona’ è *id quod est perfectissimum in tota natura*⁸¹ (STh. I, q. 29, a. 3) quindi non può che applicarsi anche a Dio. Si può dire che Dio è persona, cioè di *natura razionale*, purché la ragione sia presa in senso generico (non è ragione discorsiva) (STh. I, q. 29, a. 3). Raggiunto questo livello basilare, che rende conto di una possibilità filosofica e teorica, si possono poi innestare caratteristiche aggiuntive di derivazione biblica o culturale.

3.2. Aporie delle relazioni sussistenti

Nei precedenti due paragrafi abbiamo visto la posizione di Tommaso, dalla quale emergono già indirettamente le aporie cui tenta di offrire una soluzione. In questo paragrafo si cercherà di esplicitarle ulteriormente.

3.2.1. Divisione, Distinzione, Semplicità

Secondo Tommaso sono possibili delle relazioni oppositive (OR) in un’unica sostanza e queste relazioni sono ciò che distinguono le sussistenze nell’unico atto d’essere. In qualche misura ciò significa che le sussistenze non sono tali se non attraverso le loro OR. Le relazioni, quindi, non sono ‘anticipate’ dalle sussistenze: sono distinte perché sono in relazione, non in se stesse. La relazione non subentra dopo la formazione di sussistenze distinte, ma è parte di queste ultime. Questo ci consente di affermare che *le relazioni sono sussistenti*: esse sono reali e coincidono con le sussistenze che mettono in relazione. Appare chiaro che l’OR rende plausibile l’esistenza di una relazione tra sussistenze identiche riguardo alla sostanza, ma allo stesso tempo esse stanno alla base della realtà dell’OR. La realtà di OR è tale solo se le due sussistenze sono già identiche e già distinte, cioè solo se l’OR è già data per reale.

Ciò cui approdiamo, in questa problematica circolarità di giustificazione, è che per affermare la realtà della distinzione tra gli ‘enti-Dio’, dobbiamo affermare che la distinzione tra sostanza e relazione è solo di ragione (Maspero, 2011b, 100): la sostanza è già le sue relazioni, perché in Dio la relazione si realizza tra due ‘distinti identici’ quanto alla sostanza, cioè tra Dio e Dio: le Persone sono ‘distinte diverse’ solo nelle proprietà relazionali, le quali distinguono ma non dividono la sostanza. Ciò che è teoricamente impossibile – e cioè che una relazione diventi sostanza – quindi, in Dio avviene: *la sostanza e la relazione non coesistono in Dio in modo distinto*. È quindi senza dubbio sorprendente, come ha sottolineato Brower (2015), che nonostante tutti gli sforzi degli autori medievali per preservare la tesi aristotelica che nessuna relazione è sostanziale, in almeno un caso essa deve essere

⁸¹ Perché esiste *per se* e può agire per la propria natura (*per se agere*), quindi ‘liberamente’.

violata. Per Tommaso Dio è *relazione* (al singolare) – la relazione si predica di Dio secondo il genere, non secondo una delle sue specie (Ventimiglia, 2007, 20) – ma è *anche relazioni* (al plurale), e *certi tipi* di relazione. La sostanza divina ha quindi tra le sue caratteristiche, assieme agli attributi, anche la relazionalità, che si esplica nel generare sussistenze: la sostanza è relazione (è relazionale), cioè è un'entità *nuova* rispetto a qualsiasi relazione e sostanza del mondo, è un'entità unica (con distinzioni interne) che *non sta tra i termini*, ma è quei termini stessi. RS è a tutti gli effetti sinonimo di 'relazione trascendentale reale'. *Attraverso l'analogia, si riesce così a trasformare così tanto il concetto di sostanza e quello di relazioni (purificando entrambi da ogni elemento "mondano"), da riuscire infine a farli coincidere – vanificando però la strategia (ϵ_1).*

La possibilità che delle relazioni creino questa 'sottile distinzione', sufficientemente reale per avere delle Persone, può essere compresa solo all'interno della metafisica tomista, dove la sostanza divina non è paragonabile a nessuna delle sostanze mondane. Essa è *atto puro d'essere, pura attività e attualità*, nella quale una relazionalità può creare delle sussistenze, delle attività, senza tuttavia creare delle sostanze separate. In questa sovrapposizione di puri concetti di cui non abbiamo immagine (quello di 'sostanza divina' e di 'relazioni trascendentali reali') un ruolo decisivo è giocato dall'analogia, unica in grado di giustificare quest'uso dei termini. Abbiamo dunque il mistero di una *distinzione* che non è *divisione*: qui chiunque può vederci una contraddizione oppure no, poiché 'distinzione' è 'divisione per analogia', e l'analogia sfugge alle maglie della logica, stando volutamente nell'ambiguità. Sembra comunque che chiamare 'distinzione' ciò che dovrebbe essere una 'divisione', sia solo un modo per nominare una contraddizione senza ammetterla. Chiamiamo cioè 'distinzione' la 'relazione trascendentale reale', che tuttavia è palesemente una contraddizione in termini. Un sistema di ispirazione tomista non può che reggersi, dunque, interamente sull'analogia: 'distinzione' è l'analogo della 'divisione' nel divino, come 'sostanza' e 'relazione' sono termini usati analogamente per Dio, cioè in modo così diverso rispetto al modo usuale, da non renderli più riconoscibili. È vera quindi, probabilmente, l'intuizione di Ockham secondo cui la contraddittorietà della dottrina trinitaria non può essere provata poiché in essa non si afferma mai una distinzione del tutto reale; e senza distinzione non c'è contraddizione (cf. Thom, 2012, 169).

La posizione di Tommaso è stata criticata da alcuni scolastici. Seguendo Thom (2012), Bäck (1998) e Cross (2003b; 2012), possiamo riprendere, per esempio, la posizione di Scoto e Ockham. Scoto ritiene che la posizione tomista sia contraddittoria (Thom, 2012, 154), perché se le proprietà delle Persone non sono distinte dall'essenza divina, non avremmo nemmeno le Persone. Per Scoto i termini che utilizziamo per gli attributi divini sono univoci, e quindi non possono poi essere 'identici' in Dio; egli rifiuta ogni composizione e distinzione reale di parti in Dio,

ma permette di mantenere la distinzione degli attributi attraverso la nozione di *distinzione formale*, che vale per gli attributi e per le Persone. L'essenza divina e le Persone sono la stessa cosa, ma la loro definizione è differente (non è implicata nell'altra) e pertanto vanno considerate come *formalmente distinte* (*ib.*, 147-149). Per Cross (2003b) Scoto pensa alla sostanza divina come a un universale immanente numericamente singolare, comunicabile a *supposita* che stanno sotto di esso, ma che si distinguono formalmente per le loro proprietà personali specifiche. L'essenza divina è comunque una *sostanza prima*⁸², con i suoi attributi: non c'è quindi alcuna possibilità di intenderla come una quaternità, un universale astratto che si predica di tre sostanze.

È pensabile allora non solo che ci siano varie proprietà nelle Persone, ma anche molte perfezioni che non sono formalmente identiche ma che non sono neanche composte; le perfezioni dell'essenza sono infinite e quindi sono in tutte le Persone (Thom, 2012, 153). Quindi nemmeno una pluralità di Persone con le loro proprietà può compromettere l'unità di Dio. Una posizione, quella di Scoto, che sta o cade in base all'accettazione della validità della nozione di distinzione formale, nonché alla definizione di cosa siano le *formalità* (il loro grado di realtà). Scoto sembra infatti aver colto il problema fondamentale della posizione tomista – una sostanza che ha delle proprietà che appartengono solo a sue “parti” (le sussistenze), ma che contemporaneamente sono proprietà di tutta la sostanza – ma lo risolve moltiplicandolo (tutte le proprietà sono distinte nella sostanza divina) e creando una nozione *ad hoc*, quella di distinzione formale (che peraltro è rintracciabile nell'argomentazione di Tommaso).

Secondo Cross (2012, 37), dunque, Scoto *indebolisce l'idea di semplicità*. La questione sollevata è che se le Persone avessero qualcosa di non-relazionale che le distingue dalle altre, avrebbero anche un'essenza leggermente diversa, e quindi ci sarebbero tre dèi. Il punto di partenza tommasiano, però, è che le relazioni non sono ‘qualcosa’ e quindi ‘essenza+relazione’ non è un'aggiunta. Solo in questo modo si può evitare il triteismo. Le proprietà relazionali non sono “robuste” abbastanza per creare una divisione sostanziale. Scoto non è d'accordo, perché se non c'è distinzione reale, le persone sarebbero identiche, e avremmo al massimo una forma di modalismo (*ib.*, 39). Per lui le relazioni devono avere una realtà, così come devono essere realmente distinte l'essenza divina e le proprietà personali, altrimenti queste ultime non sarebbero sufficientemente ‘robuste’ per creare una distinzione. Posta la robustezza della distinzione, per Scoto, è l'infinità della natura divina a garantire che essa sia numericamente la stessa in tutte le persone divine (*ib.*, 41). Se le persone possono avere distinte qualità non-relazionali è allora possibile sostenere qualcosa di simile al *Social Trinitarianism* (obiettivo di Cross).

⁸² Qui si trova, indirettamente, una risposta a Roscellino (cf. nota 20).

Per Scoto, come per Swinburne, ogni persona può avere proprietà intrinseche. Questo è l'unico modo per evitare il modalismo. E Cross ne conclude che sia meglio difendere il ST, giacché è impossibile sostenere che l'unica cosa che distingue le persone divine siano le relazioni.

Contrario sia all'impostazione tomista che a quella scotista è Ockham. Egli rifiuta l'interpretazione ontologica delle *formalità*, e quindi ritiene che la distinzione formale debba basarsi su una distinzione reale⁸³. Egli è, inoltre, come visto nel cap. 2, riduzionista sulle relazioni e quindi, dalla sua posizione nominalista, una volta negata l'esistenza di relazioni (ridotte ai loro termini), le proprietà distintive delle persone conducono a postulare l'esistenza di tre sostanze (Thom, 2012, 172). Eppure, Ockham riconosce che, nonostante le relazioni reali siano realmente distinte, esse sono anche realmente la stessa sostanza divina, sebbene formalmente distinte da essa (Henninger, 1989, 140-141). Per rispetto del dogma, dunque, Ockham alla fine riconosce l'esistenza di 'entità relative', in almeno tre casi: le persone divine, le nature di Cristo, forma e materia, sostanza e accidenti. Non perché fosse convinto della loro esistenza, ma per salvaguardare alcune posizioni di fede (*ib.*, 144-145)⁸⁴. Non potendo affermare la tri-sostanzialità di Dio, cioè, Ockham sembra ritenere che nel caso della Trinità siamo obbligati dalla Scrittura a credere ad alcune contraddizioni. Tuttavia, riporta Thom (con Adams), questa sarebbe un'interpretazione errata: Ockham sembra piuttosto affermare che alcuni principi logici (che valgono nel mondo creato) debbano essere sospesi nel caso di Dio; tra questi, il fatto che una relazione implichi l'esistenza di *relata* o che una persona sia precedente all'azione (es. generazione) che la qualifica (Thom, 2012, 171). In buona misura, è una strategia che abbiamo visto anche in Tommaso.

Riguardo alla semplicità divina e il suo rapporto con la dottrina trinitaria, oggi assistiamo a una discussione (cf. Vallicella, 2018) che ricalca in buona misura quella che è avvenuta nel periodo tardomedievale, e che affonda le sue radici nei pilastri della dottrina stessa. Hasker (2013a, cap. 8), ad esempio, ritiene che la semplicità divina implichi che le persone della Trinità siano identiche e quindi non possa esservi una distinzione oggettiva; se questo è vero, però, una dottrina forte della semplicità non può essere accettata, perché condurrebbe a sostenere che il Padre è uguale al Figlio. Della stessa opinione è Hughes (1989; 2015), secondo il quale, utilizzando una nozione forte di semplicità come quella tomista, non è

⁸³ Secondo Paasch (2012, 172) Ockham utilizza il termine 'distinzione formale' solo quando l'autorità ecclesiastica obbliga a negare la transitività dell'identità.

⁸⁴ Ockham rifiuta che vi possano essere prove per dire che le Persone sono *proprio* tre e *solo* tre. Questo lo acquisiamo per fede, perché ogni ragionamento è *ad hoc*: ogni altro esempio (come l'analogia della mente) è semplicemente forgiato per far quadrare i conti. Ockham ritiene che il modello dell'intelletto per la Trinità vada affermato in senso *forte*, anche se non sappiamo perché e come. Va accettato *sola fide* (cf. Thom, 2012; Friedman, 2010).

possibile pensare al Dio Triuno. Per altri, come Dolezal (2014), è possibile conciliare Semplicità e Trinità rispolverando proprio la posizione tomista.

Dal punto di vista storico, secondo Friedman (2010), il 1300 è proprio ‘il secolo della semplicità’ e, secondo questo autore, più essa era intesa in senso forte, meno c’era spazio per vere e proprie spiegazioni della Trinità (anche perché queste seconde erano ritenute meno importanti della difesa della semplicità). Soprattutto con Ockham, la questione Semplicità-Trinità è stata decisiva, tra altre, nella separazione tra fede e ragione che si avvia nel XIV secolo (il secolo del fideismo, secondo Gilson). Apparentemente, infatti, la ragione vira verso la semplicità in senso forte. Si può aggiungere che, probabilmente, anche il progressivo abbandono del linguaggio analogico possa avere influito, come del resto influisce nettamente oggi. La soluzione di Tommaso, invece, come abbiamo visto, è fortemente dipendente *dall’uso analogico del concetto di sostanza e relazione*. Ed è questo lo strumento che gli consente di conciliare la Trinità con la semplicità.

Abbiamo già parlato del grado di distinzione degli attributi divini, e il grado di distinzione tra le Persone, sia in Tommaso che in Scoto. Per Tommaso né la differenza tra gli attributi, né la distinzione tra intelletto e volontà divini sono distinzioni sufficienti per fondare le Persone: le persone procedono dagli ‘atti’ di queste facoltà (le Persone non corrispondono alle facoltà, ma comunque sono legate alla distinzione di queste ultime), rafforzando così, con l’analogia del *Verbum Mentis*, la distinzione reale. Scoto interpreta l’analogia psicologica in modo ancora più realistico, ipotizzando che ci sia una reale distinzione tra intelletto e volontà divini (da cui poi l’emanazione ha luogo). Anche in questo caso egli ricorre alla nozione di *distinzione formale* (con l’aggiunta di quella di *istante di natura*)⁸⁵. La *distinzione formale* di Scoto è un po’ più reale (perché è extra-mentale) di una distinzione di ragione, ma meno reale di una distinzione sostanziale (divisione). Per questo, secondo Friedman, quella di Scoto è una dottrina trinitaria *explanatorily dense*, ma che ha il difetto di agganciarsi a questa problematica sequenza di diversificazioni concettuali.

Pensare alla distinzione solo come *virtuale*⁸⁶, infatti, evidenzia Dolezal (2014) in accordo con quasi tutti i medievali, porterebbe a una forma di sabellianismo. Per evitarlo, la dottrina trinitaria pone dunque una reale alterità tra

⁸⁵ In estrema sintesi: chiedendosi se, in Dio, l’atto di volontà venga prima o dopo quello intellettuale, Scoto risponde che l’attività divina avviene in un istante indivisibile, eppure una forma di precedenza vi è: A è naturalmente antecedente a B solo se è necessario considerare A per spiegare B. Due ‘istanti di natura’ sono distinti solo se c’è un elemento che rende l’uno naturalmente antecedente all’altro (cf. Normore, 2003, 129-160; Kretzmann, 1982, 277).

⁸⁶ La nozione di distinzione *virtuale* è riconducibile a Suarez (Lehner, 2011). Secondo Coffey (1999, 75), la distinzione non può essere né solo virtuale (come nella scuola tomista) né solo formale (in quella scotista).

le Persone. Così, si è usata la strategia di rifiutare l'esistenza di *divisione* e *composizione* in Dio, ma accettare la presenza di *distinzione* (*ibid.*). La nozione di OR, in fondo, si basa esattamente su questo. Gli scolastici hanno dunque potuto distinguere tra una 'distinzione reale maggiore' (*distinctionem realem majorem*: quella tra sostanze) e una 'distinzione reale minore' (*distinctionem realem minorem*: entità distinte solo da OR). Ma è una soluzione basata su una differenziazione linguistica palesemente *ad hoc*, adatta solo a "chiamare" ciò di cui non abbiamo un concetto. Un *secondo* problema, riguardo alla semplicità, è intrapersonale: ogni persona dovrebbe essere semplice, ma per distinguersi deve avere un'essenza divina e una proprietà personale, quindi teoricamente la singola persona non sarebbe semplice in se stessa (Friedman, 2010, cap. 4). Un *terzo* problema riguarda la semplicità dell'atto d'essere. Se l'atto di esistenza (*esse*) è l'atto d'essere della sostanza divina, allora l'atto d'essere di ogni relazione divina non può che essere l'unico atto della sostanza: «Nel mondo creaturale la persona indica sempre sussistenza mediante il possesso di un atto d'essere proprio, indivisibile e incomunicabile; ma per questa via si arriverebbe al triteismo» (Bottarini, 2006). Certo, la sussistenza è della relazione, ma è complicato spiegare come le tre relazioni non abbiano *tre distinti atti d'essere*. Un *quarto* problema è dato dal modello emanativo (cf. par. 3.2.2.): se assunto, esso implica una qualche forma di attività e passività, diventando una grossa insidia per la semplicità; per questo, nel modello relazionale, le Persone sono pure relazioni, cioè relazioni puramente in atto (Dolezal, 2014). Così, le relazioni sono la sostanza divina in atto, sussistente in tre modalità (personali). Tuttavia, come vedremo, senza il modello emanativo, si perde l'originalità del dogma trinitario.

Alla fine, sottolinea Dolezal, «quando parliamo delle relazioni divine sussistenti siamo costretti ad asserire in un doppio modo, usando il linguaggio che è proprio della relazione e della sostanza, per descrivere delle persone che sono entrambe le cose. Dobbiamo essere attenti nel non assumere che questa doppiezza del nostro discorso su Dio funzioni come una mappa diretta dell'ontologia divina [...] Dato che noi siamo creature composte che possono pensare e parlare solo in modo composto, non è un argomento contro la semplicità divina il fatto che siamo costretti ad asserire del Padre, Figlio e Spirito Santo in un doppio modo [...]. Qualsiasi distinzione facciamo in tal senso, è meramente concettuale e non reale» (*ib.*, 98). Quindi, conclude, «la vera identità tra l'essenza divina e le persone, e tra le persone e le loro relazioni distintive, che sembrano richieste dalla dottrina della semplicità, non fanno necessariamente violenza alla realtà delle relazioni e delle distinzioni tra le persone divine. Richiede solo di non considerare queste persone come sostanze distinte, o le relazioni come accidentali. Ovviamente, il pensiero umano e il linguaggio non riescono a comprendere adeguatamente o esprimere tali realtà» (*ibidem*, corsivi nostri). Se questo sia sufficiente, come vorrebbe l'autore, a

mostrare «l'armonia che si può avere tra le dottrine divine semplicità e Trinità» sembra però alquanto dubbio: l'analogia è talmente portata al limite da rovesciare il senso dei termini 'sostanza' e 'relazioni', 'divisione' e 'distinzione'.

Gli strumenti concettuali e linguistici messi in campo dagli autori scolastici sembrano dunque insufficienti a rendere conto della *distinzione* in Dio nella sua *semplicità*. Ancor più a fondo, l'applicazione della categoria di relazione alla sostanza divina risulta possibile, ma a un certo prezzo. Sostanza e relazioni si perdono le une nell'altra pur restando distinte, s'identificano senza confondersi, dissolvendosi in qualcosa che le sorpassa entrambe, la *Res divina*. Dire RS allora significa affermare, in fin dei conti, che l'essenza di Dio non è né sostanza né relazione, o lo è entrambe, in una forma infinitamente sublime. Coda conclude: «È proprio la straordinaria definizione *antinomica* della Persona divina come *relatio subsistens* di Tommaso d'Aquino a costituire il vertice cui il linguaggio ontologico si spinge sino al massimo della sua virtualità per esprimere, insieme, la reale e distinta sussistenza e la piena e indivisa unità» (Coda, 2011, 564, corsivi nostri). Utilizzando i termini di Cusano, dobbiamo pensare a una differenza tra le persone divine che non sia identità (*non idem*) ma nemmeno un'alterità (*aliud*). Questa differenza deve essere 'altro' (*alius* – altro soggetto), ma non un'«altra cosa» (*aliud* – altra essenza) (cf. Monaco, 2011, 586; Mantovani, 2011, 10). È proprio la non-alterità (*non aliud*), intesa come *non-identità* ma non come *altra-cosa*, ciò che si tenta di esprimere attraverso l'OR.

La distinzione 'concettuale reale' (o 'formale reale') è però lo scoglio oltre cui non possiamo spingerci, perché distrugge la nave. Cosa può condurre, allora, filosoficamente, a ritenere che in Dio vi debba essere qualcosa come tale 'distinzione', seppur di essa si ha solo una descrizione analogica che può, in base al rifiuto o meno dell'analogia, dirsi contraddittoria? Lo vedremo nel par. 4.

3.2.2. Emanazione o Relazione (e generazione eterna)

Una questione che ha diviso gli autori scolastici, creando due scuole di pensiero riconducibili a due grandi ordini religiosi, è stata la scelta di privilegiare un *relational account* (domenicano) oppure l'*emanation account* (francescano). Una disputa ricostruita nei dettagli da Friedman (2010), Wawrykow (2011) e Paasch (2012). Secondo Friedman, gli autori scolastici concordavano sulle proprietà personali e sul fatto che le persone sono identiche quanto alla sostanza (le distinzioni sono *reali* ma non *essenziali*). Si divisero però nel modo di concepire queste proprietà: se esse siano relazionali o emanative. I due approcci corrispondono all'uso di due diverse categorie, quella di relazione o quella di azione-passione. Il pomo della discordia è «se Dio Padre è Padre perché genera o se genera perché è il Padre» (Friedman, 2010, 9). I "campioni" dei due modelli sono Tommaso (per i domenicani)

e Bonaventura (per i francescani, assieme a Scoto), anche se – annota Friedman – il *Doctor Seraphicus* ha sostenuto che il modello emanativo è necessario e precedente a quello relazionale, ma non esclude quest'ultimo (sarebbe del resto abbastanza curioso che un autore medievale sostenga il solo modello emanativo, visto che ciò condurrebbe inevitabilmente al subordinazionismo).

Nel modello relazionale (lungamente analizzato, essendo di matrice tomista) la distinzione Padre-Figlio è reale, non solo mentale, e le relazioni (*paternitas-filiatio*) riescono a distinguere le persone senza dividere la sostanza; con il motto di Boezio – usato, secondo Friedman, in ogni discussione medievale – ‘la sostanza preserva l'unità, la relazione moltiplica la Trinità’⁸⁷. Le OR (che oggi potrebbero essere dette *mutualmente implicative*, secondo Friedman; *ib.*, 10), non ineriscono nella sostanza, perché *sono* la sostanza, anche se distinte *in some minimal way* da essa: «Per fare un esempio, la paternità diviene realmente distinta dalla filiazione quando è comparata alla filiazione, ma comparata alla sua fondazione, l'essenza divina, la paternità scompare, visto che è la stessa cosa dell'essenza divina» (*ib.*, 11). Se comparate all'essenza, le relazioni sono l'essenza; ma se comparate tra loro, i correlativi opposti sono realmente distinti tra loro.

Nel modello emanativo, invece, l'utilizzo della categoria di azione-passione prevede l'assunzione di un modello ‘produttivo’, nel quale la generazione del Figlio dev'essere ‘precedente’ alla relazione: «Le relazioni divine sono logicamente posteriori rispetto (e dipendono da) alle produzioni divine» (*ib.*, 16). Ma come è possibile pensare una tale produzione? Chiaramente – traendo spunto dall'analisi di Paasch (2012) – in Dio non può esservi produzione materiale⁸⁸ (ma solo, al limite, immateriale) e non c'è una precedenza temporale del Padre sul Figlio. La dottrina classica ha sempre mantenuto, tuttavia, che vi sia *una qualche forma di precedenza*, non riducibile alla precedenza logica; ha mantenuto inoltre che non sia la sostanza divina a produrre, bensì sia la persona del Padre a produrre la persona del Figlio (e poi dello Spirito). Allo stesso tempo, però, ogni riferimento a una ‘produzione’ o una ‘precedenza’ tende verso il subordinazionismo.

Seguendo alcuni scolastici (*ib.*, cap. 3) potremmo allora immaginare che la sostanza divina sia la materia, mentre le proprietà personali siano la forma. In questo caso il Padre darebbe al Figlio la sostanza e la forma di Figlio; ma in questo modo avremmo una sostanza che acquisisce una proprietà, e lo avremmo un cambiamento qualitativo della sostanza divina (che non è possibile). Per ovviare a

⁸⁷ L'unità della Trinità è nell'essenza e la distinzione è nelle persone (Concilio Lateranense IV del 1215, DH 804).

⁸⁸ In Dio non c'è qualcosa che possa giocare il ruolo della materia o della forma, per cui la produzione non può avvenire. Né aiuta l'idea per cui la generazione di qualcosa può avvenire per plasmazione di un materiale (nel caso del Figlio, tale materiale sarebbe la sostanza divina del Padre), invece che per creazione dal nulla (Paasch, 2012, cap. 1).

questo problema, secondo Paasch (2012, cap. 5), Scoto avrebbe ipotizzato che la produzione delle persone sia, in Dio, molto speciale: una produzione formale, senza del “materiale”, la quale consiste solo nella relazione tra termini (formalmente distinti). Scoto introduce – secondo Paasch – una nozione che può in qualche modo permetterci di figurarci tale produzione: la nozione di *intensivamente infinito*. È una nozione molto simile alla singolarità di Einstein. Scoto ci chiede di immaginare qualcosa di infinito che “collassa” in un infinitamente piccolo. In quest’ultimo, due entità, A e B, sono perfettamente distinte pur potendo essere perfettamente uguali⁸⁹. A questo va aggiunto che due elementi distinti formalmente sono ordinati secondo la dottrina degli istanti di natura (non degli istanti temporali). Un’identità, allora, che è dovuta a una fortissima unificazione (il collasso, appunto), una pericorese. In questo “punto divino” non c’è potenzialità ma può esserci distinzione e una forma di produzione. Secondo questo esperimento mentale avremmo, in Dio, un caso ideale di produzione (cf. Paasch, 2012, 72-73).

L’obiezione di Tommaso al modello emanativo, tuttavia, è che il Padre non potrebbe generare se non fosse già costituito come Padre. Dal suo punto di vista, l’ordine è paternità-Padre-generazione e relazione-Persona-emanazione: la comprensione delle relazioni precede quella delle operazioni personali⁹⁰. Il Figlio non può dare al Padre la capacità di generare; lo fa essere Padre, ma non è il Figlio a determinare la capacità “riproduttiva” del Padre. Il Padre può essere tale perché è già potenzialmente generante. Tuttavia, è abbastanza evidente che senza il fondamento previo di una vera generazione, le relazioni sarebbero un’aggiunta *ad hoc* nella sostanza divina (era questa l’accusa dell’emanatista Enrico di Gand), aggiunte in modo estrinseco solo per giustificare l’esistenza di tre persone (*ib.*, cap. 10). Ockham, e con lui altri scolastici (anche Tommaso), pensa invece che la sostanza divina non produca, bensì sia *condivisa*, tra le Persone, e rifiuta la proposta scotista (*ib.*, cap. 13). Per Ockham è impossibile pensare che il ‘produttore’ sia la persona del Padre, perché dovrebbe in qualche modo “venire prima”, almeno nell’ordine della spiegazione. L’unico modo per pensare la generazione, dunque, è pensare alla *simultaneità dell’esistenza* del Padre e del Figlio (*ib.*, 183-184). ‘Prodotto’ e ‘produttore’ sono ‘già là’, e questo va accettato come dato di fede (*ib.*, cap. 14).

Una posizione molto singolare è quella di Enrico di Gand, il quale cerca una soluzione attraverso la nozione di *power* e di *attività eterne*. In queste ultime non

⁸⁹ Quando si postula un infinitamente piccolo – come fece qualche secolo più tardi Leibniz con il concetto di infinitesimale – si ha la possibilità di affermare che l’infinitesimale è dotato di grandezza e allo stesso tempo essere “nullo”, relativizzando completamente il concetto di identità: due cose appaiono identiche ad un certo grado di approssimazione, ma possono essere diverse a una “scala” diversa (cf. Cioffi & Luppi, 2000, 726). Tema che riprenderemo parlando del *gunk-junk* nel cap. 5.

⁹⁰ Anche se, dal punto di vista della nostra conoscenza, si ha: Processioni-Relazioni-Persone.

c'è potenzialità, ma l'attività resta tale. Mentre l'unica attività della sostanza divina è 'essere divina', le diverse attività sono delle Persone. Così però abbiamo di nuovo un power che è diviso in tre powers (o in tre modi) correlativi, eternamente nell'attività di 'essere Padre' o 'essere Figlio', ma mai in grado di essere l'uno il motivo dell' 'essere' dell'altro. Oggi potremmo pensare a una forma di un *multi-tracks powers*⁹¹ (un tipo di power che ha tipi essenzialmente diversi di manifestazioni), come nel caso della *Power-ful Trinity* (cf. par. 1), ma rischieremmo ancora di avere un esito modalista. Possiamo infatti avere: (a) una sostanza che è un power con tre manifestazioni; (b) una sostanza che è tre powers. Il caso (a) è modalista, perché non abbiamo una reale distinzione. Il caso (b) è quello che più si avvicina all'analogia del *Verbum mentis*, se si considera Dio come un'anima e i powers come le sue facoltà (intelligenza e volontà); ma nuovamente è necessario definire il loro grado di sussistenza distinta. Inoltre, abbiamo visto le difficoltà di applicare l'analogia del *Verbum Mentis*: essa serve in qualche modo a figurarci un'emanazione (del concetto, quindi del Verbo, dall'Intelletto), ma con la precisazione che il Verbo che la mente emana resta in essa ed è del tutto identico (in natura) all'Intelletto stesso. L'analogia del *Verbum Mentis* funziona se a essere generato dall'Intelletto è un altro Intelletto (perché il Figlio è della stessa *natura* del Padre): anche per i powers vale la stessa cosa (un power dovrebbe generare una manifestazione che è il power medesimo). Anche quella dei *powers*, dunque, resta un'analogia. Anche nel caso si guardasse alla loro caratteristica di essere *multi-stages*⁹² (lo stesso power può essere contemporaneamente in differenti stati di attivazione: potenzialità, prima e seconda attività), ammesso che sia una caratteristica consistente.

Possiamo allora trarre un bilancio, almeno provvisorio, da questa disputa? La posizione più sensata, probabilmente, è quella di riconoscere che in entrambi i modelli, in modo diverso, la relazione e la generazione sono *consequenti e previe*. La generazione è possibile se Dio è relazionale, ma la relazionalità è possibile se Dio ha generato. In fondo, l'aporia sta nella stessa formulazione dogmatica, che parla di *eterna generazione* (EG), dove l'aggettivo 'eterna' scompagina totalmente ogni riferimento, sia logico che temporale. Insomma, hanno buone ragioni entrambi i contendenti⁹³. Le Persone sono relazioni logiche sussistenti (Padre-Figlio), ma anche 'causali' (generazione), e sono quelle relazioni nel loro avverarsi eterno. Inoltre, va ricordato che le prime sono compiute, mentre le seconde sono dinamiche, sempre eternamente in realizzazione nel divino: Dio è eternamente il generante⁹⁴.

⁹¹ La cui esistenza è discussa e controversa: cf. Choi & Fara (2018, par. 1.5).

⁹² Marmodoro (2014, 125ss).

⁹³ Ed è quindi implausibile che i modelli non si intreccino nel pensiero di ogni autore medievale.

⁹⁴ Pur sottolineando che la generazione riguarda il Figlio, essa si può applicare – come qualità generale – a tutta la divinità: generando eternamente un 'ente' in tutto uguale a sé,

Il Figlio è dunque *della* stessa sostanza (senso *essenziale*), *dalla* stessa sostanza (senso *nozionale*), o è *la* stessa sostanza del Padre? Paradossalmente, per mantenere l'ortodossia, dobbiamo dire che sono parzialmente vere tutte le espressioni utilizzate. Nell'analisi di Cross (2003b) emerge questo problema: il Figlio non è *la* stessa sostanza del Padre, bensì il Padre *dà* la propria sostanza al Figlio⁹⁵. In Atanasio, invece, questa deriva subordinazionista (e in buona misura emanatista e monarchiana) viene contenuta – secondo la ricostruzione di Meyer (2006) – attraverso l'idea di generazione *eterna* e di *pericoresi*⁹⁶. Quest'ultima, che spinge a vedere le Persone come 'tutto in tutto', è l'intuizione di Atanasio (*ibid.*) che può mantenere il dogma in equilibrio tra i suoi asserti (l'*homousios*, in particolare). Con un prezzo logico notevole: se Dio è l'intero, e il Padre è l'intero, e il Figlio è l'intero, significa che il Figlio è nel Padre, ma il Padre è nel Figlio. Le nostre basilari intuizioni della relazione parte-tutto sono completamente saltate, assieme a quelle della precedenza tra generante e generato. Resta la *simultaneità* di Tommaso e Ockham, che però dev'essere sempre ritenuta come *un'inefficace razionalizzazione* di una modalità di auto-genesi che ci sfugge (quell'ordine ontologico delle relazioni che non può essere negato). Dio si manifesta come amore che dà il Figlio (generazione attiva del Padre) e che si lascia generare (generazione passiva del Figlio), eterna uscita ed eterno ritorno (Serretti, 1998, 61 e 93).

Il tentativo più analitico di spiegare questa autogenesi è stato quello dell'analogia col *Verbum mentis*, già più volte analizzata. Se dunque sappiamo poco circa *il modo* in cui avviene tale generazione, possiamo tratteggiarlo attraverso l'analogia della generazione intellettuale (e della processione volitiva). C'è *generazione*, quindi, in Dio, una generazione spinta al sommo della sua perfezione che sfocia nella co-sostanzialità; cioè alla distinzione dei soggetti nell'unità perfetta della natura (Jean-Hervé, 1991, 136 e 141). Ancora una volta, abbiamo portato l'analogia fino al limite (cf. par. 3.1.1.II), dove simultaneità e generazione collimano, e dove il generante (l'Intelletto) e il generato (il Verbo), essendo della stessa sostanza, sono interscambiabili.

Dio genera eternamente se stesso e si qualifica, quindi, come Divinità eternamente generante. Il padre 'genera' il Figlio e questa relazione è allo stesso tempo *da sempre compiuta* e sempre *attualizzante* l'essere del Padre. Queste relazioni non possono essere intese solo come semplice distinzione di proprietà, ma come attività, come paternità amante. Sono quindi *verbi* (Weinandy, 2011) e sono relazioni che distinguono le persone nelle loro identità, ma allo stesso tempo ne determinano l'unità ontologica.

⁹⁵ Cross (2003), sulla scia di Scoto, ritiene possibile una forma di causalità produttiva nel Padre.

⁹⁶ L'equità tra Persone, cioè la negazione del subordinazionismo (che in qualche modo aleggiava nel pensiero dei Padri, ma fu del tutto ripudiato da Agostino e Tertulliano), è stata l'innovazione principale che il cristianesimo ha apportato a un diffuso 'pensiero per triadi', declinato in molte religioni in modo differente (Griffiths, 1996, 290-307).

Volendoci ora concentrare sull'atto d'amore sotteso all'EG, invece, ci accorgiamo che i termini utilizzati per descrivere tale atto rimandano alla kenosi archetipa ed essenziale di Dio. Come possiamo pensare, però, un'EG 'libera'? La soluzione proposta da Jean-Hervé di pensare l'EG libera perché *cosciente* (frutto d'intellezione), facendo così coincidere *atto di natura* e *atto di intelligenza*, è un po' debole⁹⁷. Piuttosto, in realtà, è più onesto ammettere che questo 'darsi via' è al di là della dialettica tra necessità e libertà: questi sono termini impropri per Dio, perché in Lui sono tali in modo eminente e la necessità, in Dio, è Dio stesso. Pensando all'eternità dell'EG e quindi alla sua inevitabilità circa la natura stessa di Dio, assistiamo ancora una volta alla deflagrazione del concetto: in quanto eterna e coesistente l'EG perde le caratteristiche proprie di ogni generazione e perde la sua connotazione di atto libero. Il nodo, ben evidenziato da Jean-Hervé, riguarda il fatto che EG pone eternamente, senza movimento e divenire, sia il Principio (il Padre) sia il termine. In quanto atto nozionale, noi pensiamo la generazione nel tempo, immaginando una sorta di movimento in Dio, ma questa è solo una nostra proiezione dovuta all'estensione impropria dell'analogia. Eppure, l'analogia non può essere portata fino al punto di negare il dinamismo di autodonazione: questo "divenire" interno di Dio è implicato dalla nozione di generazione e quindi – per quanto si tenti di limitare i confini dell'analogia – bisogna rimandare necessariamente a un dinamismo primordiale. Solo così la EG resta pensabile e il dogma della Trinità rimane integro.

Dal punto di vista strettamente filosofico, forse il problema non è tanto quello di difendere la possibilità che esistano in Dio delle sussistenze correlative. Questo si può probabilmente sostenere, anche se con qualche difficoltà. Più complicato è caratterizzarle come Padre e Figlio, cioè dover ammettere una forma di *generazione*⁹⁸. Qualora volessimo ipotizzare una Trinità a prescindere da questi elementi biblici (paternità-figliolanza), ad esempio utilizzando correlativi come identico-differente o pensante-pensato, donante-donato (cf. par. 4.3), dovremmo pur sempre porre degli elementi di precedenza. Il mistero dell'eterna generazione, cioè, resta anche in tutti modelli "solo filosofici" della Trinità (magari platonici), laddove cioè si riconosca che un A (Dio) deve porre un B (Dio), secondo un ordine ma nell'unità ed eternità della natura divina.

⁹⁷ Jean-Hervé, 1991, 138-139. Qui infatti 'azione libera' è confusa con 'azione volontaria': la necessità c'è, poiché la natura coincide con la volontà, ma è una necessità non subita. In tal modo *secundum naturam* non s'oppona a *secundum voluntatem*, dal momento che *secundum naturam* comprende sia *secundum voluntatem* che *secundum intellectum*.

⁹⁸ Un tentativo recente di razionalizzare l'EG è stato compiuto da Makin (2018). Tuttavia, l'autore descrive l'eterna esistenza di due realtà dipendenti, non una *generazione*, finendo col separare il Padre dal Figlio.

3.2.3. Modello mono e intersoggettivo (metafisica agapica): amore e coscienza

Seguendo il motto giovanneo ‘Dio è amore’ (1Gv 4, 8), la teologia cristiana più recente ha cercato di impostare una *metafisica della carità*, definendo l’essenza di Dio come ‘amore’. Si tratta di una galassia di pensatori – da LaCugna a Moltmann, Kasper, Küng, Jüngel, Zizioulas, Greshake, Balthasar, Pannenberg, Gunton, Schwöbel – con approcci molto diversi, ma che condividono una sensibilità di fondo, che ora tenteremo per sommi capi di descrivere. Sono tutti approcci che nascono dalla centralità di Cristo e della Rivelazione: una teologia che parte dalla Scrittura e si attiene a Dio come si è rivelato, non sacrificando la novità del messaggio cristiano – e pure il suo linguaggio biblico – alle categorie filosofiche (specie se scolastiche). Ne nasce una teologia più narrativa, con notevoli carenze dal punto di vista ontologico (Coda, 1993, 237). Del resto, sono speculazioni più intente a *interpretare* i misteri, dare loro un senso nella storia di salvezza. Oggi la teologia è più attenta a questa storia – meno alla formalizzazione di cosa sia una Persona, ma piuttosto al significato dell’azione e dei rapporti tra le Persone – e quindi è inevitabilmente *cristologica* (Pérez, 2012, 128). Vi sono comunque intuizioni filosofiche da considerare.

In una metafisica della carità si cerca di intendere l’*agápe* in chiave ontologica, distinguendo tra ‘fondamento agapico’ e ‘principio kenotico’. L’*agápe* sta alla base della kenosi e dell’eterna generazione intesa come ‘auto-donazione’, costituendo il comune denominatore delle relazioni intratrinitarie (che sono tutte relazioni d’amore): in questo modo, proprio essendo lo sfondo delle dinamiche essenziali del Dio cristiano, scrive LaCugna riportando le parole di Zizioulas, l’amore cessa di essere solo una proprietà qualificativa – cioè secondaria – dell’essere, e «diventa il predicato ontologico supremo. Come modo di esistenza di Dio, l’amore ‘ipostatizza’ Dio e ne costituisce l’essere» (LaCugna, 1997, 263). *Agápe* identifica dunque la natura profonda di Dio: l’amore incondizionato è ciò per cui Dio è Dio. L’essenza di Dio viene connotata dal suo eterno comunicarsi, *che è concreto* nell’unità-distinzione di Padre, Figlio e Spirito (Staglianò, 2003, 139). L’*agápe* sarebbe infatti qualcosa di astratto se non fosse l’*agápe* che sussiste tra persone. Ecco perché, nelle speculazioni che si ispirano ad argomentazioni simili a questa – che acquisiscono molto dal pensiero dialogico di Buber e Lévinas – dire Dio-Agápe è dire Dio-Trinitario (Greshake, 2008, 208): Dio è l’amore non solo per noi, non solo come disposizione, ma anche ‘in sé’, l’essere di Dio è la comunione, secondo il famoso titolo dell’opera di Zizioulas (1997), oppure, citando Jüngel: «Dio ha se stesso donandosi e solo donandosi. Ma così, donandosi, si ha. Così è. Il suo aversi è l’evento, è la storia di un donarsi» (Jüngel, 1986, 209). L’agire di Dio costituisce il suo essere.

In questa prospettiva, non si possono differenziare ontologicamente Dio e amore: l'essere di Dio va definito per mezzo dell'amore. Dio non è solo 'buono', bensì è un Dio che è amore: è un 'evento' di abnegazione. Amando, l'io si dà al tu-amato in modo tale da non voler più essere io senza questo tu. Se ricambiato, l'amore diventa allora dono reciproco: ciascuno diventa il tu-amato (Küng, 1972, 411-416). Seguendo la riflessione di Küng possiamo dire che il tu-amato dà all'io-amante, senza che questo lo esiga, un nuovo essere che precede tale perdita di sé nell'evento del dono di sé. *La conseguenza, qui, precede la causa* (come già si è visto per il modello emanativo). È una *conseguenza preveniente*: la perdita di sé nell'evento dell'amore è superata fin da principio dal nuovo essere che l'io-amante riceve dal tu-amato nell'atto del dono. L'allontanamento più radicale da sé (dedizione) porta a un evento di vicinanza che si usa chiamare 'unione'. L'unione amorosa è, quindi, un evento dell'insuperabile vicinanza di un io e un tu, che costituisce un nuovo io. Essere 'amore', pertanto, è *essere un evento*: se l'amore smette di avvenire smette anche di essere (*ib.*, 420-423). La pregnante formulazione 'Dio è amore' è, allora, una sentenza speculativa ben precisa perché significa *affermare che l'essere è amore, e l'amore è un evento*. Il compito della speculazione cristiana, pertanto, secondo questo modello argomentativo, è di pensare l'identificazione di Dio e amore (*ib.*, 425): l'unica realtà divina essendo le relazioni reciproche di tre Persone risulta caratterizzata come amore⁹⁹.

Affermare 'Dio è agápe' significa dire, secondo questa galassia di autori, che Dio è un 'noi' infinito d'amore, distinzione di Padre e Figlio, ma anche unità (Coda, 1993, 139-140), un *eterno evento dell'amore* (Tracy, 1999, 286). Il termine 'evento' ri-esprime, quindi, in forma dinamica e personalistica il concetto statico e pre-personale di essenza divina. Se Dio è l'Essere-agápe, egli è *infinito e reciproco donarsi* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ciascuno, nel modo suo proprio, si dona fino alla consumazione di Sé¹⁰⁰, con ciò stesso essendo\divenendo pienamente Se stesso. Se Dio è l'atto d'essere-amore (Zanghì, 1996, 666-667) – e l'Essere è dunque Amore in atto – l'atto puro d'essere è un termine che, pur interpretato tenendo presente la semplicità e perfezione di Dio, dovrebbe in qualche modo esprimere la mobilità di Dio, verso gli uomini e nella vita divina (Lafont, 1992, 235): Dio è essere eterno ed eterno evento (Coda, 2011, 550-551). L'azione amorevole di Dio, dunque, diventa il suo essere, *viene sostanzializzata nell'atto eterno di donazione\generazione*. È decisivo sottolineare che qui la nozione di "amore" viene fatta coincidere con quella di "dono", inteso come "consegna" di sé,

⁹⁹ Pannenberg, 1990, 484.

¹⁰⁰ Amore va inteso, anche in Dio, come sintesi dialettica di amore di sé e amore del prossimo (Greshake, 2008, 531): il Padre si dona, il Figlio si ridona. Dio è Sé (l'Essere) 'divenendo', in Sé, l'Altro da Sé: morendo a Sé, come Padre, essendo-generando il Figlio, e 'ritrovando' sé nella koinonia che è lo Spirito (Coda, 1997c, 15).

della totalità della propria natura, a qualcuno. Nel prossimo capitolo ci dovremo chiedere se tale metafisica agapica possa considerarsi ‘solida’ e se costituisca un superamento della ‘metafisica dell’essere’: se e in che modo possiamo pensare Dio come ‘puro evento’, un agire che coincide con il suo essere.

Per ora ci limitiamo a rilevare che la ‘metafisica agapica’ è spesso intesa come ‘metafisica della persona’. Per molti autori contemporanei, infatti, dire ‘Dio è amore’ o ‘Dio esiste in quanto Trinità’ o ‘Dio esiste in quanto persona’, e non come sostanza, è dire la stessa cosa (Manaranche, 1988, 241). Zizioulas è l’autore principale, come abbiamo visto: è lui a sostenere che Dio, nella sua ultima realtà, *non sarebbe sostanza, ma persona*, cioè ‘Dio verso gli altri’, mistero di *persone in comunione* (Staglianò, 2003, 155). L’ultima categoria ontologica è quindi la persona (Serretti, 1998, 107) e ‘persona’ sarebbe il grado supremo dell’essere. ‘Persona’, in questo contesto, è da intendersi come un agente *eterocentrico, inclusivo, libero, relazionale*. Gli elementi costitutivi dell’essere-persona sono, allora, l’auto-affermazione nella libertà, l’affermazione per mezzo di un altro nell’amore, l’unicità, l’irripetibilità, la sussistenza nella comunione. Un significato moderno di persona, dunque, decisamente più ampio di quello usato dalla tradizione medievale.

Ci sono ovviamente delle difficoltà metafisiche nell’applicare il moderno personalismo alla speculazione trinitaria (Milbank, 1986)¹⁰¹. Nel caso di Dio, più che di una persona, siamo in presenza di una realtà dinamica sovrastanziale a cui viene dato il nome di ‘persona’ (singolare) come momento unificante delle Persone. Quella dell’‘essere personale’, inoltre, è pur sempre un’analogia dove la *dissimilitudo* è infinitamente maggiore della similitudine, come abbiamo visto in Tommaso: Dio è ‘sovrapersonale’, anche se usiamo propriamente la nozione di persona per indicarlo (Staglianò, 2003, 150-151). La persona umana, infatti, pre-esiste alle sue relazioni, mentre in Dio questo non è pensabile. In più, non sembra né necessario né sufficiente essere-in-relazione per essere-persona. A meno che non torniamo all’antico uso del termine persona (Alston, 1999, 179-201), il quale indicava solo la sussistenza distinta, senza le caratteristiche soggettive che oggi attribuiremmo a una persona¹⁰². A questo punto, però, il termine persona andrebbe bene per le Persone distinte, ma non per il Dio-Trinità. È una questione antica, è

¹⁰¹ Welch (1953, 252-272) propone di usare ‘personalità’ al posto di ‘persona’. ‘Persona’ potrebbe indicare la concettualità degli antichi, mentre ‘personalità’ (che implica tre centri di coscienza) per indicare quella dei moderni (*ib.*, 274). Egli propone di abbandonare l’uso di ‘persona’ perché, dopo gli stravolgimenti del concetto avvenuti con la modernità, la continuità lessicale con la Tradizione rischia di comportare un abbandono dei significati che essa intendeva esprimere (quindi un tradimento ben peggiore). Welch preferisce ‘modi di essere’ (*ib.*, 276).

¹⁰² Rahner, 2008, 104. Accentuare la personalità delle Persone può condurre al triteismo (*ib.*, 110; O’Donnell, 1998, 32).

ben noto, discussa largamente in teologia (cf. Pérez, 2012; Te Velde, 2011; Collins, 2008, 62-65). Il termine ‘persona’ è stato utilizzato per le Persone, appunto, e Tommaso riteneva che fosse questo l’utilizzo adatto. Tuttavia, con l’avvento del moderno concetto psicologico di ‘persona’, tale termine è diventato più adatto per l’unica Persona (il Dio Uno); ma il modello *personalistico* dell’amore reciproco implica che i Tre siano effettivamente ‘persone’ nel senso moderno del termine, altrimenti l’amore sarebbe del tutto una finzione. Pérez (2012) sottolinea giustamente che in trinitaria usiamo ‘persona’ in modo sia apofatico che catafatico: il primo è tipico di Agostino, Tommaso e Leibniz (‘persona’ indica solo la distinzione delle sussistenze), il secondo dei teologi contemporanei.

Qui bisogna ricordare quel che già era emerso nella disputa tra Sherlock, Locke e South (cf. par. 2.2.1): la coscienza è una caratteristica *successiva* alla formazione della personalità? Nel modello tomista, la personalità delle tre sussistenze non è legata alla coscienza, ma questo assunto entra in crisi in età moderna, a partire da Cartesio (dove la persona è auto-conoscenza) e Locke. La teoria di Locke è però diversa da quella di Sherlock. Secondo Thiel (2000) dalla biblioteca personale di Locke si deduce che era molto interessato alla disputa sulla Trinità¹⁰³, e quando presenta la sua idea di identità della persona (basata sulla coscienza), ha sicuramente tra le mani la disputa tra Sherlock e South ed è quindi probabile che Locke voglia fornire una teoria che resista alle possibili obiezioni di quest’ultimo. Per Locke ‘persona’ indica una profonda unità di pensiero e azioni costituita dalla coscienza. Potrebbe concedere che essa poggi su una sostanza, ma questa questione non riguarda l’identità: l’identità è dovuta alla coscienza, indipendentemente da qualsiasi cosa su cui essa poggi. Locke ritiene che la coscienza aggiunga qualcosa di nuovo, un’unità che prima non era data dalla sostanza immateriale: essa *genera l’identità personale*. La coscienza, dunque, non è successiva alla sostanza, bensì è *la sostanza medesima*, un suo elemento costitutivo. Per Locke c’è ‘persona’ solo quando c’è ‘coscienza’; senza di essa al massimo c’è un corpo biologico. Se questa posizione è discutibile sul piano antropologico, sembra esserlo molto meno su quello trinitario: la persona di Dio, in effetti, se ha coscienza, ce l’ha da sempre (non come nella persona umana, nella quale può essere solo potenziale). Allora, se la sostanza divina è la sua coscienza, le persone trinitarie – per quanto analogamente intese – risultano in possesso di una coscienza propria. Ma questa proprietà monadica diversa per ciascuna Persona rischia effettivamente di sfociare nel triteismo.

¹⁰³ Locke non dà una spiegazione della Trinità. Era un latitudinario (cf. Micheletti, 2010a; Russo, 2001) e cercava una posizione che potesse riconciliare i trinitari con gli anti-trinitari cristiani; ma sulla Trinità la sua posizione, per quanto poco documentata, era alla fin dei conti fideista e scritturista, mai unitariana in modo esplicito (Wedeking, 1990).

Il nuovo modello antropologico, applicato a Dio senza la mediazione dell'analogia, crea dunque notevoli difficoltà all'argomentazione trinitaria (Pérez, 2012, 123). Pare infatti che Dio risulti personale e tripersonale (Sequeri, 1987, 316). Marcando la necessità di essere-in-comunione per definire una persona, solo la Trinità è Persona in senso pieno, mentre nessuna delle Persone è persona (Panikkar, 1989, 86). Qui è evidente, però, che il termine Persona è insufficiente: se si sottolinea eccessivamente il carattere relazionale della persona¹⁰⁴, allora davvero il Dio-Persona è un evento di comunione, e non è più un essere personale come possiamo comunemente immaginarcelo. Emergerebbe in questo caso una sovra-personalità che non ha fondamento ontologico, e che potrebbe sfociare nel pensiero di fondo del filone mistico della teologia occidentale, che indica nel *personalismo divino* solo un momento della speculazione su Dio (Panikkar, 1989)¹⁰⁵.

Non sorprende, pertanto, che nella modernità persista un certo imbarazzo nell'uso della nozione di persona in trinitaria e spesso si preferisca riservare il termine persona a Dio nella sua unità di soggetto assoluto. Nella storia del pensiero, la diversa interpretazione del concetto di persona, ha dato origine a due modelli interpretativi della Trinità immanente: (I) *monosoggettivo*: l'immagine corrispondente è quella dell'anima umana (Agostino); (II) *interpersonale*: il dialogo tra amanti (Riccardo di San Vittore). Sono spesso compresenti in ogni autore scolastico – del resto, ci avvisa Cozzi (2009, 913-915), non si può scegliere tra uno dei due modelli a esclusione dell'altro – seppur con accentuazioni diverse. Nell'oggi, il modello interpersonale di Zizioulas tende al monarchianismo (perché il Padre è l'iniziatore assoluto dell'essere del Figlio, in un modello emanativo-causale) e dipende da una vaga nozione di libertà (del Padre nel generare il Figlio; cf. par. 4.8). Contro questa tendenza si sono schierati Greshake e Pannenberg, che privilegiano un modello di 'reciprocità'. Sempre nella nostra contemporaneità Rahner (2008; *monopersonal trinitarianism*)¹⁰⁶ non ritiene possibile attribuire l'auto-coscienza alle Tre persone, mentre Greshake sì (*social trinitarianism*). Così impostata, la discussione sembra senza via d'uscita (Pérez, 2012, 125) e, a causa di ciò, parte della teologia odierna ha concentrato l'attenzione verso la storia della salvezza (dell'azione e dei rapporti tra le Persone), e meno sulla formalizzazione di cosa sia una Persona (*ib*, 128). In generale, si potrebbe muovere a tutti gli autori ricordati a inizio paragrafo le stesse obiezioni che abbiamo sollevato nei confronti del 'misterianismo' di LaCugna (cf. par. 2.3).

L'intuizione basilare del modello *social* è che, quando diciamo 'Dio è Amore', necessitiamo di passare dall'astratto del sentimento al concreto del che

¹⁰⁴ Per LaCugna (1997, 263) Dio esiste come mistero di persone in comunione.

¹⁰⁵ Sulla de-personalizzazione di Dio: Pérez, 2012, 126-128.

¹⁰⁶ Barth e Rahner vogliono evitare appunto una comprensione soggettivistica della 'persona' (Te Velde, 2011, 363).

cosa significhi ‘amare’ (nella triplice partizione di amore sorgivo, amore recettivo e amore reciproco): l’amore si esprime come ‘sentimento’ quando esistono persone distinte, con coscienza e intelligenza propria. Tuttavia, nemmeno in questo caso avremmo una vera e propria relazione, giacché lo status mentale dell’innamoramento è riducibile a una proprietà monadica del soggetto che non dà vita a nessuna terza realtà. Non può dunque essere questo *amore psicologico* il senso di ‘Dio è Amore’.

Anche perché l’obiezione aristotelica sarebbe in questo caso sempre valida: se l’amore è uno status della mente, non ci sarebbe alcuna necessità di intendere Dio come triadico, visto che Dio amerebbe come atto della propria essenza (Amore dell’Amore, come è Pensiero di Pensiero; cf. cap. 5, par. 3.2). Anche Tommaso, come abbiamo visto alla fine del par. 3.1.1.II non ritiene che il “Dio è amore” implichi la generazione a causa di un amore psicologico. Ecco perché, se si vuole mettere in difficoltà Tommaso, è *necessario intendere l’amore anche nei suoi effetti ontologici*, cioè come ‘auto-riduzione’ (*kenosi*), ‘dono’ (capacità di morire per qualcuno affinché l’altro viva), ‘espansione’ (Dio aumenta il proprio sé, generando vera differenza), ‘comunione’ (‘presenza’, desiderio di essere alla presenza di un’altra persona e gioia per la sua esistenza).

Mentre il primo modello (amore psicologico) è di stampo *relazionale*, gli altri elencati sono più affini al modello *emanativo*. Che siano dicotomici e non conciliabili, dunque, discende dalla stessa matrice problematica, quella della necessità di affermare i due modelli. Il che equivale a dire che è vero sia che ‘il Padre genera il Figlio e poi lo ama’ (modello tomista), sia che ‘lo ama e dunque lo genera’ (modello riccardiano). L’*analogia amoris* serve solo a dire che per amore (qualsiasi cosa significhi) abbiamo bisogno di *distinzione* tra le persone e un *legame*¹⁰⁷.

Ora, possiamo del tutto fare a meno del modello psicologico? Sembra difficile. Anche se il fondamento della distinzione (e quindi della tri-personalità) non è il *sentimento d’amore*, è altrettanto vero che senza tale ‘sentimento’, la profondità del discorso trinitario cristiano viene in parte dilapidata. ‘Dio è amore’ deve poter significare sia il momento ‘ontologico’ di distinzione-donazione delle Persone, sia quello ‘psicologico’ del loro ‘amore reciproco’, che si esprime ontologicamente nel donarsi nell’essenza, ma deve avere anche un aspetto ‘cosciente-psicologico’ simile lontanamente – ma propriamente, per analogia – al sentimento psicologico d’amore. Nel riconoscere l’indispensabilità di entrambi questi ‘momenti’, tuttavia, si aprono dei problemi di ordine metafisico, soprattutto nei modelli *social* (o interpersonali in genere), giacché essi aggiungono alle RO anche delle relazioni *intra-soggettive* che poi ri-uniscono i distinti. Queste seconde relazioni implicano però – per avere un

¹⁰⁷ Mentre l’argomentazione della *kenosi* dice che l’amore è ciò che determina la distinzione. Le relazioni d’amore sono allo stesso tempo ciò che distingue (l’Amante genera l’Amato) e ciò che unisce (l’Amore tra Amante e Amato), fondando così la comunione trinitaria.

senso compiuto – che le tre persone siano *tre centri autonomi di coscienza*. Per amarsi mutualmente, due persone devono essere coscienti l'una dell'altra, e di non essere l'altra. In effetti, è difficile immaginare che una persona non abbia una conoscenza *de se*, cioè la conoscenza derivante dall'auto-ascrizione di una proprietà (Craig, 1991, 8)¹⁰⁸. Wierenga (2006, 46-51) propone la seguente definizione di conoscenza *de se*:

de se = def. una persona S crede *de se* che lui stesso è F solo nel caso esista una proprietà (ecceità) E tale che S ha E e S crede una proposizione che ha E come un costituente e i cui attributi sono 'essere F' per chiunque ha E.

Adottando questa definizione è possibile pensare che Dio conosca una proposizione prima-persona che Robert attribuisce a sé. Tuttavia si può notare che la definizione si basa sull'assunto che una conoscenza *de se*, cioè la conoscenza di una propria proprietà, sia traducibile in una proposizione 'sono F poiché ho E', successivamente creduta vera da S. Non sarà sfuggita la problematicità che il termine 'successivamente' introduce: la conoscenza *de se*, come è intesa da Wierenga, sembra infatti essere la verbalizzazione di un vissuto, di un'intuizione pre-proposizionale. Se così fosse, però, allora la conoscenza *de se* è una forma di conoscenza non-proposizionale, e dunque legata intimamente al soggetto conoscente. Effettivamente, quindi, per conoscere la conoscenza *de se* di Robert, Dio dovrebbe essere identico a Robert.

Nel caso della Trinità, se accettiamo che la coscienza *de se* sia una proprietà incomunicabile della persona, nessuna delle Persone sarebbe 'persona' (ma solo il Dio Uno). Se c'è quella conoscenza *de se*, evidentemente, una 'sintesi' di coscienze dovrebbe dare una nuova coscienza, e quindi una nuova persona (una Quaternità). Questa argomentazione mette in crisi l'impostazione tomista già vista (par. 3.1.1.II), secondo la quale la cosa importante è fornire una motivazione per distinzione delle 'persone' e un senso minimo per questo termine, per poi attribuire alle singole Persone le caratteristiche di soggettività moderna attraverso la loro unica partecipazione alla sostanza divina che possiede tali caratteristiche. In Tommaso, però, come abbiamo visto, l'amore è dovuto alla volontà – intesa, molto asetticamente, come semplice 'tendenza verso un fine': in Dio è volontà perfetta, coincidente con la sua natura, a prescindere dalla modalità 'psicologica' tipica delle volizioni umane – ma non è inteso come un sentimento psicologico. Non serve la coscienza in questo modello. Ovviamente, che una volontà – cioè l'essere orientati/attratti da qualcosa – possa darsi senza coscienza, nel caso dell'amore, è

¹⁰⁸ Leftow (1999, 215) sottolinea l'aporia delle *private truths* o *first-person mental states*. Se ci sono più menti in Dio il monoteismo trinitario viene meno; se è una mente sola, la Trinità non è sociale (*ib.*, 224).

alquanto dubbio¹⁰⁹. Certamente Dio ama in un modo che è a Lui proprio (dove intelletto, volontà e natura coincidono) più simile ai nostri istinti che a un amore di tipo psicologico. E tuttavia, per preservare il senso proprio di un amore interpersonale, è difficile eliminare del tutto il rimando analogico alla forma umana, psicologica e donativa dell'amore. In qualche modo essa deve darsi anche in Dio. Ciò detto, se "una qualche forma" di amore psicologico è necessaria in Dio, l'argomentazione tommasiana viene seriamente compromessa, perché l'autocoscienza (conoscenza *de se*) non può essere comune e poi condivisa¹¹⁰. O di nuovo avremmo stratonato talmente l'analogia da rendere l'«autocoscienza» un concetto irriconoscibile.

Non è solo l'analogia dell'amore psicologico a far sì che al termine 'persona' sia associato quello di 'coscienza'. Se la natura sostanziale condivisa dalle sussistenze è 'intelligente' (ed esse si qualificano come intelligenti) e se l'intelligenza al massimo grado implica anche la coscienza, allora tre persone distinte, in quanto di natura intelligente, dovrebbero avere tre coscienze. Se non le hanno, abbiamo un'unica coscienza divina. A meno che non si intenda la coscienza divina in modo analogico, cioè come qualcosa di talmente diverso da quella umana, da poter esser allo stesso tempo una coscienza *de se* di un Uno e dei Tre. Tuttavia, l'esperienza della coscienza è talmente semplice e intuitiva che difficilmente può essere totalmente diversa in Dio. Può però esservi intelligenza senza autocoscienza? Può esservi Dio senza auto-coscienza (anche in senso analogico)? Come abbiamo visto, una strategia per risolvere la questione è quella di mantenere la nozione di 'persona divina' del tutto asettica, una distinzione ipostatica senza eccessive caratterizzazioni (in modo da non generare forme di triteismo). Eppure, se le persone condividono la stessa natura divina, esse devono anche possedere le caratteristiche della stessa (in toto). È del tutto legittimo, dunque, chiedersi se una persona divina (nella Trinità immanente) pensi, ami, abbia coscienza di Sé e della propria distinzione dalle altre. Anche se il minimo concettuale da porre per la

¹⁰⁹ D'ispirazione tomista è la proposta di Coffey (1999): la Trinità è composta di tre soggetti (non tre soggettività) che sono coscienti l'uno dell'altro attraverso l'unica coscienza che possiedono per l'unica sostanza, ma nel loro *modo proprio*. Si tratta di soluzioni simili a quelle proposte da Sherlock, con le relative critiche di South, riprese oggi in forme diverse dai *group mind monotheists* (come Leftow). Tuttavia, la proposta di Coffey non regge, perché l'unificazione in un'unica coscienza sostanziale annulla le coscienze singole, vanificando l'*analogia caritatis*. Queste sono le stesse problematiche già fatte emergere dai critici dell'approccio *group mind* (Leftow, 1999; Tuggy, 2016, par. 2.6).

¹¹⁰ Rosmini cerca di risolvere questo problema sostenendo che Dio è *soggetto* intellettuale, ma è *persona* (cosciente) ciascuna sussistenza (Coda, 1997b, 263-264). Secondo O'Donnell (1993, che cita Bourassa) ogni persona è cosciente di se stessa nella pienezza della divinità (coscienza essenziale) e come distinta dalle altre (coscienza personale).

distinzione è l'opposizione relativa, una volta posta non ci si può non chiedere che tipo di persone siano quelle divine. E attribuire loro i caratteri di una persona spirituale (pensiero, amore, autocoscienza: questi termini sono appropriati per Dio, per quanto si possa intendere analogicamente il termine 'persona', essi sono innegabilmente presenti in Dio 'in qualche modo') sembra del tutto inevitabile. Nell'uomo la persona può essere momentaneamente senza coscienza, ma nel caso di Dio sembra impossibile. Ecco perché i trinitarianisti sociali, come Brown e Swinburne, ritengono che le persone divine debbano avere auto-coscienza, intendendo 'persone' dunque in modo moderno.

Senza dimenticare che l'analogia Amante, Amato, Amore – presa da Riccardo di San Vittore, e valorizzata dai teologi richiamati¹¹¹ – tende a riproporre la stessa circolarità dell'analogia Padre-Figlio. L'Amante *genera* perché *ama*, quindi ama l'Amato prima che esso 'ci sia'. Se l'amore è la fonte della distinzione, esso deve essere della Persona dell'amante e allo stesso tempo non può essere Amante senza Amato e senza Amore. Riccardo, ad ogni modo, non ha sviluppato un'analogia attraverso la concezione moderna di 'persona'. La distinzione personale ha un fondamento 'classico', non dissimile da quello di Tommaso, e la stessa nozione di 'persona' non è meno 'asettica' (*persona divina sit divinae naturae incomunicabilis existentia*¹¹²). Le persone divine sono distinte *dal modo d'amare* (fontale e originale, puro dono; dono ricevuto e restituito; puro, solo ricevuto). Pérez (2012, 120) sottolinea giustamente, dunque, che le speculazioni contemporanee si *ispirano* a Riccardo, ma non lo imitano. Perché in lui la distinzione ontologica delle persone è

¹¹¹ Coffey (1999) parla, a tal proposito, di *return model*, dove lo Spirito è sia l'amore del Padre verso il Figlio, sia del Figlio verso il Padre, quindi viene apparentemente generato da due atti diversi. Lo Spirito è l'oggettivazione del mutuo amore, ma come è possibile? Come già visto, di per sé l'amore è riducibile a una proprietà monadica della persona: l'amore del Padre è la persona del Padre, e tale è anche il Figlio, mentre l'oggettivazione è una realtà che trascende questi due elementi. La formula che Coffey appoggia è quella del *duo amantes sed una amatio* (due che amano, ma un unico atto d'amore), che si oppone al bonaventuriano *si mutuus non unicus* (se è mutuo non è unico). La soluzione (anche di Bonaventura) sta nel riconoscere che le Persone non sono due "amanti" totalmente distinti, perché unica è la loro sostanza; e dunque i due atti sono dell'unica sostanza, in qualche modo distinti, in qualche modo unici. Anche se vi è una "precedenza" dell'amore del Padre, lo Spirito procede solo quando i due atti d'amore sono compiuti (eternamente e simultaneamente) dalle due Persone. Questo implica però di ammettere sia una Trinità "in fieri" (il processo di divenire Figlio del Padre), sia una "in facto esse" (già costituita).

¹¹² Dove 'incomunicabile' indica non-trasferibile (cioè equivale a 'individua'), 'divinae naturae' cerca di sostituire la 'rationale', ed 'existentia' cerca di rendere la 'sussistenza', cioè l'esistere-per (evitando la boeziana 'substantia') (cf. Pérez, 2012, 119). Tommaso adotta la definizione boeziana invece della riccardiana perché la seconda non è attribuibile a Dio, ma solo alle Persone (*ib.*, 121).

sempre dovuta alle relazioni d'origine, sebbene siano descritte nei termini di *modi di amare*. Tuttavia, questi modi non sono legati al sentimento psicologico che una persona dei Tre può avere, bensì a caratteristiche astratte dell'amore in quanto tale.

Riflettendo sull'analogia del *Verbum mentis* può aprirsi un'altra prospettiva, applicando uno schema simile all'autocoscienza, invece che alla genesi dei concetti. L'autocoscienza dell'uomo, infatti, mostra alcune caratteristiche peculiari: perché l'uomo sia cosciente di sé deve in qualche misura porsi fuori di sé, osservarsi dall'esterno. L'anima, per essere autocosciente, deve andare oltre se stessa per poi tornare a sé. Essa è originariamente oltre-sé (autotrascendimento). Se, dunque, anche in Dio vi è una qualche forma di autocoscienza (almeno per analogia), possiamo immaginare (sempre per analogia) che anche Dio, per avere coscienza di sé, debba 'porsi-come-altro-da-sé' per potersi osservare. L'Altro che si pone, però, sarebbe Dio stesso, e questo ci permetterebbe di pensare la generazione eterna. In qualche modo questa argomentazione supera le obiezioni aristoteliche all'analogia del *Verbum mentis* (un Pensiero di Pensiero non ha bisogno di "sdoppiarsi"). Catterson (2015) ha sviluppato tale intuizione, mostrando che, per essere onnisciente, Dio deve avere 'esperienze in prima persona' e 'in seconda persona', mai riducibili le une alle altre, e nemmeno a dei concetti di esse. Quindi Dio, per avere tutte le conoscenze riguardo se stesso, deve avere 'esperienza' come un Io e come un Tu, e quindi esistere in più centri di coscienza.

Posto dunque che abbiamo tre coscienze corrispondenti alle tre sussistenze, l'amore psicologico diventa una caratteristica monadica delle persone, *non più una relazione che possa unificare*. L'argomentazione di coloro che cercano di mostrare la *necessità speculativa* – di ragione, filosofica – della distinzione personale in Dio contro il 'Dio solitario' ha una sua plausibilità, è un buon ragionamento *a posteriori*, come lo definirebbe Swinburne, ma poi approda a delle aporie, esattamente come le altre impostazioni non-sociali. La *descrizione* delle Persone che si amano è efficace nella sua metaforicità, ma problematica dal punto di vista filosofico. Solo dopo aver stabilito la possibilità di distinti, e la possibilità che essi amino in una forma simile all'amore psicologico, la metafora può partire. L'amore psicologico deve potersi dare, prima, come donazione d'essenza tra distinti. Ma l'impresa è ardua e si risolve nell'apofasi delle tre coscienze amanti. Dio diviene 'comunione', dunque, solo nominando ciò di cui non abbiamo concetto.

3.3. *Quelle trinitarie sono dunque "relazioni"?*

Gli elementi fin qui raccolti ci permettono d'esprimerci in modo ponderato sulla questione di apertura del capitolo: la dottrina trinitaria, appellandosi alle relazioni, diventa più intelligibile? Stiamo parlando effettivamente di relazioni? In entrambi i casi la risposta sembra essere negativa.

Partiamo dalla seconda domanda. Riprendendo le classificazioni del cap. 2, le relazioni intra-trinitarie, sembrano avere queste caratteristiche: (1) sono interne¹¹³, e dunque, se è corretta l'argomentazione di Bradley, non sono relazioni, perché i *relata* tendono a scomparire (sono al più relazioni trascendentali, ammesso che esistano come 'relazioni'); (2) sono *mutue ma asimmetriche* (creano un ordine tra i termini, hanno una *direzione*). Come intendere questa asimmetria? Abbiamo visto che non possiamo non intenderla in modo 'produttivo', 'emanativo', 'causale' (pur con tutte le accortezze che dobbiamo usare per questi termini), per il fatto che il Padre non sarebbe più il Padre (nel caso di simultaneità e simmetria della relazione Padre-Figlio, il Figlio potrebbe essere il Padre). Se sono irriducibili ai termini le relazioni devono avere una qualche realtà, e assomigliare almeno analogamente a quella causale-produttiva; (3) c'è fra i correlativi trinitari una *dipendenza esistenziale di spiegazione (esplicativa)*, ma palesemente circolare; (4) volendo rompere questa circolarità, le relazioni intra-trinitarie divengono *relazioni di dipendenza d'origine (genealogica)*, ma a questo punto si torna a (2), facendo di esse relazioni *thick* difficilmente riducibili a relazioni *thin* (anche se *dovrebbero* esserlo!); *non sono quindi riducibili* alle proprietà dei termini; (5) sono relazioni 'necessarie', anche se, nel caso dello Spirito, c'è l'elemento della volontà divina (con tutti i problemi teoretici che essa porta con sé); (6) sono relazioni di *dipendenza rigida e di dipendenza mutua* (quindi sono *relazioni trascendentali*); (7) sono relazioni 'parte di', anche se la nozione di 'parte' è indebolita dalla differenza tra distinzione e divisione; è vero d'altra parte che la nozione di pericoresi, implica un essere-uno-parte-dell'altro, anche se questo ci impone di uscire dalla mereologia standard (il Padre è nel Figlio, e viceversa); (8) c'è una sorta di fusione non-mereologica tra i distinti: essi sono distinti quando presi isolatamente, ma diventano 'modi' di una sostanza più ampia (quella divina) quando considerati "parti" di quella sostanza; (9) se l'argomentazione della coscienza è corretta, le relazioni intra-trinitarie sono molto simili anche alle relazioni psicologiche, riducibili alle proprietà del singolo soggetto; (10) sono relazioni oppositive di alterità, anche se tale alterità non dà origine a sostanze separate; (11) sono *relazioni trascendentali*, perché i termini della relazione non esistono *divisi*, ma non sono nemmeno *del tutto* trascendentali, visto che i termini esistono *distinti*; in questo senso è anche una relazione *intra-oggettuale*, che però rischia appunto di essere dissolta in un primitivo, proprio come le relazioni intra-oggettuali che abbiamo visto nel cap. 3; (12) sono proprietà relazionali, perché il Padre ha la proprietà 'paternità' perché il Figlio ha il correlativo 'figliolanza', e tuttavia, per l'esistenza simultanea di Padre e Figlio tali proprietà si riducono a un'astratta alterità.

¹¹³ La definizione di una Persona *entra* nella definizione dell'altra, del suo correlativo (Emery, 2007, 304).

Il termine relazione si usa dunque in molti modi, è analogico, ma mettendo tutto questo insieme, emerge che quelle trinitarie *non sono relazioni*, perché non hanno le caratteristiche con cui solitamente le intendiamo e mostrano dei “comportamenti” tra loro contraddittori. Il termine *relazione sussistente*, quindi, *indica un’antinomia* che fa percepire una realtà oltre-le-categorie (sostanza e relazione). Sebbene il termine ‘relazione’ conservi nella Trinità qualche aspetto delle relazioni (le relazioni ‘si dicono in molti modi’), la tesi di Krempel – già di Leibniz – secondo cui le RS (relazioni trascendentali reali) sono un “privilegio” di Dio, sembra poter essere confermata (cf. cap. 1): rinunciando a dire in cosa consista una RS, non sappiamo più cosa voglia dire ‘relazione’ in Dio. Nel quinto capitolo vedremo che tale privilegio forse è anche del mondo, nel senso che in molte (se non tutte) le ontologie si postula l’esistenza di relazioni trascendentali reali (siano esse quella tra essenza-esistenza, tra occasioni attuali, tra modi, tropi etc.), sebbene le relazioni trascendentali reali siano in parte diverse da quelle che troviamo in Dio.

Molto si gioca, come abbiamo visto nei parr. 3.1.2 e 3.2, sulla possibilità di avere una distinzione che non sia divisione, ma anche in questo caso – ispirandoci a Ockham – chiamiamo ‘distinzione’ una forma di ‘divisione’ che non possiamo figurarci e della quale non abbiamo concetto. Prendiamo una parola, gli attribuiamo un significato evocativo, e *nominiamo* con esso un problema (o un ‘qualcosa’ di primitivo di cui abbiamo bisogno per sostenere una teoria), senza risolverlo. Della relazionalità sussistente non abbiamo *né immagine né concetto*, poiché ogni descrizione razionale di tale relazionalità sussistente produce antinomie, se non vere e proprie contraddizioni. Rispetto a Leibniz, dunque, dovremmo dire che non abbiamo di essa nemmeno una conoscenza *legittima* dell’oggetto. A questo punto, (ϵ_3) e (ϵ_2) confluiscono in (ϵ_1), ma *chi ritiene che la dottrina trinitaria sia contraddittoria è rafforzato nella sua convinzione*.

Quando si ha identità essenziale di sostanza e relazione entrambi i termini perdono di significato. E quindi si utilizza ‘relazioni sussistenti’ o ‘persone’ (relazioni trascendentali reali), per indicare questo ‘altro’, per nominarlo dopo averlo artificialmente creato: «La contraddizione non è eliminata perché trasferita in Dio», sottolinea Ventimiglia (1989). Né può essere d’aiuto appellarsi al fatto che, eliminando tale misteriosità, i contenuti di fede diventerebbero contraddittori: negare una contraddittorietà ponendone una a un altro livello, non sembra una strada molto promettente. Eppure, come per la realtà mondana dobbiamo dire che le relazioni sono indispensabili, pur non sapendole descriverle (cap. 2 e 3), lo stesso vale per Dio. Né quando diciamo ‘il mondo è una rete di relazioni’, né quando diciamo ‘Dio è relazionalità’, sappiamo esattamente cosa stiamo dicendo (cf. cap. 5). Perché *le relazioni perdono il loro significato*; né sappiamo esattamente – come abbiamo visto parlando della partecipazione (ma ci torneremo ancora) – in cosa possa consistere la relazione Dio-mondo (cf. sempre il cap. 5) che ha delle

caratteristiche decisamente peculiari. La sfida del prossimo capitolo, allora, sarà di cercare di fornire un'ontologia in cui almeno una relazione ci sia (e possa "spiegare" la causalità), possa essere la base per un'analogia delle relazioni trinitarie, e possa permettere di intuire il modo in cui avviene la relazione Dio-Mondo (in termini di 'presenza' e di conoscenza 'dall'interno' degli enti, e dall'esterno di essi). Vedremo cioè se sia possibile identificare anche nella realtà del mondo 'qualcosa' che abbia le caratteristiche di questa antinomica relazionalità sussistente (pericoretica e apofatica) e che quindi ci consenta almeno di dire che la relazionalità di Dio non è poi tanto un'eccezione, bensì la regola.

4. La Trinità come ipotesi "di ragione"

Tirando le somme, ad (α) e (β) non sono corrisposte risposte soddisfacenti: non è chiaro né come possiamo formulare una dottrina consistente della Trinità (piano linguistico), né come possiamo descrivere 'attraverso cosa' possiamo distinguere le Persone. Tutte le soluzioni, da quella relazionale a quella emanativa hanno notevoli difficoltà, e si presentano in ultima istanza come aporetiche. È quindi implausibile sostenere *ex suppositione* la non contraddittorietà della Trinità. Abbiamo visto, inoltre, quale possa essere un linguaggio apofatico o iperfatico adeguato per esprimere molte delle verità riguardanti il divino: per alcune di esse tale linguaggio deve esprimere l'aporeticità come punto d'approdo.

In che senso, allora, all'inizio del primo paragrafo, si era annunciato che la Trinità dovesse essere intesa come ipotesi metafisica 'di ragione' e non (solo) come un dogma? Come è possibile rispondere a un evidenzialista, sostenendo che *siamo legittimati a credere in questa dottrina aporetica, se non contraddittoria*? Perché siamo legittimati a credere in qualcosa che non è solo *oltre*, ma *contro* la ragione (nel senso classico del termine)? Le domande sono legittime, e non possono che seguire dalla *pars destruens* che abbiamo attuato sino a qui, che ci ha portato a comprendere quali sono i limiti precisi del nostro discorso trinitario, evitando così di incappare nella stessa illusione che avvolge molti filosofi quando si cimentano nella teologia filosofica. L'esito *misterico* e *apofatico* è marcato, forse più di quel che un teologo classico e scolastico potrebbe accettare. Forse non è l'unico esito possibile, ma è quello cui siamo giunti nella nostra ricerca. Qualcuno può legittimamente sostenere che, partendo da altri presupposti e percorrendo altri sentieri, si possa giungere a esiti meno scettici. Non vogliamo demolire questa speranza, che tuttavia non è la nostra, e abbiamo cercato di motivarla nel modo migliore possibile.

Ciò che ora vorremmo provare ad argomentare è che la Trinità, dopo la *pars destruens*, può essere difesa come ipotesi ragionevole, attraverso – paradossalmente – un'altra *pars destruens*. Essa prevede un procedimento argomentativo che

consiste in un'opera di demolizione delle tesi opposte a quella trinitaria. Più nello specifico, si tratta di mostrare che ogni ipotesi di 'Dio Uno' è insufficiente, e che esso *debba metafisicamente essere pensato 'anche' come Trino*: chiunque voglia difendere il Dio-Uno introduce molti elementi del Dio-Trino, e *viceversa* (il *viceversa* è sicuramente più comprensibile, dato che è sostanzialmente quello della storia del pensiero occidentale). Dio *non può che essere Uno e non può che essere Trino*: nessuno può uscire dalla constatazione di questa necessità speculativa. La Trinità si manifesta dunque come un'ipotesi ragionevole *in mancanza di alternative*, o *a parità di irragionevolezza* rispetto ad altre opzioni. In questo caso, abbiamo abbracciato e rafforzato notevolmente l'opzione (ϵ_3), insieme a (ϵ_4). Ma (ϵ_4) non è abbastanza, presa da sola: dev'essere scelta quando tutte le altre alternative sono esaurite.

Certo, se è corretto il percorso che abbiamo compiuto fin qui, una preoccupazione può palesarsi nell'immediato: l'esito Uni-Trino, se passa per la demolizione di ogni pretesa di descrizione razionale di Dio, giungendo perfino a mostrare che ogni concezione del divino ha in sé delle contraddizioni, non porterà forse a negarne l'esistenza? Anche in questo caso, va precisato che la preoccupazione è più che legittima. Tuttavia, all'*esistenza di Dio* si giunge attraverso altre argomentazioni, e viene data qui per scontata; quel che è in oggetto è la sua natura. Inoltre, una strategia possibile per evitare di affermare la non-esistenza di Dio può consistere semplicemente nel mostrare che le visioni del mondo 'ateiste' non sono meno contraddittorie di quelle 'teiste' (una posizione che qui non possiamo certo argomentare)¹¹⁴.

Questa seconda *pars destruens* non potrà essere illustrata nei dettagli in tutte le sue possibili declinazioni; il lavoro richiederebbe di scrivere più di qualche tesi di dottorato. Definiremo allora quelle che potrebbero essere delle "strategie" da sviluppare in futuro. Non sono nulla di nuovo, come si potrà notare. Nuovo è semmai l'uso che si intende fare delle argomentazioni sviluppate, con altri intenti, dagli autori che considereremo. Probabilmente non sono nemmeno tutte convincenti: ciò dipende dall'affinità che ciascuno ha per i sistemi di pensiero che le sorreggono. La forza delle varie strategie sta in ciascuna, ma più di tutto nel loro insieme.

Non si tratta nemmeno semplicemente di ricercare nei pensatori di tutte le epoche delle 'prefigurazioni' (Li Volsi, 2009) della Trinità, come si sono impegnati a fare, ad esempio, i Platonici di Cambridge; sarebbe un gioco facile, di per sé, dal momento che sistemi triadici ci sono in quasi tutte le culture, soprattutto religiose¹¹⁵,

¹¹⁴ Come sottolineato da Micheletti (2012), l'ateo non si trova in una situazione privilegiata, giacché per affermare l'inesistenza di Dio egli deve in qualche modo essere materialista, naturalista o fisicalista, ma non è per nulla facile trovare argomentazioni schiaccianti a favore di queste posizioni.

¹¹⁵ Si veda la *Trinità gnostica*: Nuttall (1998).

ma anche filosofiche, come l'accurato studio di Griffiths (1996; cf. Shokhin, 2003) ha mostrato. Tuttavia, riconosce lo stesso autore, la Trinità cristiana ha portato delle innovazioni sostanziali alla speculazione triadica, in particolar modo nel suo rifiuto netto del subordinazionismo. Se, dunque, una Trinità, per essere Trinità in senso pieno, deve avere come caratteristiche *minime*¹¹⁶ almeno le seguenti:

- a. C'è un *unico* Dio, personale;
- b. Dio è formato da (almeno) tre 'sussistenze', 'ipostasi', 'entità', 'persone';
- c. Ciascuna di esse è (pienamente) Dio, quindi sono 'personali';
- d. Ciascuna di esse non è identica alle altre ('distinta non divisa');
- e. Esiste un ordine esplicativo e 'produttivo' di queste 'sussistenze';
- f. Esiste una sola sostanza divina;

allora risulta davvero difficile poter parlare di Trinità in altri sistemi di pensiero. Quale può essere il valore di tali prefigurazioni? Più che l'esito dei sistemi di pensiero in cui si collocano, sono più interessanti i *problemi* da cui partono. In linea generale, sembra che ogni sistema teista (che postula un Dio) abbia il problema di giustificare il passaggio dall'Uno del Principio ai Molti del mondo; o abbia il problema di evitare il monismo, il determinismo teologico, il panteismo. Sono questi 'problemi' a spingere a introdurre vari tipi di 'mediatori' nell'Uno, a costruire al suo interno forme velate di Molteplicità (e quindi di Trinità). Ogni altra ipotesi teistica implica delle distinzioni che dovrebbero essere delle divisioni in Dio. È in queste pieghe che bisogna dunque inserirsi. In sintesi, la seconda *pars destruens* è formalizzabile così:

*A Kantian-Inspired Argument*¹¹⁷

1. Un Dio personale esiste come miglior spiegazione di molti fenomeni = le altre ipotesi ateiste non reggono¹¹⁸, o comunque presentano tante difficoltà quante quella teista;
2. Se Dio c'è ed è Uno, *può* e *deve* essere Molteplice = anche il Dio Uno è aporetico;
3. Per 1 e 2, si deve affermare in Dio sia l'Unità che la Molteplicità;
4. Per affermare l'Uni-Molteplicità c'è bisogno di un concetto di relazione;
5. Per 2 e 4 si dovrà ipotizzare un Dio Relazionale;

¹¹⁶ Contrariamente a McCall (2010) non si sosterrà che la Trinità debba per forza soddisfare tutte le affermazioni del Credo delle chiese sorelle, ma almeno delle caratteristiche che la definiscano come Trinità e non come Triade.

¹¹⁷ Viene definito in questo modo perché prevede di evidenziare delle antinomie; Kant non ha parlato della Trinità, o lo ha fatto in modo del tutto marginale (cf. O'Regan, 2011).

¹¹⁸ Tolta l'ipotesi 'Dio' varie caratteristiche della realtà diverrebbero inspiegabili. Un percorso possibile è quello di mostrare che i *paradossi del pensiero* – presenti negli attributi divini, nella Trinità e nel pensiero metafisico – rivelano qualcosa di ragionevole del reale, dell'essere e di Dio. Accettando l'insuperabilità dei paradossi si può affermare una verità eccentrica: è plausibile che, tramite il paradosso, possiamo sfiorare e "dire" qualcosa di appropriato sul divino e sul mondo, oltrepassando i muri dei nostri concetti. E questo avviene nella consapevolezza che le altre "opzioni" in campo non sono meno aporetiche.

6. Il linguaggio su Dio è apofatico: del Dio Uno-Molteplice-Relazionale non si ha una descrizione razionale;
7. Tutte le metafisiche sono in parte apofatiche (aporetiche);
8. Tutte le ontologie sono in parte apofatiche (aporetiche);
9. Allora Dio non esiste? No. Per 1, 7 e 8, l'esistenza del Dio Trino è un'opzione tra altre, equivalentemente ragionevoli (nel grado di ragionevolezza possibile in tali discipline);
10. Esiste la possibilità, per un *percorso di ragione* e per il *salto della fede*, di accettare la Trinità come ipotesi descrivente apofaticamente la natura del divino.

I punti 2-4 sono oggetto dei prossimi paragrafi, mentre i punti 7-8 del prossimo capitolo (cui si sommano i precedenti tre) e vanno nella direzione di una radicalizzazione dell'umiltà epistemologica leibniziana, sintetizzata in (ϵ_3). I punti elencati rinforzano quello che viene solitamente indicato come *positive mysterianism*¹¹⁹ (cf. par.2.4). Una Trinità 'di ragione' dovrebbe dunque mostrare solamente che in Dio c'è relazionalità, molteplicità e personalità postulando la natura intellettuale della sostanza divina e l'esistenza in essa della forma astratta di relazionalità da cui *ogni relazionalità deriva*, e cioè l'alterità. Le sussistenze, in questo caso, sarebbero coeterne, pur mantenendo i cortocircuiti dell'eterna generazione. Bastano due proprietà personali correlative come 'Io' e 'Altro' (al posto di Padre e Figlio, che casomai sono espressioni aggiunte per altri motivi) e la loro sintesi: l'alterità implica A (donante-amante), non-A (ricevente-amato), e la sintesi di A e non-A (quindi l'equivalente dello Spirito). Rispetto al motto di Micheletti, che Leibniz e Tommaso approverebbero, «non c'è ragione di pensare che l'esclusione dell'assurdo implichi l'esclusione del mistero» (Micheletti, 2010b, 14 e 37) si dovrà dire che, nel caso della Trinità – e in generale, della metafisica – l'impossibilità dell'esclusione dell'assurdo implica la “*scelta del migliore tra gli assurdi*”. Di seguito separeremo le strategie della seconda *pars destruens*, anche se molte si sovrappongono (teoreticamente, ma pure nei singoli pensatori che le hanno usate) e contengono già al loro interno una *pars construens*. Gli autori che parlano di auto-donazione, parlano solitamente di auto-distinzione, di amore e di auto-rivelazione. Solo per chiarezza e linearità espositiva le strategie possono essere separate.

4.1. *Strategia dell'Uno-Molti*

Questa strategia prende le mosse dal *Parmenide*, l'aporetico dialogo platonico in cui l'Uno viene descritto come *separato* eppur *inseparabile* dai Molti. Un dialogo che, come ben noto, ha ispirato non pochi autori successivi. La strategia parte dalla premessa che, data l'esistenza dei molti nel mondo e l'esistenza dell'Uno, possiamo passare dall'unità di Dio alla pluralità (imitata) delle creature solo se mostriamo che in Dio c'è una pluralità originaria (Massie, 2008), giacché se l'Uno fosse del tutto

¹¹⁹ Si tratta di una meta-teoria della Trinità supportata oggi da alcuni autori (cf. Tuggy, 2016).

trascendente non potrebbe né emanare né entrare in contatto con la realtà emanata. Le dialettiche dell'Uno-Molti che troviamo nei pensatori platonici e neo-platonici nascono dunque dalla necessità di inserire nell'Uno-Essere-Bene (a seconda dei sistemi) quel momento in cui esso si “scinde”, dà vita a un'Intelligenza e capace a sua volta di dare vita al molteplice (del mondo). Nel *Parmenide* troviamo uno sdoppiamento tra Uno ed Essere, e una struttura triadica composta di Uno in sé, Uno Essere e Uno Bene, a cui si potrebbero aggiungere l'Anima del mondo (dove *identico*, *diverso* e *misto* sono uniti dall'Uno Bene) e il Demiurgo (cf. Li Volsi, 2009). In Porfirio, invece, troviamo un Uno-Essere unificato, che però ‘genera’ il Demiurgo-Intelligenza (cf. Santi, 2009, par. 3): laddove il Principio è Essere e Pensiero, tale “molteplicità” nell'Uno è stata pensata come Intelligenza, ma anche come Idee. Problema evidentemente assente in Aristotele, giacché nel suo sistema il mondo è da sempre “già là” (con le idee immanenti) e il Motore è un ente separato, che agisce solo per attrazione (ma non è generante).

La speculazione trinitaria assume questa sfida, come vedremo parlando di ‘molteplicità trascendentale’ (cf. par. 5)¹²⁰, ma in un contesto creazionista. Non è tanto la struttura triadica – piuttosto arbitraria – delle speculazioni neoplatoniche a interessare il filosofo trinitario, quanto piuttosto l'inderogabile necessità di inserire una molteplicità in ogni Principio, Uno, o Dio¹²¹. Che vari sistemi siano giunti a modelli emanativi¹²² e siano più o meno consistenti – o consonanti con quello trinitario – è tutto sommato secondario; l'errore speculativo si può correggere, qualora le basi siano buone. Il problema del modello emanativo dell'Uno è che, se esso è *in tutto* o è *origine* del tutto – cioè è fonte di tutto l'Essere, e degli esseri – allora è tutto, cioè è molteplice e deve ‘scindersi’ per avviare la catena emanativa. Cosa avviene invece se l'Uno è Creatore?

Nel modello creazionista si introduce una “cesura” tra l'Uno Semplice Trascendente e il Mondo Molteplice degli esseri data appunto dall'atto creativo, un

¹²⁰ Secondo Massie (2008) un precursore potrebbe essere Acardo di San Vittore, il quale vuole stabilire tale pluralità attraverso la ragione. Una pluralità che non può essere né sostanziale (è quella creaturale), né modale (perché non sarebbe pluralità). La pluralità cercata da Acardo non è una pluralità che viene dopo l'Uno per emanazione, bensì appartiene immediatamente all'unità. Egli ritiene che tra l'unità dell'Uno e la molteplicità delle sostanze vi debba essere una forma di *molteplicità intermedia*, che sono le Ragioni Eterne, di cui le creature sono immagini. Per la nostra parte sistematica (par. 5), possiamo escludere che la molteplicità intermedia siano le idee di Dio; va mantenuto il tentativo di mostrare che in Dio debba esserci molteplicità.

¹²¹ Tale necessità viene meno nel sistema aristotelico, dove il Primo Motore è ente tra enti, che muove per attrazione.

¹²² Ricordiamo comunque che oggi si preferisce parlare di ‘processioni’ e non di ‘emanazioni’ anche per quanto riguarda il sistema di Plotino.

atto *volitivo* non-necessario che permette all'Uno di preservarsi come Semplice pur generando qualcosa di diverso da Lui in cui lui stesso è presente. Notoriamente, però, la dottrina creazionista ha delle apofasi interne: l'atto creativo dovrebbe essere *eterno e libero*, pur seguendo da una volontà *infallibile e immutabile*, e pur manifestando i suoi effetti *nel tempo*, in modo tale che il mondo non sia uno sviluppo *necessario* dell'Uno (e quindi non sia l'Uno stesso). Cerchiamo di capire meglio questo modello e come si tenti di risolvere tali aporie. Per Tommaso bisogna mantenere che il mondo sia *causato* da Dio, ma può essere 'causato eternamente': ciò che conta, infatti, per il concetto di creazione, è la *dipendenza dell'ente* da ciò per cui è ente (Molinaro, 1990, 612). 'Creato eternamente' non è un'espressione contraddittoria, qualora si riesca a mostrare che la creazione non implica un inizio temporale. La creazione inizia in un 'momento' che è precedente alla creazione del tempo, e dunque il mondo ha un *inizio logico*, ma non un *inizio temporale*. Agendo nell'eternità, Dio agisce per *causalità istantanea*, e dunque la sua azione *non precede* temporalmente l'oggetto causato, né c'è contraddizione nel negare tale anteriorità. Quando la causa è Dio, infatti, non c'è contraddizione nel dire che la causa non precede l'effetto, né che l'effetto non segue la causa: essendo Dio atemporale, causa-effetto sono simultanei dal punto di vista temporale, anche se non lo sono *nell'ordine di spiegazione*. Chiaramente, la struttura che sorregge tali ragionamenti è analogica (*ib.*, 616), perché la causa senza anteriorità temporale (cioè la Causa Suprema) è causa solo per analogia: l'unica cosa che accomuna la causalità inferiore (mondana)¹²³ e quella superiore (divina) è l'anteriorità logica (nell'ordine di spiegazione), non quella temporale (*ibidem*).

Nel modello tomista si può concepire una creazione senza divenire (ad esempio le creature soprannaturali), e una creazione eterna nella forma dell'*infinita durata*, nella quale c'è divenire. Ciò che conta è che il creato sia *dipendente*, cioè non sia per sé sussistente. Dato che la *dipendenza* non ha un legame con la temporalità, *un mondo eterno sarebbe ancora un mondo creato*¹²⁴. Con la ragione, dunque – è la famosa posizione di Tommaso (North, 1987, 245-247; Porro, 2017, 446-447) – non possiamo 'dimostrare' né l'inizio del mondo in un tempo, né l'eternità dell'universo. Quel che è indispensabile per evitare il totale immanentismo è che Dio crei *per volontà e* (dunque) *liberamente*, non il 'quando'. Questo perché la sostanza del mondo dev'essere diversa da quella di Dio, e quindi non può essere *necessaria*. Dato che Dio non può essere obbligato a volere le sue creature, l'esistenza di queste ultime non può che seguire da un atto libero della

¹²³ La causalità terrestre (dovuta al moto) è solo un possibile modo della causa (Molinaro, 1990, 617).

¹²⁴ Cf. *STh.* I, q. 46, a. 2. Per il capoverso: cf. Tanzella-Nitti, 2002. Per questo motivo un modello creazionista non ingenuo è in grado di adattarsi a qualsiasi teoria fisica sull'origine dell'universo (*ibidem*), comprese quelle derivanti dalle teorie quantistiche (Isham, 1997).

volontà divina. E non è contraddittorio che Dio agisca per volontà ma il suo effetto sia da sempre. Infatti, se l'atto di volontà è nella dimensione atemporale, la molteplicità delle creature segue immediatamente da esso (nell'atemporalità). Eppure, non è contraddittorio nemmeno che Dio voglia qualcosa i cui effetti si danno in un certo momento, dove per 'momento' si deve intendere sempre una dimensione non temporale. Allora, «la creazione è un libero atto della volontà divina e non un processo necessario, quindi il Creatore può volere le creature a proprio piacimento: come esistenti *ab aeterno* oppure con inizio, "nel tempo". [...] la nostra ragione non è in grado di penetrare il suo volere, quindi, che il mondo abbia avuto inizio nel tempo rimane un articolo di fede» (Brugiatelli, 2001, 254).

Come si diceva, si entra qui in un campo in cui le parole sono usate per analogia: il mondo *non può non esistere*, se è un atto eternamente pensato e voluto dal Dio immutabile, e quindi *non dipende da nulla*; eppure, c'è una 'eternità' (atemporale) di Dio che 'precede', è 'più estesa' (perché ha precedenza logica) rispetto all'eternità del mondo (anch'essa atemporale); ciò significa che Dio ha una 'precedenza logica' (e causale) ma non 'temporale' sul mondo: la creazione del mondo è 'eterna' nel senso che è fuori dal tempo, giacché il tempo inizia con il mondo stesso¹²⁵, ma non è 'eterna' nel senso che *la sua esistenza non è concettualmente coincidente con l'esistenza di Dio*. Nell'atemporalità di Dio non c'è un prima e dopo temporale, quindi il mondo è eterno quanto Dio; ma non è 'eterno quanto Dio', poiché nel divino esiste comunque un ordine di spiegazione, causale, e un ordine esistenziale, che prevede che Dio possa essere senza il mondo, ma il mondo non possa essere senza Dio. Questa *distinzione* – problematica – tra due 'momenti logici di Dio', cioè la sua natura-esistenza e la sua volontà, permette di fondare la *distinzione* tra due 'eterni', uno *indipendente* (Dio) e uno *dipendente* (il mondo), e la distinzione della qualità della loro sostanza (una immutabile, l'altra in divenire; una necessaria, l'altra contingente). Dio e il mondo sono due sostanze distinte in quanto diverse.

Il mondo sarebbe dunque *dipendente, molteplice e altro da Dio* – i tre significati indispensabili della nozione di 'creazione' – sebbene in qualche modo esso potrebbe dirsi 'eterno'. La non-coincidenza (la "cesura") tra Dio e mondo è garantita da questa 'precedenza logica' che non è 'temporale'. Nell'Uno esisterebbero dunque, piuttosto misteriosamente, un intelletto e una volontà che 'antecedentemente' (nell'ordine logico di spiegazione) e 'liberamente' agiscono per creare¹²⁶. La decisione di creare è 'precedente' all'atto creativo e alla creazione stessa, anche se non in termini temporali, giacché tutti e tre questi 'momenti' avvengono, dal punto

¹²⁵ *STh.* I, q. 46, a. 3.

¹²⁶ Secondo il Vaticano I: «Questo solo vero Dio ha, con la più libera delle decisioni, insieme all'inizio dei tempi, creato dal nulla l'una e l'altra creatura, la spirituale e la corporale, e cioè gli angeli e il mondo» (DH 3002).

di vista della successione temporale, in un'eternità atemporale nella quale può esservi solo successione logica. Solo in questo senso il mondo è 'eterno' come Dio, pur non essendo della stessa eternità di Dio. Tuttavia, è chiaro che a questa 'precedenza logica' debbano almeno corrispondere le facoltà divine, che devono avere dunque un loro grado di *distinzione* nell'Uno, tra loro e rispetto alla Sua natura.

Il punto nevralgico è appunto la possibilità di distinguere in Dio le azioni che procedono dalla sua natura e quelle che procedono ('successivamente', nell'ordine logico) dalla sua volontà. Essendo Dio immutabile, infatti, *non può non volere* le sue creature, ed è a questo livello che si generano le difficoltà. Se il mondo è *eterno*, e tutto ciò che avviene in esso è *eternamente voluto*, il mondo diventa necessario quanto Dio stesso¹²⁷. La somma di 'eternità' e 'inevitabile volontà divina', rendono questo 'mondo eterno' qualcosa del tutto simile al mondo del modello emanativo. Il richiamo alla volontà libera di Dio introdotta per analogia con la volontà-personalità dell'uomo, dunque, da un certo punto di vista è risolutivo – grazie alla nozione di 'istanti di natura', per la quale vi è successione logica ma non temporale – ma non senza complicate e nuove aporie, tra cui quelle di una causalità atemporale (Wierenga, 2006, 180). La volontà divina, per essere divina, finisce con l'assumere tutti i connotati della necessità. Anche ammesso che il mondo non sia eterno e necessario – e in questo modo trasferendo i Molti creati totalmente al di fuori dell'Uno – abbiamo comunque generato una 'distinzione' nell'Uno (Intelletto e Volontà), quindi una qualche forma di Molteplicità (che vedremo essere trascendentale). L'Uno viene quindi postulato per riduzione fenomenologica, e per esistere questo Dio deve essere Semplice, altrimenti non è più il fondamento della realtà (Micheletti, 2018); questa verità certa e assoluta deve poi potersi armonizzare con l'esistenza del creato: attraverso l'analogia si riesce ad affermare che l'Uno crea senza diventare molteplice e tuttavia, nella sua Semplicità (che ammette interpretazioni differenti), viene esclusa la *composizione* e la *divisione*, ma non la *distinzione*. Nella fuggevolezza di tale concetto, c'è lo spazio per inglobare nel divino una forma di Molteplicità che sia in accordo con la necessità di affermarne la Semplicità. Un accordo che si basa, tuttavia, sull'analogia, cioè sull'idea che di tale *distinzione* abbiamo un concetto vago ma legittimo.

Va ricordato inoltre che, una volta posti i Molti creati fuori dell'Uno, abbiamo ancora da definire il modo in cui l'Uno sia *presente* nei Molti (perché dal punto di vista cristiano non può non esserlo): come vedremo nel cap. 5 (par. 3), tale presenza implica che Dio sia quei Molti, sebbene la distanza da essi sia mantenuta – molto precariamente – attraverso la dottrina della partecipazione e dell'analogia. Anche Dio e il mondo sono *distinti non divisi*.

¹²⁷ Rimando a: Migliorini, 2016a, 2016b.

Nella dottrina creazionista che si ispira a Tommaso, inoltre, la distinzione tra essere *origine* del tutto, essere *in* tutto, e essere *tutto* è possibile grazie alla dottrina dell'analogia, secondo la quale tra l'essere degli enti e l'essere dell'Uno (puro atto d'essere) vi è una differenza ontologica capace di giustificare la presenza di tale *atto* negli enti senza sostituirsi ad essi. Come abbiamo visto nel cap. 2, la metafisica tomista risolve il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza attraverso la nozione (analogica) di partecipazione e la composizione di 'atto d'essere' ed 'essenza'. Nelle creature – e nei loro diversi gradi di partecipazione all'Atto Puro – 'atto d'essere' indica la presenza intima di Dio, 'essenza' indica la specificità della creatura medesima (Tanzella-Nitti, 2002) che marca la differenza della creatura da Dio (specificità e autonomia). Così, la nozione di partecipazione risolve «la visione panteista, chiarendo che Dio è l'essere di ogni cosa non come costitutivo essenziale, bensì come causa» (*ibidem*).

Lo statuto di tale *onnipresenza* di Dio negli enti resta comunque molto ambiguo (cf. Wierenga, 2017). L'Uno è e *non-è* i molti creati, a seconda di cosa intendiamo per partecipazione e analogia, e questo determina, come è stato notato spesso, che anche il teismo più classico abbia degli elementi di panenteismo (Brüntrup, 2017), giacché afferma «la contemporanea e non contraddittoria immanenza-trascendenza di Dio» (Tanzella-Nitti, 2002). Dio è il mondo, giacché è presente in ogni sua parte, ma *non-è* il mondo, giacché vi è tra Dio e il mondo quella sottile *distinzione* dovuta all'atto creativo (intellettivo e volitivo), cioè ancora una volta a quella precedenza logica che non è precedenza temporale: il mondo è 'diverso' da Dio, e quindi *non-è* Dio, in quanto il mondo *dipende* da Dio, ma Dio *non dipende* dal mondo e così la loro sostanza non può che essere diversa (una contingente, l'altra necessaria e perfetta). Questo è quel "poco" che si può dire riguardo a questi misteri, ma è quel che "basta" per rendere ragione delle intuizioni bibliche. La consistenza del discorso ovviamente giace nelle *distinzioni* che sono state poste, ciascuna delle quali può essere ritenuta almeno dubbia. Anche il modello creazionista, dunque, proprio come quello emanativo, necessita di 'interrompere' la continuità tra Uno Trascendente e i Molti del mondo attraverso una *molteplicità trascendentale* di qualche tipo, sia essa riconducibile alla Volontà di Dio, alle sue Idee, alle Persone. Proviamo a muoverci in questa direzione.

Anche secondo Gunton (1993) la nozione di *volontà* di Dio è stata un momento centrale nella difesa della particolarità e contingenza degli enti dalle derive moniste, appunto perché tale nozione permette di affermare quella di 'creazione'. E pure la Trinità è centrale nel suo sistema, basato sull'innalzamento di relazionalità e pluralità a trascendentali, raggiunto attraverso un'*analogia trinitaria dell'essere* (*ib.*, 141). Se l'analogia dell'essere definisce il grado di partecipazione (proporzionale) dell'ente all'atto d'essere, è possibile immaginare che tale atto d'essere possa avere *un suo proprio grado di molteplicità*, analogo ma

non identico alla molteplicità delle sostanze che riscontriamo nel mondo. E lo stesso dicasi della relazionalità. La Trinità è allora da considerare, secondo Gunton, come la prima Idea, dalla quale evolvono tutte le altre idee (*ib.*, 144). Essa non è un trascendentale, ma un'idea, un modo per dire come Dio è. Riprendendo il pensiero di Coleridge, Gunton (1991) ritiene che la Trinità sia il *trascendentale dei trascendentali*, che serve come *Idea Idearum*, regolativa per ogni altra verità. Essa genera i trascendentali, cioè *il modo di guardare alle cose*. La Trinità va tenuta come modello di distinzione e unità¹²⁸ senza semplificarla (come ha fatto Hegel, in senso modalista; Gunton, 1993, 149). Se non si tiene a mente questo, sostiene l'autore, l'esito parmenideo anche nella Trinità non può essere evitato. Egli propone anche di usare il concetto di *pericoresi* come trascendentale, intendendo con esso la *relazionalità* delle persone divine. La realtà, come le Persone, è una dinamica di relazionalità, anche se è necessario riconoscere che la pericoresi è limitata nel nostro mondo, perché noi siamo spazialmente e temporalmente divisi. Tuttavia, analizzando le nostre conoscenze di fisica quantistica, Gunton sostiene che oggi il mondo appaia proprio come una rete di relazioni (*ib.*, 172).

La speculazione trinitaria, quindi, fornisce un modello nel quale gli oggetti, pur separati, stanno in relazione pericoretica tra loro (*ib.*, 179). In che modo? Gunton ritiene che sia Dio a tenere unito l'universo, e che il concetto fondamentale sia quello di Spirito (*ib.*, cap. 7), perché esso 'unisce tutte le cose', attraversa i loro confini, pur mantenendo la loro particolarità: per Gunton, infatti, in ottica trinitaria, sostanza e relazioni stanno insieme, e *un relazionismo assoluto non è possibile* (*ib.*, 194). Lo Spirito rende possibile la pericoresi tra le cose del mondo, e così il *trascendentale dell'unità pericoretica* indica un'unione senza cancellazione della distinzione. Permettendoci una glossa, sembra difficile qui scorgere una grande novità: lo Spirito così inteso non è molto diverso dalla nozione di Anima del mondo o di partecipazione. Gunton non ritiene che tutto sia Spirito (sarebbe una forma di hegelismo o stoicismo, dove lo spirito è la "materia" della realtà), ma che anche lo Spirito sia un trascendentale. Così, però, non c'è nulla di nuovo in questa visione rispetto al teismo classico. Relazioni, pericoresi, Spirito, sono modi per dire lo stesso trascendentale, o semplicemente il Dio presente negli enti attraverso la causalità e la partecipazione (nel prossimo capitolo noi ci muoveremo in una direzione diversa).

È inoltre indispensabile farsi carico – lo vedremo nel par. 5 – di una preoccupazione: quando moltiplichiamo i trascendentali, rischiamo di generarne di

¹²⁸ «In Dio non possiamo né derivare la pluralità di persone dall'unità dell'essenza divina, né interpretare l'unità dell'essenza divina come somma dell'essere delle tre persone. Unità e pluralità sono eternamente co-eguali, in quanto le stesse relazioni che costituiscono le tre persone nella loro particolarità personale costituiscono anche la loro unità come comunione personale. Né l'Uno né i Molti hanno priorità sull'altro nelle tre persone divine» (Schwöbel, 1998, 324).

contraddittori tra loro (Gunton parla infatti di *idea regolativa*, con echi kantiani). Dobbiamo quindi essere consapevoli o di interpretarli apofaticamente (ma i trascendentali sembra si possano predicare univocamente per il mondo e per Dio), oppure di arrenderci all'idea che alcuni di essi siano dipolari (come l'Uno-Molti, Uno-Trino, Essere-Relazione): «Se Dio è catturato nella perenne dipolarità di Uno e Molti, come l'Uno opposto ai Molti, egli non può reclamare un'assoluta indipendenza [...]. Egli è definito in rapporto a un altro principio, è incluso insieme con il mondo in una più vasta totalità – è *correlativo*» (Blocher, 1996).

La strategia delineata, comunque, si basa su ipotesi emanatiste e creazioniste, che hanno alla base la postulazione di un Principio e di un Inizio nel quale Unità e Molteplicità devono in qualche modo coesistere come trascendentali per poter rendere ragione della molteplicità del mondo (nella sua unità). La strategia, ad ogni modo, dovrebbe potersi applicare al monismo panteista di Spinoza, di cui parleremo nel prossimo capitolo. Qui basta un accenno: anche la sostanza monista di Spinoza prevede delle forme di pluralità (i modi) e altre problematiche (che vedremo). In tale 'molteplicità' rientra anche una forma divina di 'volontà libera', di cui torneremo a parlare nel par. 4.8.

4.2. *Strategia del "Pensiero di Pensiero": auto-conoscenza*

Questa strategia è una delle più note, già analizzata nei precedenti paragrafi e che quindi non richiamiamo nell'intera sua articolazione. Essa coincide con l'analogia del *Verbum Mentis*, in tutte le declinazioni che essa ha assunto nella storia del pensiero (sono molte, in base all'interpretazione che ciascuno ha dei processi cognitivi\conoscitivi e delle 'partizioni' che è disposto a riconoscere nella mente: intelletto, volontà, ragione, memoria, coscienza, etc.). Esse si basano sull'idea che la distinzione nel Principio avviene per il suo essere una natura spirituale intelligente, che dunque ha una qualche forma di auto-conoscenza che porta al suo interno una forma di *distinzione* reale. Su questo, abbiamo visto, concordano Leibniz (i suoi *distincta*), Ockham, Scoto, Tommaso. Con molte precisazioni: il Verbo che procede dall'Intelletto è Dio stesso, non un oggetto fuori di lui (è come la conoscenza nell'intelletto umano, cioè l'intelletto in potenza che attua se stesso), in qualche modo Dio pensa attraverso Se medesimo. Tuttavia, poiché si possa parlare del Verbo, una *distinzione reale* va posta e questo resta, potremmo dire, l'"indicibile" dell'analogia. In Dio atto d'essere (essenza realizzata) e atto dell'intelletto (essenza conosciuta) coincidono. Quando Dio conosce Se stesso, "produce" Se stesso: se c'è intellectione (reale) in Dio, c'è distinzione (reale), quindi processione. Considerazioni analoghe si possono fare se si riconosce una qualche distinzione tra intelletto e volontà. La scuola francescana, con forti reminiscenze neoplatoniche, ha percorso lungamente questa strada. Gray (1993), ad esempio, ritiene che Bonaventura abbia fornito una sorta di

‘prova’ della Trinità attraverso tale analogia. Dopo aver distinto tra *umbra* (ombra, che suggerisce solo la Trinità), *vestigium* (traccia, che è una rappresentazione distante e indistinta), *imago* (immagine, distinta e distante) e *similitudo* (similitudine, rappresentazione vicina e distinta), e aver mostrato che varie immagini falliscono, la prova – sintetizzata da Gray – funziona così: l’anima conosce Dio e conosce di conoscere; quindi riconoscere i suoi tre ‘poteri’ (memoria, intelligenza, volontà) e, riconoscendosi conforme a Dio, lo riconosce come trinitario. Come le potenze dell’anima sono l’unica anima pur essendo distinte, così sono le Persone nella Trinità.

Naturalmente si tratta di una strategia che risulta forte o debole in base a quanto si voglia esaltare la realtà della *distinzione* di facoltà in Dio, cioè cosa si voglia intendere per distinzione formale e reale. Dio, infatti, in quanto Pensiero di Pensiero non ha necessariamente un pensiero discorsivo, e quindi, se inteso come pura attività, non è detto che debba avere in sé delle facoltà distinte. L’accusa potrebbe cioè essere quella classica di ‘antropomorfismo’. È però senza dubbio una prospettiva con qualche fondamento biblico (la distinzione del Logos) e che diventa notevolmente pregnante se si ‘somma’ a quella dell’Uno-Molti: laddove diventa indispensabile pensare a un principio di distinzione che dia ‘avvio’ al processo emanativo o creativo, la distinzione dell’Intelligenza (o dell’Essere) e della Volontà dall’Uno, pare essere la più intuitiva e plausibile. Tale argomentazione risulta ‘trinitaria’ se pone i *distinti* (es. volontà e intelletto) come pienamente divini (ogni distinto è Dio tutto intero, in quanto Dio), cioè senza cadere nell’errore di far corrispondere immediatamente Figlio-Intelletto e Spirito-Volontà.

4.3. *Strategia dell’Inizio, o “heideggeriana”, o dell’“auto-donazione”*¹²⁹

Anche questa strategia parte dalla constatazione che esiste ‘un mondo’ di cui abbiamo esperienza: se l’Essere è la condizione di possibilità dell’esistere di questo mondo – quindi, se esiste il mondo ed esiste questo Essere – l’Essere deve aver generato il mondo, dunque si è ‘dato’, ha donato il mondo, e la sua struttura essenziale è quella creativo-donativa. Riprendiamo le considerazioni, d’ispirazione heideggeriana¹³⁰ e schellinghiana, di Cacciari (1996): l’Inizio è indicibile, lo si può solo riconoscere come detto, partendo dalla fine (il mondo). È una mediazione insuperabile, per Cacciari: l’idea pura di Inizio esigerebbe di precedere le forme del domandare, ma l’interrogazione non può che muoversi dall’esperienza e le sue categorie. Non potendo affacciarsi a ciò che è fuori dello spazio e prima del tempo,

¹²⁹ Non sono strategie del tutto equivalenti, sebbene qui si terranno insieme, cogliendone gli aspetti comuni.

¹³⁰ Per una lettura “heideggeriana” del mistero trinitario: Coda, 1997a.

l'Inizio non è oggetto di dimostrazione, ma di rivelazione, di 'ascolto'¹³¹. Il mondo appare un 'fatto' (offerto alla ragione) e un 'dono' (da accogliere come gesto d'amore; Ambu, 2008, 18). Intesa come dono, però, la realtà appare più ricca di qualsiasi concetto, segnata da un surplus di senso che la ragione non riesce a possedere e che s'identifica con l'atto gratuito e inconcepibile del dono dell'essere (*ib.*, 28-29). Riconoscendo il *dato come dono*, quindi, noi risaliamo all'atto che lo fonda, all'*Inizio che è un dare*.

L'uno e il molteplice, dunque, «attendono sempre un'ardita riconciliazione» (Cacciari, 1996, 16). Il carattere teologico dell'inizio, prosegue Cacciari, si caratterizza sin dagli inizi come trinitario. Il mondo è stato fatto dal Padre per mezzo del Figlio e dello Spirito: è l'idea della corrispondenza fra il processo eterno della vita divina e il processo temporale di produzione delle creature, introdotta da Tommaso, che supera la cosmologia platonica e aristotelica imbrigliata nelle maglie insolubili del problema dell'Inizio (cf. par. 4.1). In questa interpretazione, per Cacciari, le processioni delle Persone sono ragioni della produzione delle creature, in quanto includono la conoscenza e la volontà. Il fatto che il Padre crei attraverso l'universale mediazione del Figlio, prosegue l'autore, significa che il mondo è prodotto dal nulla come oggetto d'amore, come altro contingente posto in essere nell'alterità necessaria del Generato. Il processo del dirsi eterno dell'amore infinito è la condizione trascendente di possibilità dell'esistenza della creatura come altra da Dio. *Il divenire delle creature partecipa del divenire eterno in modo analogo*. Nella distinzione fra il Generante e il Generato trova posto la comunione nell'infinita alterità fra il Creatore e la creatura. Il Verbo è l'espressione divina della *traboccanza del Dio Amore*. L'agire divino nel creato (*Opus Trinitatis ad extra*) quindi, per Cacciari, va inteso come indice della creaturalità del mondo, del suo essere in Dio, nel seno delle relazioni trinitarie, quale *espressione contingente e finita della infinita e necessaria processione del Figlio*¹³². Come si sarà notato, torna anche qui – con una terminologia meno scolastica – l'argomentazione che parte dalla distinzione dell'Intelletto e della Volontà, da cui procedono le Persone, e giunge alla creazione come dato da cui si innesca la riduzione fenomenologica.

Questo approfondimento trinitario dell'atto della creazione, avvenuto nella cultura cristiana, è assolutamente originale, secondo l'autore: l'atto della creazione si pone all'interno della stessa comunicazione intratrinitaria e del suo *dinamismo eterno*; mentre le processioni sono necessarie, però, l'atto della creazione è libero e assoluto. Solo lo scandalo trinitario, allora, conclude Cacciari, *introduce in maniera radicale il Molteplice nell'Uno*, senza mescolanza o confusione, senza divisione o separazione, in quanto pensa l'Uno come Trino (qui riscontriamo un'argomentazione

¹³¹ Per il capoverso: Cacciari, 1996, 23; in questo l'Inizio rivela il suo carattere teologico (*ibidem*).

¹³² Per il capoverso: Cacciari, 1996, 16-28.

inseribile anche nella prima strategia): solo esso è capace di fondare la consistenza del mondo come altra da Dio, e tuttavia non separata o contrapposta a Dio; solo esso dà allora pienamente ragione di un divenire che non sia né apparenza né caduta, ma vita piena dell'essere creato nel suo venire da Dio e nel suo ritornare a Dio, non fuori, ma nel grembo dell'eterno divenire divino (*ib.*, 27). La Trinità si offre come il *mistero del mondo*, la sua profondità ultima e originaria.

Il Dio trinitario *fa spazio in Se Stesso alla Sua creatura*, auto-limitandosi nello *tzim-tzum* divino (*ib.*, 68-69). Il Padre fa spazio al Figlio, nella cui infinita recettività è posta la condizione eterna di possibilità di esistenza della creatura, in quanto termine dell'amore divino. La fondazione intradivina della dottrina dell'autolimitazione dell'Eterno è dunque possibile solo nell'ottica del monoteismo trinitario. *Il mondo può esistere in Dio, nello "spazio" trascendente delle relazioni intra-divine*. Come quando una ferita nella pelle fa uscire il sangue – aggiungiamo usando una metafora – così la distinzione in Dio è quello "spazio" da cui esce il mondo (o entra in Dio), come molteplice che esce dal molteplice, eternamente, nel processo di distinzione.

4.4. *Strategia idealista: dell'"auto-distinzione" o "logica"*

Questa strategia è d'ispirazione hegeliana ed è in buona misura già stata utilizzata da vari teologi nel secolo appena passato. La parte interessante del pensiero di Hegel – quella utilizzabile per una strategia di difesa della Trinità – non consiste nell'argomentazione secondo cui lo Spirito Assoluto giunge all'auto-coscienza attraverso la relazione con l'Altro, come avviene per le persone umane. Questo è tanto dubbio quanto improbabile per Dio. Bisogna allora raccogliere alcune intuizioni hegeliane (o almeno derivabili dal suo pensiero), lasciando da parte quelle che sono state definite le 'promesse mancate' (Coda, 1987, riprendendo Barth), o semplicemente le derive razionalistiche o panenteistiche di Hegel. Inutile ricordare che sull'interpretazione di Hegel si sono divisi ateisti, panteisti e teisti, ed è quindi quasi impossibile fornire una presentazione del suo pensiero priva di precomprensioni; la ricostruzione di Powell (2001), su cui ci appoggiamo¹³³, è basata su Hodgson, Jaeshke e Schlitt. Per alcuni Hegel non ha mai parlato veramente di Trinità – o il suo pensiero sarebbe addirittura del tutto incompatibile con essa (Mura, 2009) – ma noi cercheremo in quanto segue di raccogliere alcune intuizioni che ci sembrano feconde.

Sul *ruolo della ragione* in Hegel, e sull'*idea di rivelazione* abbiamo già detto al par. 2.3. Riguardo a quest'ultima, sottolinea Powell (2001, 128-29), è innegabile che nel sistema hegeliano la Trinità sia solo un momento dello Spirito, e non sia mai

¹³³ Insieme a Splett (1993) e Coda (1987).

totalmente attualizzata (solo l'Assoluto lo è): essa si compie solo quando attraversa il momento della particolarità, cioè quando entra nella storia¹³⁴. Anche secondo Cacciari (1996), la concezione hegeliana del *processo dialettico dell'auto-distinzione e dell'auto-identificazione* del Soggetto – per cui se Dio è Spirito non può non conoscersi, e per conoscersi non può non farsi oggetto a se stesso e ripossedersi in una più alta identificazione – porta la rivelazione a essere un momento necessario e ineliminabile della vita divina e dei suoi rapporti con il mondo, invece che un atto libero e gratuito dell'amore sovrabbondante dei Tre. La trascendenza è risolta nell'unità onnicomprensiva del processo dello Spirito: non c'è più spazio per la libertà di Dio, non c'è più possibilità di sorpresa e apertura a un'eventuale novità.

La critica è opportuna, e l'argomentazione hegeliana va qui corretta, facendo della distinzione intra-trinitaria un dato, non un momento. È quel che faremo nel par. 5 attraverso la nozione di 'molteplicità trascendentale'. È da escludere comunque che, in Hegel, il Mondo sia il Figlio, poiché ci sono nel suo sistema due momenti di particolarizzazione, uno intra-trinitario e uno extra-trinitario; solo dopo c'è l'individualizzazione operata dallo Spirito. Il momento della particolarità, della negazione, viene poi negato, ed esso è assimilato nell'autocoscienza universale. Lo Spirito è il momento in cui Dio ha superato l'astrazione ed è il momento in cui ha superato anche la sua attualizzazione nel particolare¹³⁵.

Rispetto alla logica, si potrebbe ipotizzare – ma si tratta di un tentativo – un'argomentazione di stampo idealista, a partire da un ragionamento non dissimile a quello che abbiamo visto nel par. 1.1.3 del precedente capitolo, basato sul principio *'dove ci sono qualità, ci sono qualità relazionate dalle loro differenze'*. Un'argomentazione con eco hegeliana (Illetterati, 2010, 159). Ogni entità è un processo di distinzione, mai compiuto. Se questo principio dovesse valere per Dio¹³⁶ – mescolando il piano epistemologico (noi conosciamo per distinzione) e quello ontologico (ogni cosa esiste nella distinzione) – si potrebbe ipotizzare quanto segue. Ponendo A noi non poniamo 'semplicemente A' ma nel porlo creiamo già una distinzione tra A e tutto ciò che non è A. La formula dell'identità, quindi, non è 'A=A', oppure semplicemente 'A', ma piuttosto 'A≠B'. Se A è Dio, però, questo A sembra essere già il tutto. Eppure, ponendosi come A, Dio esclude molte possibilità (ad esempio la sua non-esistenza, la sua non-onniscienza etc.), che restano appunto come *possibilità*, anche solo pensabili. Anche l'Essere necessario, il Tutto-Infinito, quando si pone (eternamente), in realtà crea una frattura, una

¹³⁴ Di qui la disputa sul presunto panteismo di Hegel; l'auto-particolarizzazione dell'universale è una necessità logica, ma è anche vero che per Hegel Dio e mondo non sono sovrapponibili, il che lo rende, per Hedley (1996), un panenteista.

¹³⁵ Per l'intero capoverso: Powell, 2011, 104-141.

¹³⁶ Nel par. 2.3.1 del cap. 2 abbiamo visto che è alquanto improbabile che valga per il Tutto Metafisico. Ma non si può escludere a priori che sia una strada percorribile.

distanza. Esistendo come A, anche Dio deve presupporre tutto ciò che non è A (e negarlo). Ma se A è il Tutto-Infinito, allora anche B è il Tutto, pur essendo parte di esso. ‘Dio-A’, per il semplice fatto che esiste, conserva in sé il ‘Dio-B’, genera il ‘Dio-B’, perché per essere ‘Dio-A’ deve distinguersi da un ‘Dio-B’. In cosa si distinguono questi due enti Dio? Non certo quanto alla loro essenza, ma solo per il fatto che uno è A e uno è B. Sarebbe allora la logica stessa dell’essere che chiede di pensare l’opposizione relativa e la generazione eterna in Dio. Qualsiasi esistente, Dio compreso, per qualificarsi come esistente, deve sussistere all’interno di tre rapporti: $A = A$ (Io sono Io), $A \neq B$ (Io non solo l’Altro), $A = B$ (Io sono l’altro, l’altro sono io). La formula dell’identità, in altre parole, è il risultato di una relazione R: “ $A = R(A, \neg A)$ ” (cf. Maspero, 2011b, 22).

La relazione si pone all’inizio, anzi, si pone come inizio. Perché c’è un Inizio c’è anche una relazione, perché qualsiasi cosa inizia da qualcosa per essere se stessa oltre il proprio inizio. Quando qualcosa inizia, si attiva un processo di distinzione e identificazione. Quando l’inizio si pone, si pone pure come altro (processo di distinzione). L’identità è sempre relazionale¹³⁷, ma nel caso di Dio, ciò che inizia è anche ciò da cui si inizia (Dio da Dio). Quando Dio ‘si pone’, si pone già in relazione di Sé a Sé (cf. Illeceto, 2008, 148), poiché non c’è nulla prima e all’infuori di Lui. Facciamo un passo ulteriore: se A propriamente è anche B, questa sintesi si potrebbe chiamare C, che, in quanto Dio, è Dio. Dio quindi è ‘ $R(A, B, C)$ ’, che equivale a dire: Dio è A, B e l’unità C. Appare evidente, allora, che l’Essere non può non essere trino, in quanto esistente, perché *qualsiasi* realtà, anche la più semplice e necessaria, quando si pone in essere (anche eternamente) come A, si pone già necessariamente in relazione a B, e quindi come unione di A e B in C. Questa potrebbe essere la logica dell’Essere. È l’Essere Assoluto (A) che, per essere, già si pone come B, eppure, essendo in modo assoluto, afferma che la sua distinzione B non è altro che se stesso pur rimanendo altro da se stesso. Questa unità è C, l’infinito “sfondo silenzioso” in cui identità e differenza permangono e scompaiono. Quel che molti sistemi filosofici avrebbero colto¹³⁸, quindi, se l’argomentazione è plausibile, è che quando si pone qualsiasi realtà, anche l’Essere Sussistente, nel momento in cui quella realtà c’è, se ne pone già subito un’altra, che è ancora un Essere Sussistente. Unità e molteplicità, pertanto, si pongono contemporaneamente, e ciò vale pure per Dio. Quel che la teologia trinitaria ha

¹³⁷ Almeno in questo modello. Come si è visto al par. 3.1. del secondo capitolo, è un punto controverso.

¹³⁸ Quello platonico e quello hegeliano, in primis, ma non solo (cf. Maspero, 2013, 105-116; Limone, 2013b, 33-56); cf. Pannenberg, 1990, 481. Quando autori come Pannenberg (cf. Salman, 2009) affermano che l’essenza della divinità è lo Spirito (il nostro C), quindi, hanno forse colto qualcosa di vero e profondo (cf. Greco, 1998, 280-283), purché si riconosca che questa essenza non è qualcosa di distinto da A e B, ma coincide con l’essere A e B.

apportato di nuovo è l'affermazione che B è Dio tanto quanto A, e che pure C lo è (come conseguente e come antecedente).

4.5. *Strategia “effusiva”: dell’“auto-comunicazione” e “auto-rivelazione”*

Questa strategia poggia su un processo di auto-differenziazione, seguendo le linee idealiste fichtiana (O'Regan, 2011), hegeliana e schellinghiana, le quali condividono la descrizione del processo di auto-teogonia, dove “la storia” di questa dinamica ontologica “nella storia” ha un ruolo non secondario (con chiare reminiscenze gioachimite). In Schelling l'auto-rivelazione – che ha esiti modalisti, subordinazionisti e sabelliani – è in qualche modo ‘libera’ e giustificata dal fatto che Dio sarebbe “meno Dio” se non manifestasse la sua generosità divina. Non siamo lontani, evidentemente, dal modello dell'auto-diffusione sostenuto dai Platonici di Cambridge e dal pensiero neoplatonico in generale (Taliaferro, 2003). L'abbiamo definita strategia “effusiva” (evitando “emanativa”), per cercare di tenere assieme tutte queste sfumature, sotto un termine ombrello.

In teologia questo modello ha influenzato Rahner, Barth, Moltmann e Jüngel, solo per ricordare alcuni dei nomi più noti. Rahner adotta il modello dell'auto-comunicazione, basato sulla triade Donante, Ricevente e Dono. Mariani (2009) evidenzia come Rahner abbia proprio mostrato che vi sia stato, nel pensiero occidentale, un «frintendimento del monoteismo», giacché Dio non è stato pensato come auto-comunicazione. Focalizzare l'attenzione sul fatto che *Dio si è comunicato*, ha creato il mondo, determina un ripensamento – da parte nostra – della sua natura. Da questa angolatura, per Rahner, gli altri monoteismi, senza la Trinità, farebbero fatica a spiegare questa comunicazione. Come visto nel par. 4.1, le alternative che privilegiano l'Uno rispetto al Trino (teismo dell'Uno, emanatismo, panenteismo, panteismo, partecipazionismo...) non sono prive di aporie quando cercano di spiegare la natura divina in relazione al fatto che Dio sia creatore (comunicatosi nella creazione). Insomma, per Rahner, Dio deve mediare se stesso attraverso se stesso, altrimenti rimane in definitiva lontano e non-Creatore (Mariani, 2009).

Riprendiamo brevemente alcuni punti dell'argomentazione di Jüngel (1986), solo per rendere più esplicita la strategia. Sebbene il suo pensiero sia cristocentrico e il suo procedere eminentemente teologico, ci sono delle intuizioni che si possono estrapolare e che sono valide a prescindere dal contesto in cui sono formulate. Jüngel coglie nel mistero trinitario, rivelato nella croce, il manifestarsi dell'amore gratuito di Dio: la creazione è l'autolimitazione del Dio che “fa spazio” accanto a sé per la sua creatura, in un atto voluto e libero. Dio chiama dall'eternità accanto a sé colui che non è, può far vivere accanto a sé qualcosa in forza del suo libero dono. Nell'interpretazione che Jüngel dà di Barth, la rivelazione è auto-interpretazione di Dio: è l'evento in cui l'essere stesso di Dio viene a parola. Dio è

soggetto, predicato e oggetto dell'evento rivelativo. Essa è una 'ripetizione' di Dio che *si compie*: Dio *si è ripetuto* e solo così si può conoscere l'essere di Dio nella sua differenziazione. Questa unità e differenziazione di Dio in Dio sono appunto l'oggetto della dottrina trinitaria, l'*interpretazione dell'auto-interpretazione o auto-differenziazione di Dio*. Prima in quanto Creatore, e poi in quanto Incarnato, Dio prende figura nella sua rivelazione. La rivelazione dice che è peculiare per Dio distinguersi da se stesso, ma il Dio che *può* rivelarsi non *deve necessariamente* rivelarsi: l'auto-svelamento di Dio rimane un atto di sovrana libertà divina, eppure *deve potersi rivelare*, visto che l'ha fatto. Il dogma trinitario, allora, è l'espressione adeguata dell'essere di Dio e fa in modo che il rivelarsi non sia estraneo all'essenza di Dio. L'essere di Dio *ad extra* corrisponde al suo essere *ad intra*. Dio è Rivelante, Rivelazione e Rivelato, e noi partiamo dalla conoscenza dell'ultimo per risalire alla natura trina del primo. L'essere unitario di Dio si differenzia al proprio interno perché si distingue in tre diversi modi di essere: Dio è quindi un essere in se stesso distinto e reciprocamente correlato, è *puro evento*, in quanto dono reciproco dei tre modi di essere, sebbene questa armonia ontologica tra unità e distinzione nell'essere di Dio non conosca altri esempi all'infuori di Dio.

In questo sistema, l'essere di Dio diventa in qualche modo il suo agire (e viceversa): il Dio che crea e si rivela, dev'essere il Dio che può creare e rivelarsi liberamente, quindi l'evento dell'auto-distinzione e del diventare-uno intra-trinitario a cui poi corrisponde la creazione libera del mondo e la propria rivelazione in Gesù. Per poter parlare adeguatamente dell'agire di Dio si deve parlare dell'essere di questo agente, ma l'essere di questo agente viene pensato rigorosamente solo a partire dalla rivelazione, quindi non come sostanza, ma come unità reciproca delle Persone, cui corrisponde la loro unità rivolta all'esterno. Dio è soggetto, ma è *soggetto attivo*, e deve essere pensato come *libero evento, libero atto*, un essere cui pertiene la *libertà di decisione*. L'essere stesso di Dio è la sua propria decisione. Questo può risultare difficile in un sistema metafisico (in quello teista classico, in particolare, si riesce a mantenere una distinzione tra l'azione di Dio e la sua natura grazie appunto alla distinzione tra intelletto e volontà e la 'precedenza logica' del pensiero-natura sull'azione-volontà), ma è inevitabile: l'essere di Dio ha il suo luogo ontologico nel divenire trinitario e creativo libero. Dio è autosussistente, certo, ma tale autosussistenza è *auto-movimento*, e in quanto auto-movimento, l'essere di Dio rende possibile la rivelazione. In quanto auto-interpretazione di Dio, la rivelazione è espressione di questo auto-movimento dell'essere di Dio. Ciò significa affermare, con parole diverse, che la distinzione tra essere e agire, in Dio, è formale, ma non reale. Se non c'è distinzione reale, l'essere di Dio è un mistero che 'si dice', si 'rivela' a sé nel Logos, eppure è conforme alla nostra esperienza fenomenica. Il fatto che Dio si sia *rivelato* ci dice che l'essere di Dio è un essere relazionale. Doppiamente relazionale: Dio può entrare in relazione

con l'altro (*ad extra*) perché l'essere di Dio (*ad intra*) è un essere in relazione con se stesso. L'autorelazione di Dio deve essere intesa come un divenire che appartiene al suo stesso essere. Un divenire che ci fa comprendere l'essere di Dio come un essere nell'atto d'amore eterno, in cui le Persone diventano eternamente unite¹³⁹.

4.6. *Strategia dell'“amore”*

Questa strategia parte dalla constatazione che nel mondo esistono persone, cioè esseri relazionali, coscienti e liberi; di conseguenza, la Fonte di questi enti-uomo – le forme più elevate di esistenza – deve possedere le loro caratteristiche in forma eminente; sebbene non sappiamo raffigurarci la coscienza, la volontà, l'intelligenza e la libertà della Fonte, possiamo comunque affermare che in essa c'è qualcosa di simile alle facoltà umane. Sempre *per eminentiam*, se nel mondo c'è la possibilità di compiere azioni buone proprio grazie a quelle facoltà, allora Dio – possedendole in forma eminente – è anche Somma Bontà. Inoltre, se l'amore si realizza nel mondo attraverso la comunione di persone, allora se Dio è amore, per analogia deve essere un Io-Tu e una-cosa-sola (Noi), deve essere uno e trino (cf. Ratzinger, 2006, 36). Questo per evitare di dover ammettere, come Coffey (1999) sottolinea, che un amore solitario sia un amore egoista¹⁴⁰. L'amore, per avere un senso, e per essere in qualche modo analogo a quello umano, deve seguire la dinamica del mutuo amore. In qualche modo l'auto-amore genera il Figlio e poi si ha *amore reciproco*, e quindi lo Spirito.

Similmente, per Cacciari (1996), il Creatore non ha altro motivo per creare che non sia l'amore: l'evento originario-originante è la carità, l'essere è *atto d'amore*, che accade in quanto dono che si compie. Cosificare l'Essere, conclude Cacciari, ridurlo a ente fra gli enti, è l'equivoco metafisico fondamentale: la metafisica dovrebbe invece dare il primato all'atto d'essere, al divenire dell'essere in quanto impronta del divenire eterno dei Tre nell'unità (*ib.*, 28-29). L'essere è atto, evento della donazione, comunicarsi della vita, creazione continua. Qui l'unità non è uniformità, ma comunione, compartecipazione profonda e totale nella reciproca distinzione: «I Tre sono veramente Uno nell'amore, ed insieme secondo relazioni così reali, sussistenti nell'unica esistenza divina, che essi sono veramente Tre nel dare e nel ricevere amore» (*ib.*, 61).

Sono intuizioni che già si trovavano in Hegel e nei pensatori idealisti a lui contemporanei. Nella sua filosofia, lo Spirito è prototipo della relazione personale,

¹³⁹ Gli ultimi due capoversi sono una semplice sintesi di Jüngel (1986). In modo diverso, ma con esiti non dissimili, Coffey (1999) riprende l'interpretazione di Gilson secondo cui l'atto puro d'essere è dinamicità, che si esplica appunto nella relazionalità intra-trinitaria. Dio, per essere Dio, per essere la sua essenza in atto, attua appunto la dinamica relazionale (auto-donazione, auto-comunicazione, amore mutuo...) tra le Persone.

¹⁴⁰ Per Morris (1991, 184) la dottrina della Trinità risolve il problema del '*lonely God*'.

intersoggettiva, la sostanza diventa Soggetto, prima tri-personale (comunità) e poi Soggetto di nuovo (Schults, 2012). Le tre Persone sono Dio nell'atto di trasferire il Sé (Bubbio, 2014). L'intuizione hegeliana è quella «di un Soggetto Assoluto che, avviando in se stesso un gioco dell'Amore, può ospitare la relazione con il suo altro riconoscendolo nell'unità dinamica del suo intrinseco moto» (Mancinelli, 2009), il riconoscimento del «Mistero ontologico di un Essere che è Soggetto e non Sostanza e solo in quanto soggetto sa ricomporre la separazione dell'altro portandola in se stesso come sua stessa separazione» (*ibidem*). Anche qui non si può non sottolineare, con la stessa Mancinelli, che in Hegel c'è probabilmente anche la negazione della diversità delle Persone, quando lo Spirito torna a Sé e manca la dottrina dell'analogia e della pericorese. Corretti questi aspetti, però, l'intuizione filosofica di fondo può rimanere feconda. Senza dubbio in questo impianto fichtiano e hegeliano, il primato è comunque dell'unico Spirito-Persona, mentre le altre Persone sono in qualche modo solo delle "comparse" della storia; una visione trinitaria del tutto eterodossa. È vero d'altra parte che il mistero delle tre personalità nell'unica persona divina è parte del dogma, e forse in Hegel resta sospeso nella sintesi della contraddizione.

Affine a questa argomentazione è quella di Bulgakov (cf. Papanikolaou, 2011), pensatore russo che propende proprio a una sorta di "deduzione" della Trinità (*ibidem*). Nella sua sofologia, Sophia (il Figlio) è frutto di una *kenosi intratrinitaria*, un evento di auto-donazione e amore, preludio dell'incarnazione e della *kenosi della croce*. In quanto amore, Dio non può che essere questo dono di Sé (Padre) a Sé (Figlio) e restituzione-ricezione. Nel pensiero di Bulgakov, però, Sophia è un'ipostasi ma allo stesso tempo l'*ousia* stessa di Dio (quindi non una quarta realtà). Gli autori elencati nel par. 3.2.3 (LaCugna, Moltmann, Küng, Zizioulas, Greshake) argomentano una strategia simile a quella qui delineata.

Risulta quasi banale ricordare che la strategia dell'amore affonda le sue radici nel pensiero di Agostino e Riccardo di San Vittore. Quest'ultimo, come si è visto, è il riferimento privilegiato, assieme a Gregorio di Nissa, dei *social trinitarianists* come Swinburne, che utilizzano l'argomentazione dell'Amante-Amato-Amore (nelle sue diverse declinazioni) come 'prova a posteriori' della Trinità e per giustificare il "non più di tre". Criticata da Leftow (1999, 241) l'argomentazione consente di dire che, dal punto di vista filosofico, in Dio ci siano 'almeno tre' persone. Se siano di più, o se siano apofaticamente infinite, può essere oggetto di discussione, e tuttavia pare che il principio di molteplicità sia comunque garantito. Nel par. 3.2.3 abbiamo già visto, però, quanto sia necessario precisare tale strategia, che presenta non poche debolezze: solo se l'amore psicologico è inteso nel senso ontologico dell'auto-donazione possiamo resistere alle obiezioni di Tommaso secondo cui il fatto che Dio sia Somma Bontà non implica la distinzione tra persone.

4.7. Strategia dell'Essere-Amore-Persona

Lo sviluppo della comprensione moderna della persona (ad opera ad esempio di Lévinas e Buber) ha mostrato che l'essere-persona viene costituito da una fondamentale relazionalità. L'apertura relazionale della persona costituisce totalmente la persona, tanto da renderla *existentia communicabilis* (Gamberini, 1994, 209)¹⁴¹. La persona sembra avere a che fare con la sostanza e con la relazione: la sostanza della persona tende a diventare relazione, ma pure il movimento del tornare verso di sé (sostanza) della persona è essenziale per essa (Vigna, 1996, 182, 187-189 e 192). Pensare alla dimensione relazionale come alla dimensione strutturale dell'uomo, tuttavia, per chi è abituato a ragionare in termini trinitari, significa affermare che l'uomo non *ha* relazioni, ma *è* relazione. Le persone sono sì realtà correlate dalla reciprocità (Illeceto, 2008, 156), ma l'uomo può essere considerato una relazione sussistente (RS)? Dipende da cosa si intende con questo termine. Se è inteso nell'apofaticità che lo contraddistingue, in qualche modo sì, possiamo dire che la persona è RS. Se invece vogliamo sostenere che la persona è – come un elettrone in entanglement – un semplice nodo di una rete di relazioni, senza una sostanzialità sua propria, allora probabilmente il termine 'relazione sussistente' diventa del tutto equivoco.

D'altro canto, è vero che la relazionalità della persona umana non può essere solo la realizzazione della propria identità (cioè la personalità, il carattere) «con e nella relazione con gli altri» (Schmidbaur, 2011, 162). Significa, piuttosto, che nessuna persona esiste in sé, come individuo, ma è sempre irrelata a tutte le altre e a Dio, in un grande 'Noi'. Mentre però la relazione tra ogni uomo e Dio è effettivamente una relazione reale¹⁴² – e in questo senso, sì, ogni uomo è RS – l'intersoggettività e la natura strutturalmente sociale dell'uomo non bastano a far entrare la relazione-con-l'altro nella natura umana. Ogni uomo resta un individuo, la cui esistenza come sostanza è indipendente dalla presenza di altre persone attorno a sé. La persona umana vive ed è condizionata dalla comunità, ma non può essere

¹⁴¹ Già Hegel aveva sostenuto che la nostra individualità non si dia mai al di fuori dei condizionamenti relazionali (e quindi poi culturali): non c'è un uomo "prima" delle sue relazioni: esse non sono un accidente, un rivestimento esterno, ma contribuiscono a creare l'individuo fin dal suo apparire nell'esistenza (Illetterati, 2010, 234).

¹⁴² L'uomo è già sempre almeno 'duplice': è uomo-con-Dio, in perenne dialogo con lui. L'apertura verso l'Infinito è la componente costitutiva dell'uomo (Aguilar, 2009, 196). L'uomo, in quanto creato, è in relazione con ciò che lo ha posto in essere (ma questo vale per tutti gli enti).

‘comunione’ o ‘comunità’¹⁴³, come vorrebbe Zizioulas; al massimo può essere immagine del Dio Trinità nel senso che si *distingue* (in modo sostanziale) dalle altre persone, ma allo stesso tempo interagisce con esse necessariamente¹⁴⁴. Molte caratteristiche dell’uomo (la personalità, certe strutture caratteriali, certe conformazioni biologiche) sono costruite a partire dalle interazioni che egli ha avuto nel corso della sua esistenza, ma questo non consente di affermare che l’uomo è interamente relazionale (Migliorini, 2017b). I tentativi di interpretare la persona come RS sono comunque vari (Schaab, 2012a; Gunton, 1991, cap. 5; Coffey, 1999, 81-82, solo per ricordarne alcuni) e varie sono le critiche che sono state mosse a questa impostazione (Harris, 1998; Forment, 2006), ma il modo più corretto di impostare la questione è forse quello di Clarke (1993).

Egli ritiene che ogni sostanza, in quanto è, è *comunicativa*. Ogni essere, in quanto esistente, è *quell’essere*, cioè un’entità attiva in due sensi: è attivamente ciò che è e, allo stesso tempo, proprio perché è ciò che è, *manifesta* se stessa nell’influenzare le altre entità nel modo proprio in cui essa può influenzare (e le altre entità possono essere influenzate). Ogni essere è *verso-gli-altri* nel senso che il suo ‘essere-quella-cosa’ determina un’azione sulle altre entità. Questa correlatività delle sostanze crea una sorta di rete relazionale (di dipendenza ontologica, o influenza reciproca). Se questo è vero, secondo Clarke, risulta che la relazionalità e la sostanzialità vanno insieme, e sono due modi inseparabili della realtà. Ogni sostanza esiste per l’operazione che è chiamata a svolgere, esiste *in sé* ma anche *verso le altre*. Quindi, ‘essere pienamente’ significa ‘sostanza-in-relazione’. Non sono certo argomentazioni nuove, dopo il percorso dei capitoli precedenti e l’analisi dell’ontologia dei powers (che ha evidenti convergenze con questa argomentazione): sostanzialità e relazionalità sono per Clarke ‘equamente primordiali’ e sono dimensioni necessarie dell’essere. Gli esseri sono *diadici*, introversi ed estroversi (volti all’azione). Ogni essere tende a creare una rete di relazioni con tutto ciò che rientra nel suo raggio d’azione, generando un ordine emergente, un sistema, una sorta di “comunità”. Qui la distanza con le sostanze inermi o separate di Locke e Hume è abissale, e per Clarke la soluzione alle aporie del concetto di sostanza non sta nel suo rifiuto (come in Bergson, o Whitehead) bensì nel comprenderla meglio. Rispetto al lessico del par. 4.1 del cap. 3, si configura una sorta di sistema olistico, con tutte le sue difficoltà. Inoltre, è chiaro che una sostanza possa idealmente essere separata e quindi non esprimere la sua relazionalità: in tal caso la disposizionalità della sostanza è inespressa, e quindi la sostanza può dirsi anche senza le sue relazioni.

¹⁴³ Per Tunner (2012) non sappiamo bene cosa possiamo intendere con ‘persona’ riguardo ai Tre. Quel che è detto per la Trinità non sembra applicabile all’umano: le persone divine sono ben più relazionali di quelle umane.

¹⁴⁴ Gunton (1991, cap. 6) ha sviluppato queste questioni in tale direzione.

Ad ogni modo, Clarke prosegue in questo modo nel suo ragionamento: se ogni ente, in quanto ente, è comunicativo, esiste una *forma massima della comunicatività*: la persona, caratterizzata in modo eminente dall'auto-presenza, l'auto-possessione, l'auto-coscienza, l'auto-determinazione nell'azione. Il tipo di sostanza che la persona è implica un tipo di comunicatività suo proprio (*pensiero*¹⁴⁵, *amore, libertà*). Quindi, l'essere al massimo grado¹⁴⁶ è la persona. È da questa comunicatività che deriva l'essere sociale e comunitario dell'uomo (in qualche modo a lui strutturale). Dio, l'Essere Sommo, non può dunque che essere persona, in quanto perfezione dell'Essere. Il ragionamento porta a delle conclusioni ulteriori: essere persona implica la *comunicatività* (quella specifica della persona, non quella generica dell'essere), e quindi Dio come Persona deve misteriosamente essere *apertura all'altro*, prima in Sé e poi verso il mondo. Ecco dunque che Dio non può che avere in Sé un Altro cui comunicarsi nel modo proprio della persona: pensiero, amore, libertà. In sintesi: se c'è essere, c'è estaticità; se c'è essere, c'è persona; Dio è essere e Dio è persona; Dio è estaticità, cioè auto-possessione e apertura all'altro, che nel caso di Dio implica generazione di un altro in Sé; dunque, se c'è un mondo e se ci sono delle persone umane, Dio non può che essere trinitario.

Questo ragionamento a posteriori sembra piuttosto convincente. Ma va specificato il senso di 'generazione' e di 'altro': qui s'inserisce la discussione sulle peculiarità dell'essere divino (che è semplice), le quali conducono a una descrizione della natura divina basata sulla relazione – quindi trinitaria – e sull'apofaticità di questo discorso (che pur si deve "dire"). Sembra comunque possibile risalire, *per rationem*, dalla persona umana alla Persona divina, che diventa misteriosamente Persona in quanto Persone *comunicative* in comunione.

4.8. Strategia della "libertà" e della "possibilità"

L'argomentazione 'per libertà' nasce anch'essa dall'osservazione della realtà, la quale ci presenta un essere umano libero, capace di rivolgersi al bene. Questa idea di libertà è piuttosto 'neutra', giacché non prende posizione tra una libera volontà intesa in senso *libertario* (cioè comprendente la 'capacità di fare altrimenti', l'indifferenza, l'autodeterminazione e la spontaneità) o in senso *compatibilistico* (tende più a questo secondo). Tale 'libertà per' s'esprime in Dio nella scelta creativa, scelta d'amore e di espansione dell'essere. Secondo il pensiero cristiano – ma forse secondo qualsiasi teismo che non voglia compromettersi con un mondo eterno e deterministico – la scelta creativa è appunto *scelta*, frutto della volontà divina. C'è una corrispondenza tra questa libertà divina e la libertà umana.

¹⁴⁵ La conoscenza è già un rivolgersi all'esterno per farlo entrare al proprio interno.

¹⁴⁶ La persona assume l'intero dinamismo dell'esistenza, è la modalità d'essere più alta (Clarke, 1992, 1995).

Se in Dio vi è (stata) questa volontà libera creativa, secondo Zizioulas (2012), allora significa che *la volontà coincide con la natura divina*, e la libertà fa parte della stessa natura di Dio. Se Dio è libero almeno in questo senso, però, deve essere “libero” anche prima della creazione, cioè deve possedere questa ‘libertà per’ come parte della sua stessa natura eterna. Ecco allora che, proprio perché libero, Dio è anche Trino: la sua ‘libertà per’ si attua appunto nel Figlio, espressione proprio di questo tipo di sostanza. La libertà di Dio è *amore*, non in senso psicologico, bensì ontologico: si manifesta nella generazione divina. Così, conclude Zizioulas, la libertà trinitaria è la capacità di essere altro pur esistendo nell’unità della natura.

Con argomentazioni diverse, Gunton (1991, 1993) ritiene di poter derivare la libertà delle relazioni intratrinitarie dalla ‘libertà’ del mondo, intesa come indeterminismo fisico, che a suo modo di vedere è l’eredità inoppugnabile della scienza moderna. Se l’universo è la pericorese di sistemi dinamici interrelati, allora Dio non può non rispecchiare ‘in qualche modo’, questa caratteristica del mondo. Da questa conclusione di Gunton si potrebbe ricavare che Dio si debba intendere come *potenzialità assoluta, infiniti percorsi*, che proprio nella loro infinità concedono l’assoluta libertà (e creatività). Certo, è difficile, ancora una volta, comprendere come tali “infiniti” possano corrispondere alle Tre Persone, che nel loro mutuo compenetrarsi dovrebbero dare vita, appunto, a *un’infinità di possibilità* capace di creare un mondo di *infinite possibilità*, dentro le quali vi sono anche le libere azioni dell’uomo. Tuttavia, l’argomentazione ‘dell’infinita possibilità’ ha il pregio di mostrare la necessità di pensare questa *apertura* di Dio nel suo Sé, almeno in termini apofatici. Una ‘libertà per’, infatti, non è sufficiente a garantire la contingenza del mondo (già nei parr. 4.1 e 4.5 abbiamo visto come sia necessaria una libertà diversa), perché tutto sarebbe eternamente presente in Dio, visto che il suo atto di creazione e ogni entità sarebbero eterni quanto la sua volontà. Tuttavia, introdurre una forma di ‘libertà d’indifferenza’ (‘libertà di’) in Dio è possibile solo attraverso un marcato apofatismo, che si esprime *anche* nel pensare un’infinita potenzialità in Dio.

Com’è noto, qualche pensatore mistico (si pensi al *Possest* di Cusano, ma potremmo anche richiamare la più recente *ontologia della libertà* di Pareyson), aveva avanzato qualcosa di simile. Una strategia che, forse, meriterebbe di essere ripresa, attraverso i pensatori che l’hanno tematizzata. Schelling, ad esempio, interpreta l’Inizio come l’infinita totalità di *possibilia*, quindi come il possibile originario, l’immemorabile *posse*, di già cusana memoria (Monaco, 2010, 89 e 141-44); assoluta possibilità, infinita, precedente perfino alla distinzione tra atto e potenza (Limone, 2013a, 14-16 e 39), tra *posse* ed *esse*. Un *actus purus* che è allo stesso tempo puro poter-essere. L’Inizio è quindi *posse* (-A) che transita immediatamente nell’*esse* (+A) ed è da sempre transitato (*ib.*, 18). Questo transito è proprio la generazione del Figlio (*ib.*, 20), che Dio in quanto Inizio eternamente precede. Dio è $\pm A$, negazione di -A e +A, cioè il terzo, lo Spirito (*ib.*, 24): anzi, è

oltre la negazione, e quindi (-A, +A, ±A), *Possest*, che pur esiste come atto puro sovra-sostanziale (*ib.*, 31 e 174). La Trinità, comunione delle persone divine (-A, +A, ±A) si pone come altro da sé, come separazione delle persone (*ib.*, 43). Ed è nello spazio della pura potenzialità (-A) che trova spazio anche l'altro della Trinità, il mondo (B). In questa interpretazione di Schelling, dunque, il mistero trinitario può essere *dedotto* (*ib.*, 53): «L'idea cristiana dell'uni-trinità di Dio non è solamente l'inveramento e il completamento [...] di qualsiasi *pensiero* su Dio, ma è l'unico modo possibile con cui Dio sia *autenticamente* pensabile e in cui Dio stesso *semplicemente* sia» (*ib.*, 149).

Questa impostazione è molto lontana dall'ortodossia, sia filosofica che teologica. Innanzitutto perché le persone sembrano essere di nature diverse, anche se Dio precede, ed è, le tre dimensioni -A, +A, ±A, che quindi sono la natura di ciascuna persona, sebbene vengano attribuite singolarmente a una sola di esse per volta (Limone, 2013a, 175). Inoltre, il linguaggio è decisamente apofatico, volutamente ossimorico. Tuttavia, qualche elemento si può mantenere: crediamo vi siano gli elementi, in effetti, per ritenere che l'*actus purus*, quando davvero fosse inteso in senso analogico, possa coincidere con la potenzialità pura, cioè appunto *l'attività di essere la propria infinita essenza*. Così come possiamo ammettere che tale potenzialità pura sia effettivamente uno dei modi per far spazio, nel divino, a una forma di molteplicità sua propria, dalla quale la molteplicità del mondo (e la libertà in essa contenuta) possa scaturire. Il *posse* sarebbe inteso come potere, come *capacità infinita di compiere infinite azioni*, è una capacità (potenzialità attiva) sempre in realizzazione. Questo è, apofaticamente, il 'luogo' della libertà di indifferenza in Dio. Ancora una volta, l'argomentazione ha senso laddove si riconosca che distinguere realmente la natura dall'agire di Dio è di fatto impossibile.

Ripensare l'infinito di Dio e la sua eternità – termini che si intrecciano inevitabilmente – è un'antica e sempre nuova sfida teoretica, ma i dilemmi relativi all'atto creativo di Dio e l'esistenza di esseri liberi (l'uomo) impongono questo continuo tentativo. Una necessità filosofica prima che teologica. L'infinito, per definizione, abbraccia tutto l'esistente e il possibile, e si sovrappone al concetto di perfezione. Non si può aggiungere una unità all'infinito: ' $\infty + 1 = \infty$ ' è un'operazione possibile matematicamente, ma non logicamente, perché l'unità è già, per definizione, inclusa nell'infinito, prima ancora di esservi aggiunta. Per rendere intelligibile l'operazione matematica, infatti, si distingue *l'infinito di perfezione* dal *transfinito* (cf. Basti, 2012). Ma l'operazione matematica ci indica, per analogia, qualcosa di vero: all'infinito si può aggiungere qualsiasi cosa senza che esso cessi di essere infinito. L'infinito è talmente infinito da poter accogliere in sé qualsiasi novità. È possibile, quindi, che in un essere infinito (dell'infinito di perfezione) come Dio vi sia spazio per una 'novità' e una libertà di indifferenza? Una possibile risposta è che «se Dio è Infinita Pienezza, non possiamo parlare di

crescita nel senso che Dio raggiunge un più alto livello di essere che prima non aveva. Ma a livello di coscienza divina, possiamo parlare di un cambiamento e una crescita» (O'Donnell, 1998, 28; Dio potrebbe acquisire nuovi e più alti livelli di essere che prima non possedeva, richiamando la famosa distinzione di Hartshorne tra attualità ed esistenza). Se Dio è l'essere sempre superiore e nuovo, allora «qualsiasi cosa divenga nel mondo è già inclusa nel suo essere divino» (O'Donnell, 1993, 171). Ci permettiamo di correggere la citazione introducendo il condizionale 'può essere inclusa', poiché, restando fedeli all'idea di libertà di indifferenza, le azioni libere (o indeterministiche) sono incluse solo dopo il loro svolgimento. Ogni nostra scelta libera, imprevedibile per Dio, anche assunta *post factum* nella conoscenza di Dio, non altera la sua infinità che pur la può accogliere senza impoverire la sua perfezione (cf. Viney, 2007).

Tornando a Pannenberg, egli sostiene che l'infinito non vada inteso come illimitatezza, bensì come ciò che si oppone radicalmente al finito e vada esclusa l'idea di serie infinita e di spazio infinito: l'Infinito è tale solo se al medesimo tempo *comprende e supera* la sua opposizione al finito. L'infinito è tale, dunque, solo se al suo interno c'è anche il finito e Dio è Infinito proprio perché in Sé può contenere il contingente finito del mondo, inglobandolo ma rimanendo ontologicamente distinto da esso. L'Infinito comprende l'opposizione del finito in se stesso, comprende ciò che è da lui diverso (Pannenberg, 1990, 446-450). Quel che noi tenteremo di fare nel cap. 5, invece, è di inglobare una particolare forma di infinito (il *gunky infinite*) nell'infinito di perfezione. Come per i numeri, l'infinito potenziale 'in qualche modo' dev'essere compreso in Dio.

Accanto a quella di infinito, Pannenberg ci invita a ripensare l'eternità, nell'unità fra Trinità Immanente (TI) e Trinità Economica (TE) (*ib.*, 458). La TI, intesa come atto eterno di amore creativo, infinitamente eccedente, è la condizione di possibilità della TE. L'eternità è la condizione di possibilità del tempo: essa si esprime nel processo del tempo, ma *lo ingloba e lo supera*. Non è *durata*, perché nell'eternità ogni serie infinita di istanti si condensa in un *eterno presente*, ma non è nemmeno atemporalità, perché *la successione infinita è reale nell'attimo*. Come nella TI ogni persona è pericoreticamente unita alle altre pur rimanendo distinta, così *ogni istante in Dio è unito a tutti gli altri pur rimanendo distinto*. E se nella TI intesa come evento dell'amore dei Tre c'è spazio per la novità e la crescita, allora nell'eternità c'è la possibilità di percorrere le serie infinite in infiniti modi, rendendo possibile ogni novità e ogni successione. L'*eterno divenire* che qui si prospetta, dunque, non ha niente a che vedere con la ripetizione di un circolo. Gli infiniti istanti, percorsi da infinite serie di istanti, possono – almeno in linea teorica – dar vita a infinite serie e infinite combinazioni di serie. Mentre il circolo (l'anello del ritorno¹⁴⁷) è una

¹⁴⁷ Cf. Severino, 1999.

successione infinita di un numero finito di stati di cose, in Dio vi è una successione infinita di un numero infinito di stati di cose nell'attimo immenso¹⁴⁸; condizione che rende possibile l'esistenza di possibilità future non ancora realizzate (si ricorderà l'‘intensivamente infinito’ di Scoto: par. 3.2.2). Se mettiamo assieme tutto ciò a quanto detto circa l'Infinito, marcando per entrambi i concetti la differenza ontologica rispetto al finito, allora si può intravedere come *nell'infinito tutto è novità e libertà*, secondo le nostre traballanti categorie e parole. L'infinito di perfezione (o l'infinito in atto) non è quindi il miglior concetto di infinito di cui disponiamo per esprimere l'infinità di Dio. L'infinito divino è una dimensione di Infinito che *comprende tutte le altre*, senza annullarle: l'infinito potenziale (indeterminato e incrementale, di per sé mai completamente in atto), il transfinito (determinato e incrementale) e quello attuale (determinato e non-incrementale).

È un Infinito trascendentale, un orizzonte che accoglie gli altri infiniti ma li supera, una *capacità di apertura infinita*, più che un'attualità pura e semplice. In questo sfondo infinito possiamo immaginare che “trovino spazio” infiniti infiniti-incrementali, cioè i potenzialmente infiniti mondi possibili (le serie infinite di eventi). La categoria di infinito, sommata a quella di eternità, quindi, se pensata nella sua radicalità, ci porta a relativizzare perfino la definizione di Dio come ‘Atto Puro’. È possibile dunque che Aristotele (*Met.* XI, 10, 1066a-1067a) avesse ragione quando sosteneva che l'infinito in atto (quello metafisico, che per i cristiani è proprio di Dio) sia senza un ordine. In effetti, il concetto di Infinito contiene all'interno *tutto*, e pertanto l'ordine (necessità, ragione, intelletto, numero, eternità...) diviene alquanto relativo, quasi a sfociare in una libertà di indifferenza al massimo grado. Questo infinito sarebbe un divenire-mutamento infinito. Ma il fatto che ci manchino gli strumenti concettuali per descrivere questo infinito, non significa che non debba essere posto come fondo della realtà, qualora un percorso di ragione ci obblighi a postularlo, seppur apofaticamente.

Questo è quanto possiamo affermare dell'infinito e dell'eternità spingendo al limite le nostre capacità espressive. Non sappiamo, in realtà, in che modo Dio possa – coincidendo con esse – abitare queste serie e questi attimi, ed essere allo stesso tempo Semplice. È chiaro che ci sfugge completamente, inoltre, come Dio possa avere volontà ‘libera ma controllata’ e ‘pensiero’ se il suo essere consiste in questa infinitudine che potrebbe perfino sembrare caotica¹⁴⁹. Ma in questo atto di superamento linguistico torniamo alle questioni epistemologiche che abbiamo già trattato, e che appaiono sempre decisive. Degli attributi divini non sono chiari i

¹⁴⁸ Questa concezione richiama quella dell'‘attimo immenso’ (cf. Pasqualotto, 2008).

¹⁴⁹ Non ultimo quello di un Dio che accoglie in sé continue novità: un Dio veramente infinito, secondo l'accezione di Pannenberg, finirebbe con il ‘non-possedersi’ mai completamente. Non governerebbe se stesso né avrebbe una volontà e un intelletto, almeno secondo ciò che noi intendiamo con essi.

confini, non riusciamo a dare una definizione soddisfacente. Il Dio è infinito ed eterno, ma potrebbe esserci, in Lui, una forma di temporalità e spazialità a noi sconosciuta che non è la semplice negazione di quella umana. Ci rendiamo conto, quindi, che quando diciamo ‘eternità’ diciamo molto più sia di ‘atemporalità’ che di ‘infinita durata’: chiamiamo in causa una condizione divina che sicuramente è diversa dalla temporalità umana, ma non è la sua completa negazione.

In un recente articolo, Rice (2007)¹⁵⁰ ha riproposto la convinzione già da lui sostenuta – e diffusa tra i sostenitori dell’*open theism*¹⁵¹ – secondo cui la Trinità è una possibile “via di fuga” dalle aporie del teismo classico, perché essa impone di pensare un Dio *relazionale*, quindi *dinamico*, e quindi *sempre nuovo* (capace cioè di avere un’*onniscienza dinamica*). Anche secondo O’Donnell, il reciproco amore delle persone *trabocca in una creatività senza fine*: Dio è il sempre più grande, il sempre superiore, il sempre nuovo, e il divenire del mondo si basa sull’eterno processo trinitario; se Dio è sempre nuovo, tutto ciò che occorre nel mondo è già incluso nel suo essere. Da questa *infinita fonte di amore e libertà, deriva qualsiasi possibilità di libertà nel creato* (O’Donnell, 1993, 168-169; cf. O’Donnell, 1998). La Trinità in quanto relazione d’amore tra persone, permetterebbe di accogliere la novità, perché la relazione con l’uomo non può prescindere dal riconoscerlo come ‘libero agente’: per amore, dunque, Dio concederebbe all’uomo la libertà e poi “accoglierebbe” la novità delle sue scelte nella sua conoscenza (è una sorta di *logic-of-love defense* della libertà umana; cf. Sanders, 1998, 268). Il problema di questa impostazione è come comprendere e tenere assieme l’apertura causale del mondo (indeterminismo) e l’apertura provvidenziale (Dio non conosce né determina il futuro): sia la prima che la seconda presentano innumerevoli e complessi problemi teorici, anche in relazione all’ontologia del tempo (cf. Hasker & Oord, 2011; De Florio & Frigerio, 2018).

In modo non dissimile, Schaab (2007)¹⁵² ha proposto una visione panenteistica evolutiva basata sulla Trinità, nella quale l’evoluzione *aperta e indeterministica*¹⁵³ del cosmo è parte del divino, che la ingloba (il mondo è *in* Dio) e la supera¹⁵⁴. L’universo in evoluzione, con la presenza dell’umano dotato di libertà, è Dio che esplora le sue possibilità (*ib.*, 294). Entrambi gli autori, Rice e Schaab, attingono a piene mani alla concettualità del *process theism*¹⁵⁵, pur

¹⁵⁰ I suoi riferimenti, in questa operazione sono Jenson (1982; 1997-1999) e Ogden (1966).

¹⁵¹ Cf. Pinnock et al., 1994, 108.

¹⁵² I suoi riferimenti privilegiati sono le numerose opere di A. Peacocke e Theilard de Chardin.

¹⁵³ Dimostrata, secondo Schaab, dal comportamento quantistico e dall’evoluzione della vita.

¹⁵⁴ Dio sarebbe dunque Trascendente (il Padre), Incarnato (il Figlio) e Immanente (lo Spirito) (Schaab, 2007, 291).

¹⁵⁵ Le ipotesi *processualiste* (cf. Vescovelli, 2018) si basano su un’infinita possibilità e quindi un radicale apofatismo.

cercando di conciliarlo con il teismo classico. Operazione che potrebbe rivelarsi fruttuosa se considerasse pienamente i risvolti metafisici ed epistemologici a cui conduce: un Dio *infinitamente potenziale* è un Dio *radicalmente apofatico*, in quanto è un Dio che governa l'ordine del mondo (come vuole il teismo classico) e lo direziona (come vuole il teismo processuale) pur senza mai possederlo (come vuole l'ipotesi dell'indeterminatezza e dell'infinita possibilità). Inoltre, l'infinità di possibilità non garantisce, da sola, la libertà dell'uomo: sarebbe semplice, caotico indeterminismo. Né l'amore di Dio (*logic-of-love*) è sufficiente a garantire che Egli possa acquisire nuova conoscenza delle azioni libere dell'uomo solo perché *agisce liberamente* all'interno della Trinità (amore tri-personale) e nell'atto creativo. L'infinita possibilità in Dio, però, rende meno stringente il determinismo teologico, giacché, misteriosamente, Dio può accogliere (conoscere) i percorsi imprevisi senza incrementare nulla di Sé, giacché essi sono già in Lui.

Rispetto alla Trinità, va sottolineato che il passaggio tra i tre concetti (relazionalità, dinamicità, e "novità") è efficace retoricamente, ma debole dal punto di vista metafisico. Si tratta di un salto ingiustificato tra concetti diversi. Il Dio-Trinità relazionale è sicuramente una dinamica d'amore tra tre Persone, ma conclusa e chiusa, almeno nel teismo classico. Intendere Dio come infinita possibilità non significa intenderlo come trinitario, a meno di non trasformare il Figlio nell'(-A) di Schelling, o nel mondo in divenire del teismo processuale (che vedremo meglio nel prossimo capitolo). Dio può essere 'novità' e 'libertà' – nel senso richiesto da una creazione contingente – se inteso come Atto Puro nel senso apofatico che abbiamo già descritto, cioè misteriosa sintesi di infinita potenzialità, infinita attualità e infinita libertà: questa è la sua *natura* che, sommata al suo carattere 'personale', è 'molteplicità trascendentale' (in quanto *infinità trascendentale*). Essa rende possibile il passaggio dal molteplice al trino, dal molteplice al relazionale, dal relazionale al dinamico, e dal relazionale alle Tre persone amanti. E, infine, dal 'trino' al 'libero'. Solo così il modello dell'*open theism* può risultare metafisicamente coerente.

Con questo ordine di spiegazione, le proposte di Rice e Schaab possono acquisire consistenza metafisica, e la *logic-of-love defence* può trovare una sua collocazione. Ma il lavoro da fare è ancora molto. Queste forme di panenteismo, come spesso ricordato (cf. par. 4.1), non sono lontane dal teismo classico 'partecipativo', giacché Dio e mondo non coincidono mai del tutto. Il panenteismo, tuttavia, proprio come il teismo classico, nel porre la *dipolarità* di Dio (immanente e trascendente) accetta la dottrina dell'analogia, pur chiamandola in altro modo. Sull'articolazione tra immanenza e trascendenza *ogni* teismo si scopre apofatico, cioè nella necessità di riconoscere che, nel dover coniugare verità antinomiche, si deve porre su un piano diverso.

Se non si intende abbracciare interamente l'infinita potenzialità di Dio – che come vedremo è la conseguenza della metafisica processuale (cf. cap. 5) – si deve trovare una metafisica che la inglobi, ma che la superi in una posizione più equilibrata, dove tutti i tipi di infinità sono contenuti, e che allo stesso tempo sia lo sfondo della Trinità. Tale metafisica, come si indicava nell'introduzione a questo lavoro, è necessariamente simile a quella processuale, ma la deve anche correggere in molti punti.

4.9. *Strategie processualiste*

Quelle presentate finora sono tutte strategie basate su una metafisica classica. Un'altra strategia potrebbe essere basata su una metafisica del processo. Alcuni esempi li vedremo nel prossimo capitolo. Il problema, in questi casi, sta nel definire se le ontologie processuali siano apofatiche, cioè se si possa effettivamente sostenere che esistono solo relazioni nel mondo. In breve, sembra molto difficile sostenere che il mondo sia un insieme di relazioni sussistenti; oppure è possibile affermarlo solo se siamo consapevoli dell'apofatismo del discorso. Per queste ragioni è necessario abbozzare una metafisica che sia a metà strada tra quella processista e quella sostanzialista. È il compito appunto del prossimo capitolo.

5. **I trascendentali della Relazionalità e della Molteplicità**

Le strategie delineate – in forma di bozza – convergono sulla necessità di pensare il modo proprio in cui Dio sia relazionale e molteplice in Sé. Come abbiamo visto, è da questa considerazione 'di ragione' che prende forza una 'filosofia trinitaria', che riconosca la necessità speculativa del Dio Uno e Trino. Riprendiamo allora alcune intuizioni espresse nei parr. 3 e 4 riguardo alla relazionalità e molteplicità come trascendentali. Un trascendentale è un aspetto di tutto ciò che esiste. È una proprietà che troviamo analogicamente in tutte le sostanze, e pertanto 'trascende' le categorie ontologiche, avendo quattro caratteristiche: (1) è analogicamente applicata a tutti gli enti; (2) ha un significato che non contiene una nozione di imperfezione, poiché viene attribuita a Dio come la sua fonte; (3) è una nozione evidente per la ragione umana; (4) è distinta, nel suo significato, dalle altre nozioni trascendentali (Aguilar, 2009, 210).

La tradizione filosofica occidentale ha sempre riconosciuto tre trascendentali: Uno, Vero, Buono¹⁵⁶. Quel che a noi interessa è il primo. Esso non va inteso in senso numerico, ma come *indivisibilità*, e quindi si oppone alla

¹⁵⁶ Pur con molte posizioni differenti tra gli autori: Goris & Aertsens, 2016.

molteplicità (è il suo contrario)¹⁵⁷: ogni ente, per il fatto di essere ente, è anche uno (*ens et unum convertuntur*), cioè è *dotato di unità*, determinatezza e identità, distinzione dagli altri enti (Berti, 2017, 67). Nel prossimo capitolo che ogni ente è *uno* in questo senso: l'ipotesi gunk-junk implica che ogni ente sia infinitamente molteplice ma in qualche modo unificato nei diversi livelli di realtà (quindi Dio dovrebbe essere Trinità perché *ogni ente è uno* solo come unificazione di un'inesauribile molteplicità). Più evidente, invece, è il fatto che l'universo, in quanto "ente" opposto al divino, sia intrinsecamente molteplice. L'universo è da intendersi come ente unitario nel senso che esso ha – come caratteristica uniforme che lo contraddistingue – una materialità diversa dal divino, organizzata poi in enti separati ma interconnessi dalla stessa causalità divina che lo permea e lo sostiene (si veda quanto detto sull'olismo, al cap. 3, par. 4.1). In questo senso, l'*uno* dell'universo preso nel suo insieme è un *intero* di enti in correlazione tra loro. In base al grado di unità che possiamo attribuire a questo intero, è legittimo pensare che tale *uno* sia, allo stesso tempo, *uno* e *molteplice*. Esattamente come, per analogia, il Dio trinitario è innegabilmente *uno* e innegabilmente *molteplice*, e altrettanto sono ciascuna delle Persone (Meyer, 2006). Anche l'Aquinate sembra aver derivato dalla moltitudine degli enti del mondo la *multiplicitas* come trascendentale (Ventimiglia, 2014). Di Dio, essendo veramente Uno e Trino, si può predicare il numero, e la molteplicità, in senso proprio: «Tommaso afferma che il numero si può predicare di Dio non in senso metaforico ma in senso proprio, per il motivo che esso non è legato soltanto alla molteplicità materiale ma alla molteplicità trascendentale che, come il numero che le corrisponde, si può dire di Dio in senso proprio» (*ib.*, 319). Agostino invece, secondo Ayres (2014), ritiene che Dio sia 'oltre il numero', essendone la fonte: il suo essere 'uno', dunque, sfugge alla ragione umana che può solo "numerare" nel modo che le è consueto¹⁵⁸.

Abbiamo visto nel par. 4.1 che l'argomentazione di Gunton si muove in questa direzione, partendo dal presupposto che ogni ente sia connesso a ogni altro da una forma di relazionalità pericoretica. Nel par. 4.7 abbiamo visto invece l'argomentazione di Clarke, molto affine all'ontologia dei powers, nella quale il trascendentale della relazionalità è inteso a partire dal fatto che una sostanza tende necessariamente a influenzare quella a lei vicina, e quindi "tende" verso l'auto-trascendimento. Anche per Aguilar ogni realtà si caratterizza per una capacità di autorelazione e – secondo il proprio grado di comunanza, recettività e comunicabilità – per la capacità di relazionarsi con enti esterni. Ogni ente è quindi

¹⁵⁷ Ma forse anche il suo contraddittorio: quando affermo "uno" e "due" (cioè non-uno), se li intendo come numero sono contraddittori; se intendo "uno" come unificazione, allora esso potrebbe non essere contraddittorio al "due" (due cose possono essere unificate), perché mi sto riferendo a categorie diverse.

¹⁵⁸ Anche Gregorio di Nissa relativizza il numero (Coakley, 1999, 134).

intra-attivo e inter-attivo. Nessun ente può venire all'esistenza e sussistere senza un'energia vincolante che lo rende capace di mantenere la propria struttura mentre interagisce con altri enti. Ogni ente si rapporta cioè *ad intra* mantenendo la sua singolarità nella realtà, unificando le parti che lo compongono. Si rapporta poi *ad extra* nella comunione (convivenza con altri enti), nella recettività, nella comunicabilità (influenza sugli altri) e cercando il proprio fine. Tutte queste proposte – assieme alla molteplicità trascendentale che abbiamo visto in Leibniz e alla sua idea di armonia – mostrano come sia necessario postulare il trascendentale della molteplicità e della relazionalità, valido anche per Dio: l'*Ipsum Esse* (grado di sussistenza) è *Ipsa Relationalitas* (natura intima di Dio)¹⁵⁹. Dio coincide *anche* con il trascendentale dell'essere che è la relazionalità. Ricordando comunque che la relazionalità *tra* gli enti è problematica, soprattutto quando intesa come causazione (cf. cap. 3): accettare l'esistenza di sostanze separate nell'intero e tra loro in interazione è il punto di partenza, ma non è semplice spiegare tale interazione. Per il passaggio all'*Ipsa Relationalitas* è necessario dunque compiere qualche passo ulteriore, che vedremo nel prossimo capitolo: bisogna mostrare con più efficacia perché la relazione sia un trascendentale, piuttosto che una categoria.

Riconoscere che il trascendentale della molteplicità si applica a Dio potrebbe comunque contribuire a risolvere il dilemma creazionista (il passaggio dall'Uno trascendente ai Molti creati). Si tratta di una 'strategia' di recente formulazione, e che viene fatta risalire ad autori diversi, dai greci, a Tommaso, a Hegel e Schelling (Cacciari, 1990; Ventimiglia, 1997, 2007, 2014; Coda, 2000). Ventimiglia (2007) ha ipotizzato questo percorso a partire dalla sua interpretazione della dottrina trinitaria di Tommaso¹⁶⁰. Senza pretesa di esaustività, seguiamo il ragionamento come un modello possibile. Per l'Aquinate si può predicare propriamente di Dio il numero (uno e trino) purché sia 'uno' che 'trino' siano intesi come 'unità trascendentale' e come 'molteplicità trascendentale', entrambe distinte da quelle numeriche¹⁶¹. La molteplicità trascendentale è basata su una divisione formale, cioè una *distinzione che non comporta divisione* tra sostanze separate (l'abbiamo già vista). «Secondo Tommaso, l'alterità è diversità (*divisio* è il termine ch'egli usa per l'*esse in quantum esse*, *distinctio* quello che privilegia per l'*esse* divino) non solo negli enti creati e come tali composti, ma anche nell'essere

¹⁵⁹ Per il capoverso, cfr. Aguilar, 2009, 212-214. L'*Esse Ipsum* indica il grado di sussistenza (assoluta, non relativa come nelle creature), non la natura specifica di Dio. Inoltre, Dio non è l'ipostatizzazione dell'amore, bensì di tre relazioni agapiche, tre concrete espressioni dell'amore (persone). L'essenza di Dio è l'essere di *natura agapica*.

¹⁶⁰ Per le diverse interpretazioni di Schmitz e Ventimiglia, cf. Mondin (2013, 457ss).

¹⁶¹ *STh.* q. 30, a. 3: la pluralità di Dio è trascendentale, non quantitativa. *STh.* q. 31, a. 2: per Dio bisogna evitare i termini *diversità* e *differenza* (*aliud*), e usare invece il termine *distinzione* (*alius*) dei soggetti (Padre-Figlio).

in quanto essere [...]. Se, dunque, la *divisio* e il *diversum*, che ne è la manifestazione, sono interni all'esse *qua talis*, e Dio è l'*Ipsum esse per se subsistens*, la *divisio* o *distinctio* – contro i platonici – è interna all'Essere stesso che è Dio» (Coda, 2000, par. 3). Se *diversum* e *aliud* sono trascendentali dell'essere, per Tommaso, dove c'è essere «lì c'è anche, nello stesso tempo, unità e distinzione, l'“uno” e, insieme, l'“altro”» (Ventimiglia, 1997, 245). La conclusione, molto simile a quella da noi tracciata sull'apofatismo, è che vi siano dei punti dell'argomentazione su Dio sottratti «alla giurisdizione della legge di non contraddizione – ove coesiste identità e differenza – che tuttavia, invece di portare all'anarchia illegale della contraddizione e all'irrazionalismo, conduca all'affermazione della stessa legge di non contraddizione, e vi conduca per il semplice motivo che questo momento o luogo ne rappresenta il fondamento» (*ib.*, 350). Il punto dirimente è se, il fatto che l'essere sia *unum* (o *idem*) e *aliud* (o *diversum*), sia incontraddittorio (come sostiene Ventimiglia, *ib.*, 348) oppure no. Per quanto abbiamo visto nel par. 3.2.1, la risposta sembra essere negativa. Dio come Unità nel senso di “unificazione” non è una nozione sufficiente: Dio è anche Uno e Tre in senso numerico. Entrambi i sensi sono indispensabili per la Trinità ed è la loro compresenza a farla permanere nel campo della contraddittorietà.

Abbiamo comunque una sorta di scala discendente: un Uno Trascendentale che è unità di una Molteplicità trascendentale (come distinzione), cioè le RS, cui “discendono” gli “uni” numerici con la loro molteplicità e unità terrena (distinzione sostanziale, divisione delle sostanze)¹⁶². Questo evita di frazionare l'Uno nella Diade (come avveniva nel platonismo) – il che richiederebbe un'altra distinzione, con un evidente regresso – e allo stesso tempo riesce a giustificare la creazione della molteplicità mondana attraverso l'esistenza di una molteplicità, di ordine ontologico diverso, nell'Uno (Ventimiglia, 2007, 22-23). Un'argomentazione che si potrebbe rafforzare se si riuscisse a mostrare – come da noi proposto – che nel descrivere Dio, le caratteristiche che di Lui dobbiamo necessariamente predicare comprendono le *distinzioni formali*, e che queste distinzioni formali non si possono che pensare se non ‘almeno un po’ reali’ (contravvenendo in parte a un'assoluta semplicità). Certo, si può obiettare che questo ricorso a diverse forme di molteplicità sia regressivo: cosa ‘permette’ il passaggio dalla ‘molteplicità divina’ e alla ‘molteplicità creata’? Una molteplicità intermedia? È una semplice corrispondenza tra molteplicità, ma non una spiegazione? Certo, il mondo rispecchia il modo di essere di Dio, ma serve pur sempre l'‘atto libero’ di Dio per il passaggio tra le due molteplicità. Non ci sono, probabilmente, delle vere risposte

¹⁶² In questo senso i trascendentali si applicano a Dio e al mondo in modo diverso. Questa è una discussione antica che implica di definire se i trascendentali si applichino a Dio analogamente (Tommaso) o univocamente (Scoto), pur essendo nomi propri di Dio (Goris & Aertsen, 2016, par. 4).

a queste domande: a un certo punto anche la spiegazione metafisica deve arrestarsi a ciò che costituisce l'insieme dei postulati minimi per la pensabilità del reale.

Ricapitolando, riconosciamo che, perché vi sia un mondo indeterministico fatto di pluralità, se l'Inizio non può essere l'Uno Trascendente, allora *deve* essere Molteplice e libero in qualche modo; ma un Molteplice che non può essere come il molteplice creato. Ecco allora la 'vera pluralità': Dio è e non-è Uno, è e non-è Molteplice, nei sensi consueti dei termini. Certo, i due trascendentali sembrano in contraddizione (o almeno opposizione) tra loro, e questo potrebbe violare il monito aristotelico, nonché il senso stesso dei trascendentali. Ma quando la ragione ci mostra che una dualità va posta, non è detto che dobbiamo per forza negarla, anche se dovesse permanere come contraddittoria. Certamente il discorso analogico può attenuare la percezione della contraddittorietà. Abbiamo visto vari modi in cui ciò è possibile (per esempio l'uso analogico di 'relazione', 'sostanza', 'distinzione', 'divisione', 'unità') ma anche le difficoltà di tale operazione.

Sia la semplicità che la molteplicità del Principio sono intrinseche a tutti i sistemi monoteisti, e sono entrambe nozioni indispensabili ma con contraddizioni insolubili. Ed è in questa insolubilità che bisogna avere il coraggio di collocarsi: qui Hegel aveva probabilmente colto nel segno nell'intendere lo Spirito come Universale e Particolare (cioè appunto, in quella che potrebbe essere la 'molteplicità trascendentale'). Non un rifiuto della ragione, ma l'accettare che la ragione conduce lì, per mancanza di alternative. Dio *deve essere*: Uno, Molteplice, Relazionale, Personale nell'Uno (Persona), Personale nella Multi-Relazionalità (comunione di Persone), libero. Questa è la base di una *filosofia trinitaria*, che non è razionalizzazione, perché il *modo* di composizione di tutte queste caratteristiche di Dio resta a noi del tutto sconosciuto (e qui rientra in gioco l'apofatismo).

6. Una conclusione: ancora su Ragione e Trinità

Con i parr. 4 e 5, per dirla con Melchiorre (2012, 34), «il discorso metafisico si è spinto sino a riconoscere un'intrinseca relazionalità dell'essere; una relazionalità che potrebbe essere persino pensata nell'intimità stessa del Principio, così come invita a fare da parte sua la teologia trinitaria». Il percorso tratteggiato nelle strategie proposte, porta alla conclusione che in Dio qualcosa di simile a ciò che chiamiamo 'relazioni reali' non possa non esserci, come non può non esserci Molteplicità nell'Unità e nell'Unicità; perché Dio sia relazionalità devono sussistere in Lui dei 'Distinti' che si relazionano. Questo lo postula il ragionamento filosofico, non solo la Rivelazione.

Quel che manca da mostrare con più nettezza è che, affinché qualsiasi cosa sia, sono sempre necessarie due cose, essere-se-stesso ed essere-in-relazione (Gamberini, 1994, 210): è quel che proporremo nel prossimo capitolo, visto che i

precedenti capitoli ci avevano lasciato solo con le aporie del concetto di relazione. I ragionamenti proposti nel par. 4.7 riguardo all'estaticità degli enti si scontrano con le problematiche sollevate nel cap. 1 e 3 riguardo alla modalità della relazione tra sostanze (i regressi, in tutte le loro forme). Abbiamo ancora del lavoro da fare per uscire dall'impasse dell'equiprimordialità di relazione e sostanza. Se la proposta del prossimo capitolo risulterà efficace, potremmo intravedere la possibilità di affermare che l'Essere Assoluto debba essere perfetta relazionalità e molteplicità, oltre che unità e semplicità.

Certo, si tratta di strategie che necessitano di essere affinate, messe in relazione, coordinate, contestualizzate, forse anche conciliate (visto che alcune partono da impostazioni metafisiche molto lontane, e quindi non è detto che siano del tutto armonizzabili); operazioni impossibili da compiere in questa sede. Si è voluto comunque indicare un campo di argomentazioni, o forse un campo di ricerca ulteriore che può prendere le mosse da quello svolto sinora. La teologia trinitaria contiene al suo interno il mistero dell'eterna generazione, di cui non può rendere conto con la ragione; la filosofia, d'altro canto, contiene il mistero dell'eterna auto-distinzione e di tutti gli altri 'auto-...' che abbiamo incontrato, e che accettiamo perché non è possibile pensare che in Dio non vi sia una forma di molteplicità e di relazionalità. Dal punto di vista filosofico, bisogna fermarsi qui. La generazione eterna resta misteriosa, ma è l'idea che meglio ci aiuta a descrivere come Dio crei il mondo, una volta appurato che ha creato e dunque che 'deve generare' (per motivi razionali). Solo *dopo* aver stabilito che l'Uno non può che essere *anche* Molteplice, stabilisco che *deve essere Tre*, ammesso che questo, filosoficamente, sia possibile: forse nel divino il "tre" va in qualche modo sospeso, tenendo presente che Dio è anche *infinita molteplicità* (cf. par. 4.8). Pur con questa cautela, la relazione dei Tre dovrà essere connotata come relazione *agapica* e questo passa, probabilmente, per la constatazione che, in qualche modo, Dio *deve essere personale* (nell'Uno), deve essere *comunione di persone* (nei Tre), e quindi *deve essere oltre* tutto ciò (nell'apofasi).

La Trinità, dunque, non è rilevante filosoficamente solo perché, per pensarla, si devono riscrivere delle categorie ontologiche. Sì, è anche questo ma, alla luce di una evidente aporeticità del concetto di Trinità, non può essere solo questo; altrimenti diventerebbe il puro gioco di riformulare delle categorie a uso e consumo della teologia, quindi un problema teologico, non filosofico, oltre che una soluzione *ad hoc*, che ha poco o niente a che fare con la spiegazione della realtà.

Per avere rilevanza filosofica la Trinità deve potersi intendere come *l'inevitabile, l'inaggirabile*. Si deve allora mostrare perché Dio, *in quanto Dio Uno*, non possa che essere *Dio Trino*. O meglio, bisognerà dire che il Dio Uno è in quanto Uno *anche* Trino: non abbiamo modo di dire se sia Uno o Trino. L'Uni-Trinitarietà del Principio è l'unico punto, apofatico, cui giungiamo. Credere a due verità contraddittorie di cui possiamo fornire argomentazioni ragionevoli configura un

esito di “ispirazione kantiana”: la Trinità può essere vista come un’*antinomia* riguardante la natura di Dio, della quale possiamo parlare in forma antinomica proprio perché, in quanto *divina*, essa sfugge alla conoscenza umana come *comprensione*. Blocher (1996, 107) ritiene fondamentale stare proprio tra l’*intelligibile* e l’*incomprensibile*, perché sono entrambi parti essenziali del discorso trinitario¹⁶³. *Antinomia trinitaria* che corrisponde all’*antinomia ontologica* che vedremo nel prossimo capitolo. Sommate alla premessa che anche l’ateismo produce antinomie, tutte queste apofasi non ci conducono a un arrendevole *credo quia absurdum*, quanto piuttosto all’attiva scelta tra inevitabili assurdi. La Trinità è ‘contro la ragione’ (perché è e resterà contraddittoria), ma accettarla non è puro fideismo: è una scelta comunque ragionevole.

Quando è stato stabilito, attraverso percorsi di ragione autonomi, che Dio è Persona-Persone, Uno-Molteplice, Creatore (comunicato), Libero, Relazionale e Infinita possibilità, emerge allora che il miglior Dio che possiamo avere è quello trinitario. Perché, se Dio è creatore, è mistero di libertà e di ‘distinti non divisi’ (molteplicità trascendentale); e se è Persona è mistero di distinzione senza divisione tra Intelletto e Volontà (che crea ‘liberamente’); e se è Volontà è anche Amore, quindi mistero di comunione tra Persone; se è Libero, in Lui c’è misteriosamente una ‘parte’ di infinita potenzialità, che è allo stesso tempo la sua infinita abilità e le sue infinite idee¹⁶⁴, anch’esse distinte ma non divise. Idee che sono l’unico Intelletto, come le infinite azioni libere di Dio sono l’unica Volontà. Così, se Dio è Intelletto e Volontà, dalle loro azioni unitarie procedono i realmente Distinti (le Persone trinitarie) nell’Uno, necessariamente in una forma di relazione, che per apofasi diciamo ‘relazione sussistente’. Gli infiniti atti intellettivi e gli infiniti atti d’amore sono in Dio distinti ma non divisi, come le Persone loro corrispondenti. Gli attributi di Dio, invece, sono e restano distinzioni formali, che non danno vita a Distinti. E se il mondo contiene creature libere, c’è una vera relazione tra Dio e questo mondo.

Rispettando il processo apofatico, quindi, necessitiamo di parole nuove – Triuno, Iper-relazionale, sovra-sostanziale, sovra-personale, *Possest* – che esprimano graficamente l’indicibile a cui siamo approdati.

¹⁶³ Una posizione da lui attribuita a Tillich: la Trinità come *sintesi di opposti*, Dio-Uomo nella Seconda persona, Uno-Molti, Finito-Infinito (*ib.*, 111); per Schleiermacher non è possibile trovare formule universalmente valide per definire la Trinità, la cui dottrina resta quindi in costante movimento (Giacca, 2009, par. 4).

¹⁶⁴ Le idee divine sono l’unica semplice sostanza divina, ma distinte tra loro e “riunite” nell’Intelletto divino, a sua volta distinto dalla sua Volontà.

Capitolo 5

Un'Ontologia Relazionale Eventista-Infinitesimante per una Metafisica Trinitaria

1. Punti acquisiti da cui partire

Dopo il percorso compiuto all'interno delle questioni ontologiche e l'approfondimento della dottrina trinitaria, è necessario ricomporre il quadro, richiamando i problemi da cui siamo partiti. Il primo è di natura ontologica: per il teismo cristiano è necessario che esistano individui separati (che possiamo chiamare "sostanze") contingenti e liberi. Questo significa evitare esiti *monisti* (oltre che *nichilisti* e *deterministici*). Nei primi tre capitoli abbiamo visto le molteplici difficoltà di immaginare un mondo di oggetti separati *in interazione* tramite la categoria di *relazione*. Laddove eliminiamo la categoria di relazione, tuttavia, il quadro non appare affatto migliore.

Il secondo problema è di natura 'teologica': per evitare le antinomie tra onniscienza e libertà umana abbiamo bisogno di ipotizzare che Dio possa "in qualche modo" conoscere le azioni libere dell'uomo quando egli le compie. Questo implica una sorta di "cambiamento" in Dio. A questo problema varie correnti del neo-teismo (teismi *non-standard*) rispondono attraverso una visione *dinamica* e *relazionale* di Dio che trova la sua estrema esemplificazione nella *dottrina trinitaria*. Tuttavia, se è vero che il mondo può apparire come un processo aperto, indeterministico, e con un agente 'libero' (come l'uomo), è difficile che la Trinità come sistema di persone in comunione possa essere un sistema altrettanto 'aperto'. Si è visto nel capitolo precedente che ciò potrebbe essere possibile solo integrando apofaticamente la Trinità con un discorso sull'infinita potenzialità del divino e del mondo. Inoltre, alle *reali relazioni* dinamiche intra-trinitarie, dovrebbe corrispondere una *reale relazione* tra Dio e il mondo, senza allentare eccessivamente la trascendenza di Dio. In che modo la Trinità si presti a risolvere il problema della relazione Dio-mondo è perciò ancora un nodo da sciogliere.

Nel cap. 4 abbiamo illustrato le potenzialità del discorso trinitario: esso si configura come un'ipotesi 'razionale', un'esemplificazione della nozione di molteplicità trascendentale (quindi può essere utile a preservare il *pluralismo* dalle derive moniste ed emanatiste). La Trinità è un buon modello di *pluralità nell'unità*, dove la relazionalità non dissolve il principio di sussistenza delle persone, anzi, lo rende possibile. Se dunque la Trinità è un buon modello per sussistenza e relazioni, possiamo scoprire qualcosa di simile nella nostra ontologia fondamentale? Possiamo

osservare qualche tipo di ‘relazionalità sussistente’ e di ‘pericoresi’ nel nostro mondo? Le domande sono scottanti: se nella Trinità possiamo parlare di relazione solo producendo dei concetti (es. relazione trascendentale reale) contraddittori o apofatici, per mantenere come valido il discorso trinitario dovremmo riscontrare una categoria di relazione simile (o un trascendentale) anche nella realtà.

Se una specularità – che preservi il discorso analogico – tra il Dio-trinitario e il Mondo-trinitario possa esservi, dipende dunque in buona misura dal modo in cui la relazionalità può dirsi in entrambi i casi. Per la Trinità ci siamo dilungati nel capitolo precedente. Ora invece vorremmo riprendere il ‘sentiero interrotto’ dell’ontologia, fermo al cap. 3. ‘Interrotto’ poiché vi sono altri tentativi di sviluppare un’ontologia relazionale da considerare. Prima però ricordiamo i *caratteri trinitari* della relazione di cui “dovremmo” trovare un riscontro nel mondo: realtà (relazioni reali), sussistenza (distinzioni reali), dinamismo (di auto-distinzione e di ricomposizione), apofaticità.

Ancora un richiamo: nel cap. 3 è emerso che ci sono oggettive difficoltà nell’uso della categoria di relazione. Se essa è esterna, è contraddittoria, se è interna non è più una relazione (o, se lo è, cadiamo in un monismo), a meno che non sia qualcosa come le relazioni trascendentali reali. Le relazioni, cioè, indipendentemente da come siano concepite, perdono la capacità di ‘relazionare’ oggetti separati. Nel caso del regresso intra-oggettuale si è visto che le relazioni possono essere sostituite da dei primitivi. Nel caso di quello infra-oggettuale, invece, i problemi sono effettivamente aperti: la relazione di cui abbiamo bisogno per avere delle interazioni contingenti tra entità distinte è la ‘causalità’, ma in tutti i modelli possibili di questa relazione vi sono aporie o tendenze moniste. Soprattutto nel caso in cui si intenda la causalità come una relazione interna (perciò non come una vera e propria relazione) oppure la si riduca a proprietà degli oggetti, sostituendola con una dipendenza ontologica.

Quindi, se da un lato possiamo essere *riduzionisti* nei confronti di molti tipi di ‘relazioni’ (per esempio ‘più alto di’, oppure ‘istanziamento’, o tutte le relazioni logiche in genere), nel caso di una relazione irriducibile come la causalità¹, abbiamo che essa si risolve in un concetto aporetico, regressivo, o che ci fa cadere in una forma di monismo. La situazione è piuttosto bizzarra: nelle ontologie pluraliste le relazioni sono reali solo nel senso che gli oggetti e le loro proprietà sono reali, ma è difficile spiegare come gli oggetti interagiscano; nelle ontologie moniste o relazioniste (queste seconde le vedremo tra poco) le relazioni non sono relazioni e non abbiamo più oggetti; ma abbiamo bisogno del concetto di relazione reale e di oggetto sia per dare ragione della nostra realtà (contingente e composta di

¹ È irriducibile perché, come abbiamo visto nel cap. 3, la causazione sembra essere dovuta al “passaggio” o “trasferimento” di “qualcosa” tra oggetti, e quindi non può essere ridotta all’esercizio di poteri causali.

individui), sia per articolare il discorso sulla Trinità. Dobbiamo, dunque, elaborare una *nuova categoria* o un trascendentale che salvi capra e cavoli?

Nei vari capitoli abbiamo acquisito alcuni punti: 1. deve esserci *almeno una relazione reale*, irriducibile (dobbiamo essere *realisti non-riduzionisti*); 2. la relazione dev'essere *primitiva come la sostanza*, sia nel caso del mondo che nel caso della Trinità: ciò significa che *sia esterna e interna*, senza dissolvere il principio sostanziale; 3. questa relazione deve poter in qualche modo rendere conto della causalità contingente; 4. dobbiamo essere *pluralisti*, forse *olisti* (nel senso visto nel cap. 3, con tutte le sue difficoltà) e *relazionali* (non *relazionisti*) evitando il monismo: dobbiamo cercare un *mondo pluralista relazionale*; 5. abbiamo bisogno di un Dio che sia in una relazione reale con il mondo; 6. la Trinità è un buon modello teista del divino, apofatico ma razionale.

2. Ontologie Relazionali

2.1. L'Ontic Structural Realism

2.1.1. Il mondo della fisica quantistica...

Tra le ontologie 'relazionali' di recente sviluppo, la più nota è l'*ontologia strutturalista* (un precursore della quale è stato il già richiamato Cassirer; cf. cap. 3, par. 1.2.2.). Si tratta di un'ipotesi che interpreta ontologicamente i dati provenienti dalla fisica. Secondo Rovelli, ad esempio, l'aspetto relazionale di tutte le cose è la chiave della teoria quantistica: «Non sono le cose che possono entrare in relazione, ma sono le relazioni che danno origine alla nozione di “cosa”. Il mondo della *meccanica quantistica* [QM] non è un mondo di oggetti: è *un mondo di eventi elementari*, e le cose si costruiscono sull'avvenire di questi “eventi” elementari» (Rovelli, 2014, 118-119; corsivi nostri). Le interpretazioni filosofiche delle prove empiriche offerte dalla QM sono però ancora discordanti. Per potersi avventurare nella discussione delle varie teorie servirebbero ampie competenze di fisica e filosofia della scienza². Quel che possiamo cercare di fare, allora, è qualcosa di modesto, consistente nel raccogliere alcune conclusioni complessive offerte dagli studiosi, e cercare di collocarle nel nostro percorso. Lo faremo in due modi: prima cercheremo di capire come oggi un fisico guarda al nostro universo, partendo proprio dalla descrizione di Rovelli che, nonostante il suo carattere divulgativo, ci permette di avere uno sguardo sufficientemente fondato. Dopodiché cercheremo di offrire una sintetica panoramica di alcuni nodi problematici riguardo alla sua interpretazione filosofica.

² Basta un rapido sguardo alle voci della *Stanford Encyclopedia* loro dedicate per rendersi conto del livello di complessità raggiunto.

L'aspetto relazionale della realtà si manifesta, secondo Rovelli, nel fatto che le particelle elementari, per esempio gli elettroni³, non esistono sempre, bensì solo quando interagiscono. Essi si materializzano in un luogo quando sbattono contro qualcosa ma, quando nessuno li disturba, gli elettroni non sono in alcun luogo (2014, 105). Ciò significa che nessuna variabile dell'oggetto è definita⁴ durante il periodo che intercorre fra un'interazione e la successiva (*ib.*, 107). Secondo la QM, però, quando appare un'interazione, la variabile fisica dell'oggetto assume solo certi valori, discreti (*ib.*, 110). Secondo Rovelli questo determina una forma di *relazionismo* (*ib.*, 109): non esistono veri oggetti, ma campi, nuvole di probabilità, nelle quali gli oggetti “appaiono” in base alle interazioni. Le particelle sono *diffuse* nello spazio come i campi, e i campi interagiscono come particelle (*ib.*, 111)⁵. La “rivoluzione” rispetto al nostro comune modo di vedere il mondo, è significativa: non ci sono più particelle «che si muovono nello spazio al passare del tempo, ma campi quantistici in cui eventi elementari esistono nello spaziotempo» (*ib.*, 114).

QM e teoria della relatività implicano anche che vi sia un *limite alla divisibilità* dello spazio: al di sotto di una certa scala non c'è più nulla di accessibile, anzi, nulla di esistente (*ib.*, 133). Rovelli non distingue tra ‘accessibile’ ed ‘esistente’ e questo è sicuramente problematico. Ad ogni modo, ciò che conta, per ora, è l'immagine che emerge: il tutto è quantizzato⁶, è composto di una ragnatela continua, infinitamente fine, di linee di Faraday, un numero finito di fili distinti (*ib.*, 141). Queste linee di forza quantistiche «tessono lo spazio come una maglia tridimensionale di anelli (*loops*) intrecciati» (*ib.*, 142) i cui nodi sono quanti elementari di cui è fatto lo spazio (*ib.*, 144). Non esistono altre “aree”, poiché lo spazio è discreto, composto di atomi di spazio (*ib.*, 147), “quanti” minimi di volume, il cui valore non è arbitrario. Così, conclude Rovelli,

«lo spazio fisico è il tessuto risultante dal pullulare continuo di questa trama di relazioni. Di per sé, le linee non sono da nessuna parte, non sono in nessun luogo: sono esse stesse, nelle loro interazioni, a creare i luoghi. Lo spazio è creato dall'interagire di quanti individuali di gravità [...] Ogni centimetro cubo di spazio e ogni secondo che passa sono il risultato di questa schiuma danzante di piccolissimi quanti. [...] Il mondo è interamente fatto di campi quantistici [...] uno sull'altro: campi su campi» (*ib.*, 166).

³ Anche i quark non esistono come entità indipendenti, ma solo nelle strutture (Cordovil, 2015), non sono autonomi ma relazionalmente dipendenti, sono come nodi di una rete di forze elementari.

⁴ In QM si ha il fenomeno della *complementarietà delle variabili*: non è mai possibile conoscere tutte le caratteristiche di un oggetto, perché più si conosce con precisione il valore di una variabile, più alta è l'incertezza sul valore della variabile ad essa complementare.

⁵ Nel modello standard si hanno una quindicina di campi la cui eccitazione sono le particelle elementari (*ib.*, 113).

⁶ La quantizzazione dell'energia e dei campi è un *dato di fatto* ancora inspiegato.

Si potrebbe già segnalare come, a questo punto, il linguaggio passi dal fisico al metaforico, quasi al ‘mistico’; il che segnala un problema, nel momento in cui si voglia affermare che tali *linee* siano solo interazioni, pur essendo il fondamento della realtà che *non è da nessuna parte*. Alla domanda ‘che cosa esiste?’, dunque, Rovelli darebbe una risposta di tipo riduzionista: «Il mondo, le particelle, l’energia, lo spazio e il tempo, tutto ciò non è che la manifestazione di *un solo tipo* di entità: i campi quantistici covarianti» (*ib.*, 167, corsivo nostro). L’infinito sparisce, l’infinitamente piccolo non esiste più, poiché tutto è quantizzato. Perfino le singolarità «che rendevano assurde le equazioni di Einstein quando il campo gravitazionale diventava troppo forte spariscono, [poiché] erano date dal trascurare la quantizzazione del campo»⁷ (*ib.*, 169). Da ciò deriva che nessuno “spazio” dell’universo sia davvero “vuoto”, ma è riempito da un *tremolio di fondo*, una radiazione di fondo, elettromagnetica e gravitazionale, cioè è immerso nei campi (*ib.*, 189-191)⁸. Lo spazio non è qualcosa di diverso dalla materia, è una delle componenti “materiali” del mondo⁹, è il fratello del campo elettromagnetico, un’entità reale, che ondula, si flette, s’incurva, un gigantesco mollusco flessibile, secondo la nota espressione di Einstein (*ib.*, 73). In questo spazio pullulante, si ha un’infinità di particelle virtuali spontanee, che si aggiungono ai processi fisici reali (Rubbia, 1987, 29); tali processi virtuali sono fenomeni di energia arbitrariamente grande che avvengono purché l’equilibrio sia ristabilito in un tempo sufficientemente breve (*ibidem*). Secondo Rubbia, la struttura dell’universo diventa così molto complicata, perché nemmeno il vuoto è davvero privo di materia: un oggetto può comparire spontaneamente dal vuoto per scomparire di nuovo nell’intervallo di tempo ristretto consentito dal principio di indeterminazione (*ibidem*). Oggi le particelle sono viste come *campi compenetranti*, e le particelle si scambiano una terza particella detta “quanto del campo”, che però ha esistenza effimera, è una particella virtuale, quindi irrilevabile (*ib.*, 31). Non tutte le particelle si comportano però allo stesso modo: nella QM ci sono particelle che possono sovrapporsi e altre che invece non possono occupare lo stesso stato quantico (Russell, 1997).

La QM descrive il mondo, secondo Rovelli, in cinque caratteristiche: (1) *granularità della natura*: le particelle spariscono e ricompaiono, ma con un numero finito di valori (*ib.*, 115); (2) il mondo è un susseguirsi di *eventi quantistici granulari*. Il mondo non è fatto di sassetti, ma di un *vibrare*, un *pullulare* (*ib.*, 116); (3) nella realtà fondamentale vige l’*indeterminismo*: l’elettrone per andare da A a

⁷ L’universo non può essere più piccolo della scala di Planck: non possono esservi singolarità (Rovelli, 2014, 201).

⁸ Il che rende richiederebbe di ipotizzare che vi sia “qualcosa” tra i quanti di spazio ipotizzati pocanzi.

⁹ Rovelli sembra qui appoggiare il *sostantivismo monista* (cf. Schaffer, 2009).

B compie tutti i possibili cammini, è come una nuvola di possibilità¹⁰; (4) *relazionalità*: la teoria descrive come le cose *accadono*, non come le cose *sono*: noi conosciamo solo le interazioni possibili (la realtà è interazione); le caratteristiche di un oggetto esistono solo in relazione a un altro, e l'‘oggetto’ è solo un processo che si ripete (*ib.*, 118-119); (5) legato all'indeterminismo vi è il *probabilismo*. Il punto ontologicamente più interessante è il (4). Rovelli stesso si chiede se vi sia qualcosa “sotto”, quando non c'è interazione (*ib.*, 121), ma non fornisce una risposta a questa questione (una questione ancor oggi aperta). Egli ritiene che l'interpretazione relazionale sia la più ragionevole (*ib.*, 122), ma l'interpretazione della QM, su questo punto, è quanto di più discusso vi sia oggi in filosofia della scienza. La questione può essere formulata così: la *realtà* è ridotta a relazione, o la nostra *conoscenza* è relazionale, e quindi si ferma un gradino prima della realtà fondamentale?

2.1.2. ... e le sue interpretazioni

Lo strutturalismo è una tra le interpretazioni più note della QM. In termini generali, afferma che gli oggetti sono nodi emergenti dalle strutture (*ipotesi riduzionista*). Le strutture ipotizzano *tipi di oggetti* e conferiscono strutturalmente delle proprietà. Ciò significa che ci sono proprietà del sistema irriducibili alle sue parti. In alcune versioni più estreme, gli oggetti non esistono del tutto (*ipotesi eliminativista*: esistono solo strutture) (Landry & Rickels, 2012). La posizione di Rovelli rientra in questa interpretazione. Nello specifico, la sua posizione (esposta in Laudisa & Rovelli, 2013) è definita *Relational QM*. In essa non c'è uno stato assoluto di un sistema fisico, né di una quantità fisica. Tutto ciò che possiamo descrivere è come i sistemi interagiscano, non come essi siano. Quando non c'è interazione, ad esempio, l'elettrone si trova in uno stato di *superposizione quantistica*, cioè può avere differenti posizioni e valori. Lo stato del sistema, quindi, non è dato dalla somma degli stati dei suoi componenti (visto che essi non hanno uno stato definito), ma è qualcosa di aggiuntivo, solitamente definito come *wave function* (equazione di Schrödinger), dalla quale è possibile estrapolare i possibili risultati dell'interazione dei sistemi. Quando un risultato si ottiene, si parla di *collasso della funzione d'onda*. Il problema ontologico sta nel definire cosa sia questa funzione: se essa è qualcosa di reale, significa che nella realtà qualcosa è e non-è (i risultati prima del collasso). La soluzione relazionale prevede invece che i differenti valori delle variabili siano dati dall'interazione dei sistemi: una variabile ha un certo valore rispetto a un sistema, ma non rispetto all'altro. L'apparente contraddizione riguardo all'esistenza di due stati, dunque, è risolta attribuendo tali stati al punto di vista dell'osservatore. Così, la QM diventa la teoria della

¹⁰ La QM mostra un mondo *radicalmente caotico*, dove molti eventi non hanno alcuna causa (Russell, 1997).

descrizione dei sistemi in relazione ad altri sistemi. Questo vale anche per la teoria della relatività, nella quale le caratteristiche di una entità dipendono dall'osservatore, cioè dal sistema di riferimento: non esistono quindi “proprietà intrinseche” di una realtà, ma solo “proprietà estrinseche”, determinate relazionalmente nell'interazione tra osservatore e osservato.

Una conseguenza di questo modello è che nessun sistema può avere una misurazione completa di se stesso (*ib.*, par. 4), visto che ogni proprietà è tale solo in riferimento a un altro sistema. Questo comporta che possiamo descrivere tutte le interazioni dell'universo, ma l'universo come sistema non ha un suo stato definito (*ib.*, par. 5.3.). Questo è effettivamente un problema, sintomo di uno più profondo: l'universo relazionale è, come insieme, indefinito e potenziale, così come sono indefiniti e potenziali tutti i suoi sistemi prima dell'interazione. Rispetto al *many-world* di Everett – che vedremo a breve –, però, l'interpretazione relazionale non implica l'esistenza di realtà multiple, visto che, una volta dati i sistemi in relazione, le quantità fisiche sono definite.

La distinzione tra *realtà* e *conoscenza* è tuttavia una delle più complesse questioni. Se la descrizione fisica descriva il mondo per come esso è, è un eterno problema filosofico. La fisica quantistica porta all'estremo il problema dell'osservazione (*measurement problem*): come sottolineato da Myrvold (2016), nonostante le evidenze empiriche, ci si chiede innanzitutto se le teorie quantistiche siano *realiste*, e in che senso lo siano. Che tipo di realtà è descritta dagli stati quantistici? Prendiamo ad esempio il caso della funzione d'onda, che descrive lo stato di un sistema, e il cui collasso provoca poi l'assegnazione dei valori alle “parti” del sistema stesso. Il problema del collasso sta nel fatto che esso può sembrare dipendente dall'osservazione dell'agente; tuttavia, se una realtà c'è, significa che il collasso avviene anche spontaneamente, determinando una propria evoluzione continua del sistema. Ma a questo punto sarebbe necessario introdurre un fattore che governi tale collasso, mentre per la QM gli stati dei sistemi sono indeterminati. Se invece la realtà è perennemente collassata, allora le nostre teorie non direbbero nulla di ontologico, ma riguarderebbero solo la nostra conoscibilità dei sistemi. Se il collasso spontaneo avviene, però, ciò potrebbe significare che la QM descrive un mondo monista (secondo Bell, la funzione d'onda “è tutto”). A meno di non introdurre qualche ontologia primitiva che giustifichi appunto tale collasso senza esiti monisti (cf. *ib.*, par. 4.2.3).

Sempre secondo Myrvold (2016), il *measurement problem* ha prodotto varie interpretazioni: 1. Una basata sulla negazione che una funzione d'onda quantistica fornisca una descrizione completa di un sistema fisico. In questo gruppo stanno: (a) l'interpretazione di Copenaghen (anti-realista); (b) la teoria delle variabili nascoste; (c) l'interpretazione modale; (d) la *pilot wave theory*. 2. Una basata sulla modifica delle dinamiche per produrre un collasso della funzione d'onda in circostanze

appropriate (collasso spontaneo); 3. Una basata sull'affermazione che gli stati quantici subiscono l'evoluzione unitaria in ogni momento e che una descrizione dello stato quantistico sia, in linea di principio, completa. Un esempio è la *many-world interpretation* di Everett.

Come visto precedentemente, se la rappresentazione data dalla QM fosse presa letteralmente, avremmo stati fisici incompatibili simultanei, e solo l'osservazione renderebbe uno di questi stati "osservabile" (seppur non sappiamo se l'altro stato "scompaia") (cf. Lewis, 2017). Così, nell'interpretazione di Copenaghen, la QM non ci dice com'è il mondo, ma solo cosa ci possiamo aspettare di misurare. La teoria è uno strumento utile a calcolare delle probabilità, e quindi è incompleta. Per la teoria della variabili nascoste¹¹, invece, la QM è solo una descrizione parziale dello stato fisico: tale teoria deve introdurre un elemento ontologico aggiuntivo rispetto alla funzione d'onda. Nel caso delle teorie del 'collasso spontaneo', lo stato fisico è completo, ma le leggi che usiamo per descriverlo sono incomplete. In queste teorie, gli oggetti macroscopici sono stabili poiché i collassi tendono a organizzarsi e coordinarsi tra di loro: un collasso tende ad 'allineare' quelli che li circondano, e questo spiegherebbe l'emergere di certi oggetti nelle regioni dell'universo. Everett prende invece la QM in modo letterale e realistico: ogni valore possibile della funzione d'onda è effettivamente reale, e quindi abbiamo una continua biforcazione della realtà in più mondi possibili: ogni stato di superposizione corrisponde a un mondo.

Tra le interpretazioni *realiste* troviamo il cosiddetto *epistemic structural realism* (ESR)¹² e l'*ontic structural realism*¹³ (OSR). Il primo – molto vicino alla posizione di Rovelli – sostiene che *non possiamo conoscere* gli individui che istanziano le strutture del mondo, ma possiamo descrivere le loro proprietà e le loro

¹¹ La teoria delle variabili nascoste secondo alcuni non funziona perché dai teoremi di Bell si deduce che un completamento della QM è impossibile per principio. Ma questo sembra poter essere contestato, secondo Lewis (2017), soprattutto evidenziando che anche Bell si appoggiava a delle premesse (località e indipendenza). Secondo l'autore, anche se quella di Bohm non è propriamente una teoria delle "variabili nascoste" (ma viene associata ad essa) si tratta comunque di una valida alternativa.

¹² Può esservi anche un *asymmetric ontic structure realism* (cf. Cordovil, 2015) dove esistono relazioni e relata, ma la priorità è data alle prime; e un *informational structural realism*, molto vicino a ESR (cf. Candiottò, 2017).

¹³ '*Realism*' indica che la struttura del modello matematico è isomorfica alla struttura ontologica del mondo. OSR ha un'impostazione *realista*: non è relativista, bensì relazionista; è un realismo piuttosto minimale, basato sul *no-miracles argument* (Candiottò, 2017). Il realismo strutturale è «una vasta categoria interpretativa attraverso la quale guardare all'intera scienza moderna» (Castelli, 2015). Viene fatto risalire a Worrall (1989), ma secondo alcuni sarebbe stato implicitamente assunto anche dai grandi protagonisti del dibattito di inizio secolo, come Einstein e Whitehead (Candiottò, 2017).

relazioni. Possiamo cioè conoscere le strutture delle relazioni che intercorrono tra le cose, mentre non possiamo accedere alle proprietà intrinseche di tali ‘individui’. Questo significa che, dal punto di vista ontologico, un realismo sulle entità può essere mantenuto, giacché è solo il nostro accesso ad esse (e alle loro proprietà) che è relazionale. Gli echi kantiani di questa impostazione sono evidenti, e spesso esplicitati (Ladyman, 2014, par. 3.1): la scienza non può penetrare il livello noumenico, ma solo quello fenomenologico, cioè quello delle relazioni causali tra entità. Anche se tutte le proprietà di un’entità fossero estrinseche, tuttavia, avremmo comunque l’oggetto di riferimento (cf. cap. 3, par. 3), come vedremo nella posizione di Esfeld.

In OSR *non esistono entità*, ma solo le strutture. L’esempio principale è l’entanglement, dove l’identità e l’individualità delle particelle dipendono dal sistema nel suo insieme. Ciò significa che nessuna particella ha mai delle proprietà “proprie”. Le proprietà sono del sistema e si manifestano episodicamente nelle particelle: «L’esistenza di stati entangled puri significa che, se consideriamo un sistema composito costituito da parti spazialmente separate, anche quando lo stato del sistema è in uno stato puro, lo stato non è determinato dagli stati delle sue parti. Quindi, gli stati quantici mostrano una forma di non-separabilità» (Lewis, 2017, par. 3). Il mondo della QM mostra tre “novità” rispetto al mondo della fisica classica: *non-separabilità*, *non-località* e *superposizione* (l’entanglement è un caso di superposizione tra più particelle).

Nonostante vi siano numerose versioni dell’OSR, le caratteristiche principali sono state così identificate da Ladyman (2014): (1) *eliminativismo*: non ci sono individui, ma solo strutture relazionali. OSR afferma l’esistenza di relazioni senza *relata*; i sostenitori di questa forma di SR richiamano proprio le relazioni tra forme, che sono relazioni trascendentali. Alternativamente, le strutture divengono i *relata* di un intreccio di relazioni strutturali, ma in questo caso si apre un regresso. Conclude Ladyman: «L’eliminativismo non richiede che ci siano relazioni senza *relata*, ma solo che tali *relata* non siano individui». Cosa possano essere tali ‘entità’, tuttavia, non è chiarito, ed è appunto l’oggetto della discussione; (2) le relazioni (o fatti relazionali) non supervengono dalle proprietà intrinseche dei *relata*; piuttosto, sono le strutture a determinare le seconde. Questa visione elimina ogni riduzionismo e ogni humeanismo, visto che non esistono “particelle” o fatti elementari isolati; introduce inoltre una forma di *downward causation*, top-down, dove la struttura determina i valori fisici e le proprietà degli “individui” che ne fanno parte (individui che non sono più del tutto tali, essendo dissolti nella struttura). È una posizione problematica perché ogni struttura è inserita in una rete di strutture e, dunque, se l’azione top-down delle strutture è pervasiva, avremmo che la struttura-universo sarebbe una struttura unica e fissa capace di determinare tutte le proprietà delle strutture e dei supposti “individui” ad essa sottoposti: un esito

fortemente monista; (3) gli oggetti individuali non hanno una natura intrinseca (lo abbiamo visto poc'anzi). (4) Esfeld (2004; 2016) ha sostenuto una posizione nella quale è possibile difendere l'esistenza di entità individuali, che però *non hanno proprietà intrinseche irriducibili*¹⁴. Questa posizione nasce dall'osservazione metafisica che non possono esserci relazioni senza *relata* e che quindi questi ultimi vadano accettati, sebbene le loro intrinseche proprietà siano dovute alle relazioni che intercorrono tra di essi. È una forma di *moderate structural realism*, non eliminativista, detto anche *olismo quantistico* (Cordovil, 2015).

L'esito monista del punto (2) si può collegare a un'ulteriore assunzione (5) secondo cui, dalla non sussistenza degli oggetti, segue la sussistenza ontologica della struttura: un *quantum holism*. Infine, si può sostenere (6) che gli 'individui' siano solo funzioni del nostro linguaggio, *pragmatic devices*, ma che non corrispondono a qualcosa di reale nel mondo. L'OSR, dunque, secondo Ladyman (2016), sfida la visione secondo cui ci sono individui con proprietà intrinseche e le relazioni sono apparenti, affermando che *la struttura del tutto è ontologicamente prioritaria alla parte* (le relazioni sono prioritarie rispetto alle proprietà intrinseche). Secondo Esfeld (2016), invece, si può mantenere la metafisica aristotelica introducendo *proprietà olistiche*, cioè intendendo le proprietà come disposizioni (estrinseche, relazionali). Esiste una «proprietà olistica di tutte le particelle prese insieme», e questa è la struttura, corrispondente alla funzione d'onda, istanziata dalla distribuzione della materia nello spazio. Esistono *le particelle e la funzione d'onda* che le lega e le determina. Questa *funzione d'onda è il campo*, in qualche modo è anche *l'ordine* (o la relazione di dipendenza ontologica).

Secondo Esfeld (2003, 2004, 2016) noi conosciamo le proprietà intrinseche degli oggetti solo attraverso le interazioni causali (relazioni) che esse intraprendono, e non conosciamo la natura della 'cosa' in quanto intrinseca, ma perché entra in relazione¹⁵. La sua posizione è che, pur dovendo mantenere che le

¹⁴ Abbiamo visto che questa posizione è riconducibile a Kant (nel cap. 1, par. 3.3), e che tuttavia non c'è accordo nel definire cosa sia una proprietà intrinseca (cap. 2, par. 1.8). Anche se conosciamo solo proprietà estrinseche (relazionali), nulla ci vieta di ipotizzare che alla base di esse vi sia qualcosa, che resta *inconoscibile* ma non per questo inesistente. Già Locke, in una comune interpretazione, riteneva che delle sostanze noi conosciamo solo l'*essenza nominale*, cioè l'insieme delle qualità che esse hanno per essere definite sostanze di un certo tipo; tali qualità sono appunto il potere che le cose hanno di produrre in noi certe idee, e quindi l'essenza nominale. Tuttavia, Locke non nega che a partire dall'essenza nominale non si giunga all'*idea generale di sostanza* (essenza reale), anche se di essa non abbiamo un'idea chiara e distinta, ma solo una chiara e confusa. Su Esfeld cf. anche cap. 1, par. 4.

¹⁵ L'evidenza più forte viene sempre dalla fisica quantistica, nella quale non esistono proprietà intrinseche delle particelle, nemmeno quelle che più possono sembrare di esserlo: massa, carica, spin, o il punto spazio-temporale.

relazioni richiedono i relata (quindi oggetti isolati e separabili), le proprietà di questi relata non siano che relazionali (è il principio catturato dalla fisica). Questa posizione non accetta *bare particulars* o *thisness*, ma semplicemente che le proprietà relazionali siano predicate di qualcosa, e si configura come una *metafisica delle relazioni senza intrinseche proprietà delle cose relazionate*. Essa cerca di uscire dalle aporie del relazionalismo assoluto che abbiamo già visto, e ben si può accordare con una metafisica dei powers, perché ha in sé una radice disposizionale. Tuttavia, per quanto affascinante, è una posizione piuttosto vaga: accettare che le relazioni richiedano cose che stiano in relazione (per usare le parole dello stesso Esfeld) può andare bene, per evitare assurdità, ma quelle ‘things’ sono un’ipotesi *ad hoc* che finisce col descrivere la situazione di paradossalità del relazionismo, più che tratteggiarne un supporto ontologico. Inoltre, se davvero quelle ‘cose’ sono da qualche parte, nulla ci impedisce di pensare che anche le proprietà intrinseche vi siano. Esse sono un’esigenza metafisica, indipendente dall’accesso conoscitivo (mediante causalità) che possiamo averne, proprio come quel residuo di ‘thingness’.

L’OSR conduce allora a un esito *monista* od *olista*? Non è per nulla facile rispondere a questa domanda. Nella QM si assiste a eventi correlati, mutamenti di caratteristiche di una coppia di entità, che sfuggono alla normale spiegazione causale. Possiamo dire che si tratta di un simultaneo mutamento di *sistemi localmente distanti*, che si comportano tuttavia come fossero *un unico sistema*. Si parla appunto, a tal proposito, di *non-separabilità*: la proprietà di un sistema non emerge solo dalle proprietà del sistema localizzato in quello spaziotempo, ma anche da qualcosa di esterno. Il sistema risultante dagli eventi lontani tra loro, perciò, risulta essere un tutto superiore alle parti, capace di determinare il valore fisico delle parti, che prima non era determinato. Le parti, o i sistemi, risultano cioè *entangled*. Tuttavia, a seconda dell’interpretazione della QM in cui ci si colloca, si può intendere l’entanglement come una situazione epistemica (c’è qualcosa di nascosto che ancora non conosciamo), o come una chiara indicazione ontologica.

L’*olismo ontologico*, in questo caso, implicherebbe che per gli *interi* ci sia un’‘aggiunta di essere’ rispetto alla semplice somma delle parti: tale aggiunta determina un’unità profonda tra le parti, che dunque non risultano più *separate* (lo sono solo spazialmente, ma non realmente). Questo può valere sia per le *entità* (i sistemi: non avremmo più due elettroni separati, ma una sorta di unica entità che si “elettronifica” in due elettroni), sia per le loro singole *proprietà* (per esempio gli spin di due elettroni). Nel caso delle proprietà, l’olismo indica che non esistono proprietà intrinseche degli oggetti spazialmente separati, ma solo una proprietà del sistema, che poi in base all’osservazione viene ad attribuire dei valori ai singoli elementi. Esfeld (2004) ha sostenuto questo tipo di olismo per i casi di entanglement. Un sostenitore della teoria delle variabili nascoste, tuttavia, ci ricorda Lewis (2017), può sostenere che tali comportamenti siano dovuti a stati non

conosciuti. Il relazionismo di Rovelli è un caso di *olismo relazionale fisico*, il quale sostiene che esistono relazioni fisiche tra alcuni oggetti fisici che non emergono dalle loro proprietà intrinseche.

Da queste forme di olismo riferite a *interi*, si può passare a un olismo più radicale, secondo cui esiste un unico intero quantistico, invece di entità separate. L'universo sarebbe allora un unico stato che influenza *tutti e sempre* i sottoinsiemi, mai isolabili gli uni dagli altri. Una visione che diventa monista, visto che afferma la non esistenza di entità e individui. L'olismo quantistico (di Bohm, ad esempio), in tal caso non sarebbe che una versione aggiornata del monismo stoico o spinoziano: abbiamo un unico intero (dato dall'equazione intera dell'universo) di cui gli oggetti sono modi apparenti (i risultati 'qui e là' dell'equazione). L'equazione è l'unica sostanza, il cui logos è stato descritto in modo *discreto* dal linguaggio matematico (uno dei linguaggi umani possibili). Nulla di nuovo, dunque, dal punto di vista strettamente ontologico. Nella visione iper-relazionista di Bohm l'universo è un infinito campo potenziale, dove gli oggetti emergono come ologrammi, senza modificarlo (Ligomenides, 2010). Si ha qui una sostanza continua (un campo), organizzata in campi, che 'appaiono' come particelle con solo certi valori (granularità); la realtà "dietro" l'osservabile sembra essere più ricca e qualitativamente diversa dall'osservato.

Nel cap. 3, par. 4.1, è emerso che, per non essere monismo, l'olismo deve affermare che vi sia *una connessione* tra le parti dell'intero, ma che le parti restino effettivamente 'parti', cioè continuino ad esistere oggetti (interi) nell'Intero. Perché ciò avvenga, però, è necessario che gli interi siano *in relazione* ma *non siano (solo) relazione*. Questo sembra essere chiaro in Esfeld. Pur avendo campi, o sistemi entanglati, e pur non potendo magari conoscerne le proprietà intrinseche, essi devono comunque essere sistemi individuabili, cioè essere delle entità. Campi, sistemi, entità, sono comunque dei *relata* di un sistema di relazioni, non possono essere solo relazioni. Possono essere sovrapposti, compresenti, diffusi, vaghi, ma pur sempre entità distinte dal tutto. Anche nell'ipotesi più estrema in cui rinunciassimo a immaginarci una loro figura (una sfera, una nuvola, un groviglio di traiettorie, dei vortici...). Se i campi hanno una loro sostanzialità, ciò che ci è chiesto è solo di figurarcela diversamente, non necessariamente di eliminarla. È una sostanzialità che forse non permette di distinguere nettamente tra continuità e contiguità dei campi.

Non c'è dubbio, del resto, che la fisica contemporanea imponga l'abbandono di una visione "cosalistica" della realtà (Cassirer, 1973), ma ciò non significa che il concetto di sostanza, di entità o di oggetto sia di per sé eliminato. Certo, molte particelle non soddisfacendo alcuni criteri d'identità, possono essere classificate come *quasi-oggetti* (Lowe, 2009), e tuttavia sono entità particolari concrete. Molte di queste particelle (o i campi, o qualsiasi altra entità che oggi la fisica postula) non

sembrano *fatti di nulla*, o al massimo fatti “di energia”, assomigliando a qualcosa come la *forma sostanziale*, una sostanza individuale senza materia né confini, che però è pensabile come entità (Lowe, 2009). Questo potrebbe spingerci ad abbracciare una forma di idealismo\pitagorismo¹⁶, visto che il fondamento della realtà non sono sostanze materiali (a cui, secondo Cassirer (1973) non si dovrebbe nemmeno tornare). Certo, a questo punto bisognerebbe riuscire a definire con precisione cosa sia “materia”¹⁷ e cosa distingua l’esistenza del concreto e dell’astratto al di là del senso comune per cui uno è “toccabile” e l’altro no (le particelle sarebbero astratte, in questo senso!). Questo coinvolge, reciprocamente, sia l’esistenza e la natura delle entità, sia la natura dei powers. Non è comunque necessario giungere a una visione in cui gli oggetti del mondo sono *creati dalla mente*, quanto piuttosto una visione in cui il fondamento della realtà sia qualcosa di immateriale (nel caso di Berkeley)¹⁸, di spirituale (nel caso di Leibniz), di esperienziale (il feeling di Whitehead; cf. par. 2.3), di formale (la forma sostanziale di Lowe), o misto (come nella nostra proposta, cf. par. 4).

Dopo questo approssimativo pellegrinaggio all’interno di complesse teorie e interpretazioni, la domanda che sorge spontanea è: quale scegliere e come scegliere? Secondo Lewis (2017) non c’è ancora una risposta a questa domanda, perché la QM potrebbe – almeno in alcuni casi, come la *many-world interpretation* e la teoria delle *variabili nascoste* – essere un esempio di *sottodeterminazione*. Ciò significa che

¹⁶ «La fisica oggi ha raggiunto lo scopo del pitagorismo puro: tutte le qualità, anche quello del puro spazio e del puro tempo, sono trasformate in puri valori numerici. [...] Ogni eterogeneità della sensazione e dell’intuizione è risolta in pura omogeneità [...] [La teoria della relatività] cerca di annullare nell’unità della determinazione numerica non solo le differenze della sensazione, ma anche quella della determinazione spaziale e, rispettivamente, temporale» (Cassirer, 1973, 601-603). Nella parte finale della sua opera, tuttavia, Cassirer riconosce – proprio in virtù della teoria della relatività stessa – la legittimità di diverse prospettive sul mondo, come quella fenomenologica o psicologica: non tutto può essere ridotto alla descrizione matematica della micro-fisica. E tuttavia in fisica bisogna ormai essere consapevoli che l’“oggetto natura” si è dissolto, lasciando spazio alle sole relazioni\funzioni matematiche.

¹⁷ “Materia” è un principio logico di potenzialità e molteplicità, ma non è una “cosa”, né esiste priva di forma; per questo motivo, ad esempio, oggi si interpreta la metafisica aristotelica come *powers ontology*.

¹⁸ Un idealista può quindi essere realista, in un certo senso: cf. Bertini (2018). Forse non abbiamo alcun criterio per essere realisti o idealisti; tra (1) una realtà materiale creata, sostenuta e coordinata da Dio (nelle sue interazioni causali) che causa stati mentali, e (2) stati mentali creati, sostenuti e coordinati da Dio, che noi percepiamo come materiali, non c’è alcuna differenza sostanziale; possiamo scegliere la prima o la seconda teoria, trattandosi di teorie egualmente esplicative. Una teoria idealista può essere monista (un solo Spirito che si svolge nella storia), oppure è pluralista (monadi o occasioni attuali con il loro feeling).

ciascuna delle teorie è una valida descrizione dei dati empirici. Se così fosse, però – se davvero ad ogni interpretazione corrisponde un’ontologia profondamente diversa – avremmo l’impossibilità di estrarre un’ontologia dalle teorie fisiche. Lewis è tuttavia possibilista: «È certamente vero che può non esserci una sottodeterminazione nella QM, dal momento che è possibile che solo una delle interpretazioni qui descritte si dimostri sostenibile. In effetti, è anche possibile che nessuna di queste interpretazioni si dimostri sostenibile, dal momento che tutte si trovano ad affrontare difficoltà irrisolte. Quindi l’interpretazione della QM è ancora una questione molto aperta». Vi è chi ha ipotizzato che le teorie più avanzate nel campo della QM, ipotizzando uno *strutturalismo radicale*, comportino una dissoluzione dell’ontologia (cf. Dawid, 2007) o almeno una trasformazione del concetto di ‘costituente ultimo’ (Amaldi, 1981, 88). Secondo Cordovil (2015), invece, un’ontologia relazionale dovrebbe riuscire a rendere conto sia del carattere relazionale che di quello oggettuale delle entità quantistiche. Per Russell (1997, 350), tuttavia, una nuova ontologia, specificatamente quantistica, coerente e sistematica non esiste ancora. Più che delle prove di un indeterminismo caotico, la QM ci mostra una natura nascosta, cui forse la fisica non può aver accesso (Russell, 1997).

Stimolante è l’interpretazione ontologica che Paul fornisce della fisica quantistica. Ella nota innanzitutto che, sebbene in quantistica si cominci col parlare di “particelle”, alla fine le particelle quantistiche non sono propriamente delle entità fisiche spaziotemporalmente discrete, come i comuni oggetti materiali. Il termine “particella” è dunque fuorviante (pre-teorico), perché richiama un’ontologia atomistica che mal si adatta alle conoscenze della quantistica. Più adeguato sarebbe intendere gli stati quantici come *istanziamenti di proprietà*, che non sono *atom-like* sebbene possano istanziare masse, locazioni, forze. Certo, ammette la stessa Paul, l’interpretazione è in parte misteriosa: non tanto nell’idea che le “particelle” siano istanziamenti di proprietà, ma nel descrivere la loro natura, che Paul chiama – riprendendo Armstrong – ‘proprietà fondamentalmente intensive’ (*fundamentally intensive properties*), irriducibili e semplici. Tra queste proprietà ci sono anche quelle di essere-3-bosoni (trebosonità, traducendo letteralmente dall’inglese), laddove si riscontri che, nel medesimo punto spaziotemporale, ci siano potenzialmente tre bosoni *overlapped*. Per quanto astrusa possa sembrare l’idea, conclude Paul, non è meno strana di quella che prevede l’esistenza di *partless extended simples* (che sono appunto degli atomi metafisici con un minimo di estensione; senza i quali, come abbiamo ricordato, è difficile far “emergere” la nostra realtà estesa o evitare l’infinita scomposizione gunk). La stessa autrice riconosce comunque, al termine del suo saggio, che le acquisizioni della fisica quantistica possono essere incasellate in diverse ontologie. Ad esempio, un sostenitore della *substratum theory* dovrà semplicemente far notare che è il *campo* a fungere da sostanza, su cui le proprietà intensive poggiano. Un nominalista

austero dirà che il *campo* è un oggetto. E così via. L'espressione che l'autrice utilizza alla fine, *personal preference*, segnala esattamente questa problematica: sembra che ogni teoria debba convivere con delle premesse o degli effetti controintuitivi, e che la scelta risieda in fondo in una questione di gusti.

2.1.3. Indicazioni ontologiche?

Dal punto di vista ontologico, allora, si può concordare con Lewis, mentre «solitamente, quando viene introdotta una nuova teoria, i suoi sostenitori sono chiari sull'ontologia fisica presupposta – il tipo di oggetti governati dalla teoria», nel caso delle particelle elementari, dei campi, della propagazione delle onde, della 'funzione d'onda', ciò non avviene, o almeno non ancora (Lewis, 2017, par. 1): la QM, pertanto, «è una teoria vincente sul piano fenomenologico, ma non è affatto chiaro cosa ci dice – se mai qualcosa ci dirà – della natura sottostante al mondo fisico» (*ib.*). Considerazioni analoghe – viste le numerose e contrastanti interpretazioni – possono essere fatte per la Relatività Speciale e Generale (Castelli, 2015). Noi ci attestiamo su questa posizione almeno 'cauta', se non la si vuole definire kantiana: la fisica si ferma al piano fenomenologico, ma non può dirci come la realtà è. Quando si scende sotto la costante di Planck si arriva al metafisico, all'essenza di ogni entità. Ciò che è invisibile fisicamente (per richiamare l'accessibilità di Rovelli) non è detto che non lo sia metafisicamente.

La QM non ci dà dunque indicazioni chiare dal punto di vista ontologico¹⁹. Pertanto, ciò che conviene fare è esercitarsi nell'assunzione di *possibilità metafisiche*, per richiamare una famosa opera di Lowe (1998). Nel nostro caso, una *possibilità metafisica* sono le relazioni sussistenti e il gunk. Prima però, chiediamoci: a quali *possibilità metafisiche* corrisponde l'OSR? Il *punctum dolens* dell'OSR è che elimina i *relata*, creando un mondo di relazioni che difficilmente non si trasforma in un monismo. Esiste una visione *moderata* dell'OSR (di Esfeld) che mantiene i *relata* ma li considera relazionalmente costruiti e che riflette le stesse problematiche che abbiamo trovato in trinitaria riguardo la relazionalità sussistente (o le sussistenze relazionali): le entità determinate *solo* dalle relazioni, cioè i *distinti non divisi* (o *relazioni trascendentali reali*) sono possibili riconoscendo l'apofaticità del concetto. Se questo è vero – e se la discussione passa dal piano fisico a quello metafisico – possiamo supporre che le difficoltà della posizione di Esfeld stiano proprio nel fatto che si è attraversato il confine tra fisico e metafisico: la realtà fondamentale sembra avere le stesse caratteristiche apofatiche delle

¹⁹ Bisogna tener presente che non è detto che la fisica debba essere la scienza privilegiata per l'indagine ontologica. Molti pensano, ad esempio, che questo sia il ruolo della biologia. Le forme di vita hanno una natura particolare perché la *vita* è una forma di organizzazione nella quale *il tutto* determina (top-down) il comportamento delle parti.

sussistenze trinitarie. Non sono né vere entità, né vere relazioni. O sono tutte e due insieme. Possono essere entità distinguibili per il fatto di *non-essere-l'altra-entità*, cioè possedere quella che viene definita una propria *thisness*.

Chiedere alle relazioni di compiere la funzione ontologica delle sostanze individuali non sembra promettente: secondo Heil (2015, cap. 2), infatti, qualsiasi entità sostitutiva delle particelle – campi, energie, stringhe... – viene in qualche modo sostanzializzata: «Qualunque sia l'ontologia che si estrae dalla fisica fondamentale, sarà un'ontologia di sostanze e proprietà». Accade cioè che creiamo un modo di “sostanze” ma le chiamiamo “relazioni”, o “linee di forza”, o “campi”, e attribuiamo comunque loro della proprietà, prima come tutto, ma poi come singole entità. L'alternativa alla non-sostanzializzazione è quella di un mondo di pure forme – in una lettura radicale dell'OSR – un mondo potenziale, dove non esiste più nulla di concreto. Le ipotesi relazioniste come quella di Dipert (1997) *et similia*, secondo Heil (2003, 107-108), sono in effetti problematiche, poiché «sembrerebbe che un mondo che comprende relazioni pure sia indistinguibile da un mondo costituito interamente da uno spazio vuoto in cui nulla accade».

Se sono vere queste considerazioni, pare dunque che l'OSR non sviluppi realmente un nuovo sistema di categorie, ma semplicemente faccia occupare *il ruolo* della sostanza a nuove entità (Briceño & Mumford, 2016). Secondo Psillos (2012), se tutte le proprietà sono identificate dalle loro relazioni con tutte le altre proprietà e tutte le proprietà sono eliminate, non ci resta nulla per dire cosa queste proprietà siano. Chakravartty (2012)²⁰ sottolinea invece come una metafisica revisionista secondo cui le relazioni siano da considerare *ontologicamente sussistenti* non è ancora arrivata. Se la versione *eliminativista* non tiene, però, ogni tentativo intermedio (come quello di Esfeld) è poco convincente, perché introduce l'idea di priorità degli oggetti, e quindi snatura l'OSR.

Crediamo che, ai fini del nostro lavoro, questa conclusione prudenziale possa essere assunta come punto d'arrivo della discussione. L'alternativa è di chiamare tali ‘nuove entità’ (quelle di Esfeld, per esempio), come un nuovo nome, che *indichi* la loro natura. È ciò che è stato fatto per le relazioni sussistenti della Trinità. Il passaggio dal fisico al metafisico ci potrebbe costringere ad assumere un'ontologia in qualche modo analoga a quella dell'OSR, ma per farlo, abbiamo effettivamente bisogno di una nuova categoria ontologica: quella, appunto, di *relazione sussistente*, che mantiene l'esistenza di ‘qualcosa’ che compia il *ruolo* della sostanza. Si è visto nel cap. 4 che essa è sì una “nuova categoria”, ma lo è in quanto ‘nomina’ una realtà (le Persone trinitarie) di cui non abbiamo né immagine né concetto. E la ‘nomina’ proprio attraverso quello che, nell'ontologia classica, è un ossimoro: una relazionalità sussistente, una sostanza relazionale. Quelle quantistiche sono in effetti delle

²⁰ Lo stesso autore ritiene che non sia scontato che la QM ci costringa a muoverci verso l'OSR.

sussistenze (cioè “esistenze”) – come nella Trinità – invece che ‘sostanze’, anche se sussistenza implica almeno una sostanza. Forse ‘sussistenze’ riesce a cogliere la natura di tali entità, ma bisogna ricordare che ‘sussistenza’ (come ‘Persona’) è un termine usato in trinitaria per esprimere l’inesprimibile. Se la sussistenza si dà in altro o per mezzo di altro (dipendente o indipendente), forse per le entità quantistiche si deve parlare di sussistenza non indipendente.

Per descrivere la realtà quantistica in senso relazionista, se è vero quanto detto nel cap. 3 a proposito di Bradley, avremmo bisogno di un linguaggio che non utilizzi la categoria di entità, ma ciò sembra impossibile. Il linguaggio logico è *discreto* – mentre quello matematico è sia discreto che continuo – come ogni linguaggio umano: presuppone entità distinte che *entrano in determinate relazioni*. Di un mondo di sole relazioni (monista) non abbiamo linguaggio, si pone oltre la ragione. Ecco perché, anche in trinitaria, le strade per esprimere l’inesprimibile sono due: o si usano termini ossimorici (come *relazione sussistente*, cioè frutto dell’accostamento di due categorie opposte) oppure si decide di applicare un unico termine alla realtà inesprimibile (come *persone*, ricordando però il monito agostiniano). L’alternativa sarebbe quella di abbandonare le categorie ontologiche, ma anche questo è impensabile (per quanto detto al cap. 1, par. 2.1). La fisica quantistica si approssima alla realtà fondamentale, andando sempre più vicino all’antinomia che la costituisce: la “costituisce”, perché a quel livello epistemologia e ontologia si sovrappongono. Tutto ciò che è, ciò che *c’è*, è *quel che possiamo dire*.

2.2. *L’Ontologia dei Powers*

Richiamiamo qui la *powers ontology* solo per offrire uno sguardo d’insieme alle possibili ontologie relazionali. Non possiamo però descriverla ulteriormente, avendo speso numerosi paragrafi nei capitoli precedenti, a cui rimandiamo. Si è visto nei cap. 1 e 3 che la *powers ontology* può essere intesa come una forma di ontologia relazionale (soprattutto quando interpretata come *disposizionalismo*), ma contiene non poche difficoltà teoretiche. Sono state descritte inoltre ontologie dei powers senza relazioni (*power structuralism*).

2.3. *L’Ontologia Processuale*

2.3.1. *Caratteri generali e ‘filosofia dell’organismo’*

Tra le più conosciute forme di ontologia relazionale troviamo senza dubbio l’*ontologia processuale*, anche se più comunemente è detta *filosofia* o *metafisica* processuale (FP), e talvolta metafisica processuale-relazionale (Mesle, 2008). Ne richiamiamo i punti principali – senza pretendere di fornirne una descrizione del tutto accurata – con il fine di comprendere se possa costituire un buon punto di partenza per lo sviluppo di un’ontologia che risolva il problema delle relazioni.

Come tutte le ontologie recenti, non c'è accordo tra gli studiosi circa la sua fondatezza e sarebbe quindi del tutto utopico pretendere di aggiungere una nostra valutazione. Anche perché, ricorda Rescher (1996, 168), non abbiamo una FP «pienamente sviluppata e adeguatamente articolata in mano». Conviene allora registrare le dissonanze e i punti irrisolti, ancor più se FP è un insieme variegato di elaborazioni (*ib.*, 169). Optiamo però per un'interpretazione 'forte' della FP, nella quale tutte le entità sono ridotte a processi (l'interpretazione 'debole' prevede che FP sia solo un riduzionismo concettuale delle entità a processi).

Secondo Mesle la FP è lo sforzo di pensare «all'ovvia verità che il nostro mondo e le nostre vite sono processi dinamici e interconnessi» e di sfidare l'idea «che il mondo (incluso noi stessi) sia fatto di cose che esistono indipendentemente da tali relazioni» (2008, 8). Nella FP tutto è dinamico e in divenire, ma questo non significa che non esistano le entità stabili che incontriamo nella quotidianità: esse esistono, ma sono processi duraturi e ripetitivi (Seibt, 2018) che emergono dal carattere processuale-relazionale della realtà. Una volta consapevoli di ciò, sostengono i processualisti, possiamo evitare la *fallacy of misplaced concreteness*, che consiste nell'attribuire in modo intuitivo – ma errato – la concretezza agli oggetti che incontriamo, per una sorta di abitudine. Fallacemente, dunque, chiamiamo 'sostanza' ciò che invece è processo. Un esempio 'classico' è quello del tornado: sebbene noi diciamo che il tornado c'è – è un'entità – esso è solo un processo, non ha precisi confini, né una precisa identità, né una particolare coesione. In FP tutte le entità hanno queste caratteristiche. Nella definizione di Seibt (2005) un'ontologia è processuale quando «(I) la maggior parte dei tipi di entità di base postulate sono caratterizzati come entità 'dinamiche' [...]; (II) il predicato 'dinamico' non è definito in modo riduttivo, cioè non è definito in termini di tipi di entità per le quali il predicato non regge». Nella FP, quindi, il mondo è un insieme di "entità" interattive ed evolutive, intrinsecamente in relazione tra loro, come delle fiamme, o dei vortici (*ib.*). Le entità concrete e individuali non sono 'precise', i loro contorni non sono mai determinati (Vanzago, 2005, 118). La realtà non è nitida come un'idea, un'astrazione che nasce dal nostro tentativo di discriminare ciò che conosciamo in modo vago.

Posizioni 'processualiste' vengono attribuite a molti pensatori, tra cui Aristotele, secondo Gill (1989), visto che nella sua filosofia gli elementi fondamentali del mondo hanno la tendenza a raggiungere la propria funzione e persistono nella loro organizzazione. La distinzione tra *energheia* e *kinesis* può allora essere interpretata come un primo inizio di FP, perché l'*energheia* (come *autoespressione*, attività di 'essere-ciò-che-si-è') è una prima forma di dinamicità. Non senza difficoltà, ricorda Seibt (2015): c'è chi ritiene che questa autoespressione non sia altro che la sostanza, e che questo perdurare nell'essere sia altrettanto indefinibile quanto l'essere stesso. Per rendere dinamica la sostanza bisognerebbe

dunque ipotizzare che qualcosa di simile alle occasioni attuali di Whitehead possieda qualcosa di analogo alla *kinesis*; un salto che nella metafisica aristotelica non sembra possibile (cf. Seibt, 2015). È quindi quantomeno dubbio che pure la moderna ontologia dei powers, d'ispirazione aristotelica, sebbene abbia molte affinità con quella processuale, si possa totalmente iscrivere alla FP (su questo diremo qualcosa in più nel prosieguo).



Inoltre, sottolinea Poli (2005), si dovrebbe porre una distinzione tra *dinamica* e *processo*, che l'autore descrive a partire dalla figura a lato. Nei due sistemi, uno dinamico e uno processuale, il primo considera basilare ciò che l'altro considera derivato (*ib.*, 31). In un sistema dinamico, infatti, abbiamo entità che entrano in relazione, ma il processo non è qualcosa di più reale degli oggetti (freccia tratteggiata). In un processo, invece, gli stati continuano a dissolversi nel tempo, sostituiti da quelli successivi (le sfere sono tratteggiate): non esistono più gli oggetti (le sfere) ma il processo nel quale sono inglobati (la freccia). Ma per caratterizzare ontologicamente il processo bisognerebbe, secondo Poli, definire cosa sia la “colla” che tiene assieme gli stati tra di loro e cosa permetta la dissoluzione di uno stato in quello successivo. Se, infatti, nessuno stato è reale in un tempo-istante, allora di reale c'è solo il processo come intero. Se ogni processo è però interno ad altri processi (pena la sua trasformazione in un'entità), abbiamo un unico processo (l'universo) senza reali stati o entità in esso. I singoli processi, cioè, non dovrebbero avere né durata né confini, ma a questo punto diventa difficile poter parlare di ‘processi’ al plurale, e il pluralismo delle entità (che la filosofia processuale non nega, almeno come entità emergenti e dinamiche) viene seriamente compromesso.

Piuttosto nota è l'interpretazione “processualista” di Leibniz offerta da Rescher (1996). Il pensatore tedesco avrebbe difeso una visione in cui il mondo è costituito da processi puntiformi chiamati ‘monadi’²¹, cioè centri di forza, *bundles* di attività, a sua volta coordinate da un unico processo (l'armonia). Leibniz, si legge,

«contemplava solo un tipo di “sostanza” in natura, le monadi, che in realtà non sono altro che processi puri. Ognuna di queste monadi è dotata di una spinta interiore, di una “appetizione” che la destabilizza continuamente e prevede un corso processuale di cambiamento senza fine. [...] Leibniz considerava il mondo come una collezione infinita di agenti (monadi) collegati l'uno all'altro in un'armonia onnipervasiva [...]. Su questa base, Leibniz ha sviluppato una complessa teoria della natura come un insieme integrato di eventi armoniosamente coordinati in modo che i processi, piuttosto che gli oggetti sostanziali, forniscano i materiali di base della sua ontologia» (*ib.*, 12).

²¹ «Le monadi sono ordinate sequenze di stati di cose costituite dalla co-esemplificazione delle proprietà durante un certo periodo di tempo. Ma le monadi non sono statiche: sono dotate di una intrinseca “forza attiva” che genera le transizioni tra gli stati» (Seibt, 2018).

Se questa interpretazione è fondata, non sorprende che Whitehead, l'esponente più noto della FP, si sia ispirato a Leibniz. Sempre secondo Rescher,

«in Whitehead, come in Leibniz, il microcosmo e il macrocosmo sono coordinati, collegati tra loro in una rete di processi senza soluzione di continuità. Le entità whiteheadiane, come le monadi leibniziane, sono infinitamente complesse e, in un certo senso, sconfinite. Ognuno rappresenta una prospettiva sul mondo che arriva a contatto e, per così dire, comprende il resto. In Whitehead, come in Leibniz, c'è una tensione dialettica tra individuo e mondo. Ogni esistente in natura tocca gli altri e senza di loro non sarebbe quello che è. Con Leibniz, Whitehead immagina una "filosofia dell'organismo" in quanto tutto ciò che esiste non solo fa parte dell'organizzazione organica della natura come un tutto, ma costituirà anch'esso un organismo di un tutto integrato con una costituzione organica propria. Ma è la pervasività del ciclo di crescita/decadimento operante in tutta la natura che segna anche questa metafisica dell'organismo come una metafisica del processo» (*ib.*, 21).

La tensione di cui Rescher parla è ben più di una semplice dialettica. Costituisce un vero problema filosofico. L'accusa che fu rivolta da Russell a Leibniz, infatti, potrebbe ripercuotersi su Whitehead: il sistema di Leibniz alla fine è spinozismo, quindi una forma di monismo, perché le monadi non sono altro che un modo dell'intelletto divino che le coordina nell'armonia (Basile, 2009, 28).

L'accusa di spinozismo mossa a Leibniz potrebbe risultare ancora più convincente se si giungesse a riconoscere che anche Spinoza era un anticipatore della teoria processuale. Una proposta che è stata effettivamente avanzata: secondo Di Poppa (2010)²² Spinoza avrebbe elaborato una metafisica processuale, sebbene diversa da quella di Whitehead. In tale interpretazione, i 'modi' della sostanza sono dei *powers* (la capacità di rendere presente un effetto), e l'essenza degli enti è il loro potere causale, il loro essere disposti verso un effetto, il loro essere *power(ful)*. Questo significa che non è necessario ipotizzare una sostanza al di sotto dell'attività degli enti, in quanto essi sono semplicemente tale attività (*conatus*), esattamente come nella FP (intesa da Di Poppa *sui generis*, secondo l'interpretazione 'standard' di Rescher) le entità non sono altro che processi dinamici. In questa interpretazione di Spinoza, lo schema sostanza-proprietà viene meno, perché ad esistere sono solo *proprietà attive*, cioè disposizioni, powers (in una delle possibili interpretazioni di questa ontologia, quella disposizionalista, nella quale non esiste alcuna proprietà categoriale); ciò implica di accettare che la sostanza esista *solo* nei suoi modi, nelle attività espressive, nei processi causali: «Tutto si sviluppa negli effetti e nulla è statico o non riesce a 'produrre'» (Di Poppa, 2010, 281).

Certo, l'attività della sostanza (Dio) è eterna, mentre gli attributi e i modi svolgono i loro poteri causali nel tempo, nell'*esistenza come pensiero o estensione*, e nella *capacità di produrre effetti*. Un problema non da poco: in questo caso avremmo una sostanza che esprime le sue potenze pur restando *sempre la stessa* (nella sua

²² L'autrice amplia e approfondisce alcune intuizioni di Viljanen (2007).

eterna e unica attività), nella quale nessuna potenza può non essere attiva, così come nessuna sua possibilità può restare inespressa (viene meno, qui, la differenza tra attività e realizzazione), pur nelle possibili diverse concettualizzazioni: se i modi sono *infiniti* in una *durata infinita*, possiamo avere il susseguirsi di modi ma l'unica sostanza è in qualche modo solo potenziale (cosa impossibile, in Spinoza); se i modi sono *finiti*, pur in una *durata infinita*, essi dovrebbero ripetersi eternamente in modo eternamente identico. Il punto inconciliabile è quello tipicamente presente anche nelle speculazioni della FP: si ha un unico stabile e imm modificabile processo, perennemente attivo, che però è “in qualche modo” composto di infiniti processi cangianti che vengono all'essere e che scompaiono²³. A poco può servire, in tal caso, la differenza tra *attributi* (*Natura naturans*) e *modi* della sostanza (*Natura naturata*). Il problema di fondo – classico in ogni teologia processualista – è che vi è un unico processo (la Sostanza, Dio) che è causa di tutti i processi ‘sottostanti’, ma è anche da essi determinato «come un organismo infinito composto da un numero infinito di modi che interagiscono tra loro» (*ib.*, 292).

Ad ogni modo, se fosse legittima tale interpretazione di Spinoza, sarebbe più comprensibile la continuità tra Spinoza, Leibniz e Whitehead, sia nel loro pensiero che nelle critiche che possono essere loro rivolte²⁴. Ancora più se, come Di Poppa ha evidenziato, la teoria di Spinoza è molto affine a quella contemporanea sui *powers*. Ma in questa conflagrazione di autori tanto diversi, cosa c'è di vero e cosa di falso? Dirimere la questione è ben al di là delle possibilità del nostro lavoro, e tuttavia, forse l'indicazione data da Rescher potrebbe offrire una chiave interpretativa interessante: ogni metafisica della sostanza è in fondo processuale (non può fare a meno dei processi per mettere le sostanze in relazione né per

²³ «Questo concetto generale di *evento come processo* il cui risultato è un'unità di esperienza indica che un evento va scomposto analiticamente in 1) attività sostanziale, 2) potenzialità condizionate esistenti per la sintesi, 3) risultato della sintesi conseguito. [...] Ogni singola attività non è altro che *il modo in cui l'attività generale viene individualizzata* dalle condizioni imposte. [...] L'attività generale non è un'entità nel senso in cui lo sono le occasioni od oggetti eterni. È un carattere generale metafisico che è alla base di tutte le occasioni, in un modo che è particolare per ciascuna occasione. Non vi è nulla cui si possa paragonarlo: è *la sostanza infinita unica di Spinoza*. I suoi attributi sono la sua specifica individualizzazione in una molteplicità di modi e la sfera di oggetti eterni variamente sintetizzati in tali modi. La possibilità eterna e la differenziazione modale in molteplicità individuale sono quindi gli attributi della sostanza unica. In realtà, ogni elemento generale della situazione metafisica è un attributo dell'*attività sostanziale*» (Whitehead, 2015, 194; corsivi nostri).

²⁴ Si veda la citazione di Whitehead della nota precedente. L'autore aggiunge: «Questa sistemazione è pertanto la sistemazione delle sottostanti sostanze attive mediante la quale queste sostanze si manifestano come le individualizzazioni o i modi della sostanza unica di Spinoza. È tale sistemazione ciò che introduce i processi temporali» (*ib.*, 142).

conoscere le proprietà intrinseche delle sostanze) e, aggiungiamo noi, ogni teoria processuale ha bisogno del principio sostanziale (sussistenza, distinzione senza divisione), anche se magari non è disposta a riconoscerlo. Andando al cuore del problema delle relazioni, che è il problema della causalità, del divenire e della contingenza, nonché dell'esistenza della pluralità, ciascuna di queste ontologie accoglie aspetti salienti delle sue rivali. Il che potrebbe far pensare che siano tutte descrizioni alternative, ma non opposte, di un'unica ontologia fondamentale, della quale siamo ancor all'oscuro, ma che potrebbe palesarsi proprio nella sintesi di tutte queste prospettive. Ci ritorneremo al termine del paragrafo e del capitolo.

Capostipite dalla FP, si diceva, è considerata la 'filosofia dell'organismo' di A.N. Whitehead²⁵. Senza perderci nei rivoli dell'analisi e delle evoluzioni presenti nelle sue opere, per Whitehead le entità primarie sono *occasioni attuali* (o.a.), processi, la cui aggregazione produce entità derivate (le 'sostanze'). Gli oggetti sono nessi ripetibili di o.a., eventi aggregativi. Gli oggetti escono da un processo di concrescenza: le o.a., capaci di esperienza, attraverso la *prensione* degli oggetti eterni e delle o.a. passate, formano delle società²⁶, quindi le entità che comunemente esperiamo. Una *society* è un oggetto macroscopico, è il *nexus*, l'ordine sociale²⁷. Tutte le o.a. sono connesse da *relazioni interne*, che le costituiscono. Da questo segue, proprio come in Leibniz, che ogni "entità" dell'universo include ogni altra o.a., ed è a sua volta parte costitutiva di ogni altra entità attuale²⁸.

In un'ontologia d'ispirazione whiteheadiana, «il mondo è composto da un infinito numero di gocce individuali di sensazioni, tutte tessute insieme dalle esperienze l'una dell'altra» (Mesle, 2008, 39). Centrale è dunque la nozione di 'esperienza', intesa come reciproca percezione. Un'altra fallacia molto diffusa, denunciata dai processualisti, infatti, è il *materialismo*, che prevede di eliminare la capacità esperienziale dalle entità fondamentali costituenti la realtà. Eppure, sostiene un filosofo processuale, la capacità di percezione è l'esperienza elementare da cui ogni metafisica dovrebbe partire, e pretendere di eliminarla mano a mano che si scende nei livelli ontologici è un'operazione arbitraria, oltre che

²⁵ Si ritengono processualisti *ante litteram* sistemi idealisti come quello di Hegel (Seibt, 2018).

²⁶ L'occasione è «la crescita insieme delle informazioni disponibili totali dell'universo in quel momento, secondo certi principi, ripetendo e rafforzando determinati modelli ("oggetti eterni") e creandone di nuovi» (Seibt, 2018, par. 1).

²⁷ Per il capoverso: cf. McHenry, 2015, 57-71. Le o.a. hanno prensione degli oggetti eterni, i quali non solo definiscono quella specifica società, ma assicurano anche la sua sopravvivenza.

²⁸ «Il fondare la filosofia sul presupposto dell'organismo risale chiaramente a Leibniz. Per lui le entità reali ultime sono le monadi» (Whitehead, 2015, 172). Dopo alcune precisazioni e prese di distanze da Leibniz, l'autore conclude: «[C]osì Leibniz ha istituito la tradizione alternativa secondo la quale le entità, le cose reali finali, sono in qualche modo processi di organizzazione (*ibidem*).

controproducente ai fini di spiegare la realtà stessa. Molti filosofi processuali abbracciano una qualche variante del *panpsichismo*, anche se la capacità ‘sensitiva’ della realtà fondamentale è declinata in modo diverso (può essere una *tendenza*, una *finalità interna*, una *coscienza* qualitativamente diversa dalla nostra *autocoscienza*, etc.)²⁹. Il materialismo è abbandonato dalla FP anche per altri motivi: Whitehead ad esempio ritiene che la fisica sia «turbata dalla teoria dei quanti» (2015, 52), perché essa afferma l’esistenza discontinua degli elettroni nello spazio; essi diventano *entità vibratorie* (*ib.*, 53) costituite da posizioni discrete nello spazio. Chiedersi quali siano gli elementi costitutivi dell’organismo vibratorio, conclude l’autore, porta a sbarazzarsi della materia che apparentemente perdura indifferenziata (*ib.*, 54): «A parte qualche *costrizione metafisica*, non c’è ragione di sostituirla con un’altra sostanza più sottile. Piuttosto è ora libero il campo per l’introduzione di qualche *nuova teoria* dell’organismo che possa prendere il posto del materialismo [...]. Bisogna ricorda che l’energia dei fisici è chiaramente un’astrazione [...]. [N]oi siamo, in fondo, tornati a una visione della dottrina del vecchio Pitagora» (corsivi nostri). Si può concordare con l’analisi dell’autore, sebbene sarà necessario vagliare se le quelle ‘costrizioni metafisiche’ non intralcino anche la ‘nuova teoria’.

Una ‘goccia di esperienza’, una o.a., è un processo, un insieme (ordinato, programmato, direzionato) di cambiamenti, di occorrenze (Rescher, 1996, 38). I processi hanno una propria spinta alla realizzazione, una self-orientation (o self-realization, self-formation, self-perpetuation), una tendenza alla propria attualizzazione, un’auto-determinazione creativa (*conatus se realizzandi*, per adattare lo spinoziano *conatus se preservandi*) (*ib.*, 85). Ogni realtà, quindi, ha una sua forma di potenzialità interna. Questo è indispensabile per rendere conto di una realtà in divenire, perché tale divenire avviene solo se la realtà è parzialmente incompleta e tende alla sua realizzazione. È una potenzialità *di* e *per* le entità attuali (Vanzago, 2005, 90). Un’entità attuale è potenzialità, non è né completa realtà, né mero nulla: è il processo di realizzazione (*ib.*, 91). Il processo ha come obbiettivo di raggiungere lo scopo soggettivo, una volta raggiunto diventa immortalità oggettiva³⁰. Il fatto che un’occasione «si costituisca come divenire ne evidenzia la natura di processo e non di sostanza. Un’occasione non sussiste, non perdura, non è qualcosa di già costituito e sottoposto ad affezioni [...]. Ciò che un’occasione è

²⁹ Pfeifer (2016) intende la disposizionalità delle sostanze come grado minimo di intenzionalità (e quindi un marchio di “esistenza della mente”), sviluppando in questo modo un panteismo panpsichista, nel quale il mondo è il cervello di Dio, ma Dio è anche superiore (come la mente è più del cervello). A conclusioni simili giunge anche Forrest (2016).

³⁰ L’oscurità metafisica che si può ravvisare in tale potenzialità non può, secondo Vanzago, essere un’accusa mossa a Whitehead, visto che egli sta cercando una nozione nuova di ‘esistenza’, che possa sostituire la sostanza con il processo.

sta in come essa diviene» (*ib.*, 70). L'identità di un'occasione attuale, così come di un'entità dell'OSR, è data dal tutto in cui è inserita.

Da questa fitta interconnessione di esperienze 'in movimento' (perché volte alla loro realizzazione) emergono le entità attuali e ciò che noi chiamiamo 'materiale' e 'mentale'. In tale visione emergentista viene parzialmente abbandonato il principio aristotelico secondo cui 'il simile proviene dal simile' (omogeneità genetica), il quale implica che una sostanza possa derivare solo da altre sostanze. Nella FP i processi generano anche realtà di altra natura, come le nostre entità percepite (che pur restano processi: in questo senso il principio è solo parzialmente abbandonato)³¹. Ogni occasione attuale è *dipolare*, ha un polo fisico e un polo concettuale³², uno interno e uno esterno: sono *internally related* alle o.a. passate (le *prehended actualities*) e *externally related* a tutte quelle future (Basile, 2009, 10-15). Quest'ultima distinzione è posta per salvaguardare la contingenza, giacché senza una qualche forma di relazione esterna (contingente) non si potrebbe evitare il monismo e l'eternismo. Whitehead è del resto consapevole di dover superare sia Bradley che Leibniz (*ib.*, 29), e questo implica innanzitutto di evitare forme di monismo.

Il concetto di *prensione* è dunque uno dei più importanti nella FP. Le prensioni sono una forma di esperienza: le entità si costituiscono come si costituisce la mente umana, un'unità di emozioni e pensieri, che pur essendo distinti sono unificati. Se la realtà (una sorta di enorme processo mentale) è costituita di gocce di esperienza, esse si organizzano, uniscono, concregono, proprio come le nostre attività intellettuali (Vanzago, 2005, 59). Certo, anche il concetto di prensione, come tutti gli altri sin qui introdotti, è in buona misura metaforico: le prensioni, sostiene Vanzago, «sono 'meno concrete' delle entità attuali, in quanto necessitano di quelle per trovare la propria ragione d'essere. Tuttavia il loro ruolo è essenziale per le occasioni stesse, poiché le prensioni sono le modalità interne di costruzione delle occasioni» (*ib.*, 53). Essendo una relazione e un'azione, ogni prensione è causa sia efficiente che finale. Le relazioni di causa materiali (fisiche, psicologiche etc.) emergono dalle prensioni (basilare forma di relazionalità della realtà).

Un secondo concetto portante della filosofia processuale è quello di *creatività*. Essa è l'ingresso delle o.a. in quelle successive, un processo di strutturazione. Il fatto che la natura sia processualità e creatività non è giustificato in Whitehead, ricorda Vanzago, ma assunto come punto di partenza (*ib.*, 55): la natura

³¹ «L'idea di relazioni interne richiede il concetto di sostanza in quanto *attività sintetizzante* le relazioni nel suo carattere emergente. L'evento è ciò che è in virtù dell'unificazione in se stesso di una molteplicità di relazioni» (Whitehead, 2015, 141; corsivi nostri).

³² Il polo mentale, invece, corrispondente alla capacità di percepire (esperienza, prensione) è il luogo della *finalità* delle entità, della loro auto-realizzazione nella scelta di quali potenzialità realizzare (una spontaneità che elimina il determinismo teologico, perché non può essere soppressa nemmeno dall'azione persuasiva di Dio).

si mostra in questo modo ad ogni livello, ed è da tale fondo inspiegabile, la *creatività*, che la metafisica deve essere costruita. La creatività *indeterminata e infinita*, mai attuale (Nardello, 2018) prende il posto della sostanza aristotelica. Questo fatto non può essere giustificato, ma solo confermato dall'esperienza (Vanzago, 2005, 57): la creatività sostituisce la sostanza come un "primitivo" oltre il quale non c'è spiegazione. Essa è un principio *di novità*, ma in se stessa non è un'entità, bensì il più generale concetto attraverso cui la realtà può essere descritta. Essendo principio di novità, essa è allo stesso tempo *infinita potenzialità e pura attività*, perché in essa ci sono tutti i possibili futuri e anche il principio della loro attualizzazione.

Tra creatività, prensioni e o.a. c'è una circolarità esplicativa. Rispetto a Leibniz – per il quale le entità primarie sono delle monadi coordinate dall'armonia o da una monade dominante – in Whitehead abbiamo delle monadi 'con finestre': le o.a. sono l'ultima realtà di cui è composto il mondo, sono 'gocce d'esperienza', complesse e interdipendenti, in relazione tra loro (attraverso le prensioni), creative perché attualizzazione della creatività. È come se si volesse immaginare, sottolinea Sherburne (1995, 852) – citato da Irvine (2015, par. 5) – cosa possa accadere se si prendesse il sistema categoriale aristotelico e si rimpiazzasse la categoria di sostanza con quella di relazione. Queste 'gocce', si diceva, sono simili ai powers, perché hanno in sé una teleologia, non-intenzionale, una *finalità interna*: l'armonia prestabilita (finalità esterna) è inglobata in ciascuna delle 'gocce', che si comportano come se avessero uno scopo (ma in realtà implementano ciò che sono, la loro natura). Le leggi naturali non sono quindi imposte dall'esterno a entità inermi, ma emergono dalla disposizionalità delle o.a. stesse. In qualche modo, dunque, le o.a. sono *causa sui*, perché nonostante la loro provenienza da aggregazioni precedenti, hanno al loro interno – come parte della creatività – un loro specifico operare verso una realizzazione. In qualche modo sono sempre *libere e spontanee*. Naturalmente, anche in questa *relational monadology* (Basile, 2009, 13) non vengono meno i problemi già evidenziati: disposizionalità non equivale a dinamicità, e se le o.a. 'passano' nelle successive senza mai 'essere', allora di reale vi è solo il processo complessivo, ma mai l'occasione attuale (che è "solo" un processo di un processo più ampio). A questo punto, però, l'esito idealista sarebbe inevitabile: le entità non sarebbero che ologrammi, modi, prospettive, ma non qualcosa di reale (né le più grandi, né quelle microscopiche). Rescher (1996) sottolinea che,

«mentre la metafisica della sostanza vede i processi come disposizioni manifeste che sono esse stesse prodotti delle caratteristiche categoriali (non-disposizionali) delle cose, la metafisica del processo implica un'inversione di questa prospettiva. Essa afferma che le proprietà categoriali delle cose sono semplicemente gruppi stabili di disposizioni che generano processi» (*ib.*, 44).

Secondo Rescher, dunque, «i processi sono modalità disposizionalmente strutturate di sviluppo», anche se non c'è bisogno di postulare delle sostanze portatrici delle

disposizioni. Le disposizioni sono processuali, in quanto per essere ‘rivolte verso’ qualcosa, devono sempre in qualche modo essere *nell’atto del passaggio tra le entità*, dissolte nel processo. Non possono esistere proprietà primarie (o categoriali) ‘sotto’ a quelle secondarie (disposizionali): esistono solo queste seconde, in quanto esistono solo processi. Viene così ripresa la critica lockiana alla categoria di ‘sostanza’, secondo la quale di essa non abbiamo conoscenza diretta: non sappiamo cosa sia una sostanza, ma abbiamo conoscenza dei suoi effetti, cioè dei suoi poteri causali (quelle che nell’ESR erano le proprietà estrinseche)³³. Tanto vale ridurre – conclude un processualista – ciò che esiste a *bundles of powers*, la cui stabilità espressiva induce in noi la nozione di ‘sostanza’. Questo significa che le entità hanno “decisioni interne”, non si comportano solo per l’applicazione di forze esterne (Vanzago, 2005, 30). Il linguaggio di Whitehead si sottrae così ai criteri positivistic del materialismo, cioè alla visione statica-particellare delle sostanze.

Rescher coglie in questo frangente un vantaggio esplicativo: un ‘sostanzialista’ non può fare a meno dei processi per mettere le sostanze in relazione né per conoscere le proprietà delle sostanze stesse (che si colgono sempre e nell’interazione causale), mentre FP può fare a meno delle sostanze:

«Il problema di come le sostanze (le cose con le loro proprietà e relazioni coordinate) possano agire, possano destabilizzare il loro mondo in modo da creare nuovi stati di cose, ha messo a dura prova la filosofia della sostanza sin dall’inizio. Ha generato i paradossi di Zenone. Sottostava alle critiche di Socrate, Platone e Aristotele ai loro predecessori presocratici. Sconcertò Cartesio, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley e Hume. Ha spinto Kant a guardare oltre il mondo empiricamente accessibile in un regno di cose-in-sé. Si muove tra le grandi questioni della metafisica tradizionale: i problemi della causalità, della finalità teleologica, dell’interazione mente-corpo. Superando questo problema attraverso l’accettazione dei processi in quanto tali fin dall’inizio, anziché tentare di sovrapporli a sostanze riluttanti che non offrono loro alcuna metafisica del processo, si riesce a evitare un intero elenco di difficoltà filosofiche» (Rescher, 1996, 52).

È possibile che tale vantaggio esplicativo sia reale. Tuttavia, vedremo nel par. 2.3.4. che la FP porta con sé altri dilemmi, e a quel punto il bilancio si fa più complicato.

³³ «Possiamo quindi concludere che *la teoria organicista spiega e dimostra proprio ciò che la fisica in effetti suppone* soltanto riguardo alle sue realtà ultime. Al tempo stesso facciamo rilevare al *totale futilità di queste entità* se sono concepite come individui assolutamente concreti. Per la fisica esse sono interamente impegnate a spostarsi reciprocamente, e al di fuori di questa funzione non hanno alcuna realtà. Per la fisica, in particolare, *non esiste alcuna realtà intrinseca*» (Whitehead, 2015, 171; corsivi nostri); la fisica «presuppone innanzitutto un campo di attività [...]. In fisica vi è astrazione; la scienza, cioè, *ignora ciò che qualsiasi cosa è in se stessa*. Le sue entità sono prese in considerazione soltanto in relazione alla loro *realtà estrinseca*, vale a dire in relazione i loro aspetti in altre cose» (*ib.*, 169; corsivi nostri).

2.3.2. L'Ontologia Processuale come Ontologia Eventista

La FP può essere definita anche Ontologia Eventista (OE). Introdurre la nozione di *evento* richiederebbe una lunga discussione sulla sua semantica e la sua metafisica. Lo stato metafisico degli eventi dipende, infatti, in buona misura, dai criteri di identità adottati; ammesso che si possa elaborare un discorso sugli eventi che superi i nostri schemi cognitivi di rappresentazione degli eventi stessi (Goldman, 2007) e che si riesca a produrre una semantica capace di descriverli in modo sufficientemente preciso³⁴, non è comunque automatico derivare conclusioni ontologiche da una teoria semantica che ammette gli eventi nel dominio di quantificazione (Casati e Varzi, 1996, XIV). Prendiamo a riferimento alcune nozioni fornite da Casati e Varzi (2015, par. 2.1), con le loro definizioni: *attività*: è un evento omogeneo, i cui sub-eventi hanno la stessa descrizione dell'attività; non ha un punto d'approdo finale. Es. il camminare di John; *realizzazioni* (*accomplishments*): ha un punto d'approdo, ma non è omogeneo. Es. l'arrampicata di John; *risultati* (*achievements*): è un evento istantaneo. Es. John raggiunge la cima; *stati*: sono eventi omogenei, estesi nel tempo, ma non sono né culminanti né temporalmente determinati. Es. John conosce questa canzone; *prestazioni* (*performances*): è una categoria che raggruppa realizzazioni e risultati.

Ci sono varie opzioni che intendono come *eventi* l'uno o l'altro degli elementi di questo elenco (o più d'uno). Spesso i *risultati* sono considerati *eventi* tout court, mentre le altre tipologie di eventi sono raggruppati sotto l'etichetta *processi*, intesi come entità temporalmente estese (*ib.*, par. 2.1). Si possono anche distinguere eventi dinamici (camminare) e statici (giacere), ma è dubbio se questi ultimi possano essere eventi, poiché non implicano un cambiamento. Per parlare di processi non si può abbandonare la nozione di *kinesis*, perché le entità della FP di Whitehead, le o.a. «hanno tutte la struttura della *kinesis*, cioè sono tutte divenire» (Seibt, 2015). Sembra dunque che, nel passaggio linguistico da 'processuale' ad 'eventista', si debbano escludere dagli 'eventi' gli *stati* e i *risultati* (quelle che per Aristotele sarebbero 'azioni perfette', sostanzialmente immobili). Gli eventi infatti sono aggregazioni di o.a. – intese in senso più o meno fisico – sempre nel passaggio tra un'aggregazione e la successiva. Nessun evento è mai del tutto individuale, essendo nel suo continuo fluire, in una dimensione che forse non è 'temporale' in senso ingenuo (perché come vedremo la visione del tempo congrua con la FP è quella delle 'epoche').

Nelle OE pure gli eventi sono quindi «gli unici particolari concreti o fondamentali e la sostanza viene eliminata come un substrato inutile» (McHenry,

³⁴ Il problema dell'individuazione sta nel fatto che, se non abbiamo modo di indentificare gli eventi, non dovremmo ammetterli nella nostro ontologia; ma sulla loro individuazione gli autori si sono da sempre divisi.

2015, 16). Nella rielaborazione di McHenry – dove OE è naturalizzata – per esempio, gli eventi sono *attività energetiche* interrelate mentre gli oggetti sono vibrazioni di questi campi (*ib.*, 29), proprietà del campo. La natura si presenta come un sistema di relazioni, un campo di esperienza. Tempo e materia emergono dalla struttura degli eventi: il tempo è un’astrazione dal concreto ordine degli eventi, e gli istanti devono essere sostituiti da *intervalli* (che in Whitehead sono le ‘*epoche*’). Nell’OE, pertanto, gli oggetti sono *entità ripetibili* e le strutture sono *event processes (bundles of energy)*. La vicinanza con l’OSR è palese.

Anche secondo Sprigge (2006) in una FP il tempo è infinitamente divisibile, ma non infinitamente diviso. Ecco perché, a suo dire, Whitehead introduce le *epoche temporali*, che sono *interi* la cui durata è l’o.a. stessa. Anche nell’interpretazione di Klose (2009), in Whitehead gli eventi istantanei sono astrazioni: «Ogni occasione attuale è un’unità spaziotemporale che possiede un volume indivisibile e un quantum del tempo, che non può essere suddiviso senza essere distrutto». Le o.a. non sono misurabili in istanti, perché la loro epoca sono le o.a. stesse, e il tempo è relativo alle o.a. (Vanzago, 2005, 83). Le epoche non possono essere scomposte in parti, non esiste una misurazione delle epoche che non sia relativa. Un’epoca è atomica perché non scomponibile (è un quanto di tempo), nonostante essa non abbia una grandezza definita o definibile. La “grandezza” è quella dell’epoca, è il tempo in cui un’o.a. si compie. Le epoche non sono quindi dei *crononi*, cioè degli intervalli minimi di tempo di grandezza definita.

La teoria della relatività, secondo Whitehead infligge un grave colpo al materialismo scientifico classico perché esso «presuppone un determinato istante attuale nel quale tutta la materia è simultaneamente reale. Secondo la teoria moderna non esiste un tale istante» (2015, 136). Non esiste dunque un intervallo temporale in cui tutto è presente allo stesso modo; al più possono esserci eventi tra loro contemporanei in determinate regioni (*ib.*, 139). Ogni evento ha dunque un riferimento temporale nel tempo che lo costituisce: l’*epoca temporale* è proprio la durata dell’evento – la cui ‘estensione’ è relativa all’evento stesso, non universale – alla sua permanenza durevole (*ib.*, 143). Quello che noi chiamiamo ‘tempo’ non è altro che il susseguirsi di *epoche relative*, cioè eventi, non di istanti atomici. Il tempo c’è solo dove c’è un evento *duraturo*. L’istante è *il limite* di quelle durate, ma non esiste per sé. Esistono allora dei *quanta continua* di tempo (*ib.*, 144), i quali sono ‘atomici’ solo in quanto sono epoche continue, perché l’evento che le misura è continuo (divisibile solo potenzialmente in istanti, cioè nei suoi limiti). Così, Whitehead ritiene di aver superato i paradossi di Zenone: il tempo è, come tutto, un *organismo completo* (*ib.*, 145).

Similmente, nell’interpretazione che Oliver (1981) dà di Whitehead, gli oggetti che noi percepiamo sono astrazioni dovute all’aggregazione delle entità primarie: gli *eventi* sono derivati dall’organizzazione delle o.a., le quali, attraverso

un *feeling* tra di esse, generano le realtà secondarie che a noi paiono come concrete: spazio, tempo, oggetti³⁵. Il mondo è inteso in Whitehead – secondo Oliver – come una matrice di possibilità, un *Continuum* da cui emergono le entità, che coincide con la creatività, ma la cui spontaneità è ‘direzionata’ dalle o.a. e dall’azione degli *oggetti eterni*. Anche questi ultimi sono pura potenzialità, attualizzata dalle o.a. nella loro concrescenza. Pur essendo solo potenziali non sono ‘nulla’, perché fondati sulle entità attuali. Essi corrispondono alla natura primordiale di Dio e non sono creati, ma eterni.

La *metafisica relazionale* che Oliver vuole difendere, però, non è né leibniziana né whiteheadiana. *Contra* Whitehead, Russell, Moore, Hartshorne, Blanshard, egli ritiene che vada affermato l’assioma delle relazioni interne, ma a suo avviso questo non è ancora una piena metafisica relazionale. Quest’ultima si dà, infatti, come *transpolare*: riconosce l’inevitabilità del pensiero polare nella nostra descrizione del mondo (mentale-fisico, esterno-interno etc.), ma anche che tutti i poli sono sussunti da una categoria più profonda. Secondo Oliver, una volta che l’assioma delle relazioni interne è applicato radicalmente, si va ben oltre l’idealismo, affermando appunto che *gli oggetti si dissolvono*: primarie sono solo le relazioni. Con essi, spariscono anche tutti i poli: mente-materia, soggetto-oggetto, Dio-mondo (curiosamente, è l’esito a cui giunge anche Bradley).

Per Oliver le relazioni sono fondamentali e danno vita a *composti* (*compound*) di entità secondarie, che sono *perspects* (prospetti, aspetti, astrazioni). I corpi sono – qui viene ripreso Leibniz – composti di *perspects*. Questo segnala i punti deboli della sua proposta, dal punto di vista di un teista, identificabili con l’idealismo e il monismo (il primo di per sé non è del tutto problematico: non sappiamo cosa sia ‘concreto’ e cosa sia ‘materiale’ se non attraverso le sensazioni, che tuttavia possono essere una proiezione di una realtà interamente spirituale)³⁶. È il problema di ogni monismo: bisogna trovare una spiegazione all’esistenza dei *modi* della sostanza come entità distinte, quando si ha un’unica sostanza. Per Oliver, ad ogni modo,

³⁵ L’attività del pensiero consiste nel *feeling* degli oggetti eterni da parte delle stesse o.a. Questi oggetti sono la parte di Dio che è ‘altro’ rispetto al mondo. Così preservano la contingenza perché, se fossero immanenti, tutto sarebbe attuale.

³⁶ In una recente conferenza Inwagen (2018) ha ribadito tale difficoltà definitoria, che tuttavia sussiste, probabilmente, solo in una posizione non teista. Dove vi sia una distinzione ontologica tra il mondo e Dio il concreto si caratterizza come l’esistenza contingente di un’essenza, mentre l’astratto come la sua esistenza necessaria (ed eterna). Sono queste differenze (contingenza-necessità) a determinare *due tipi di sostanze*, con due nature diverse (differenza ontologica), e quindi l’esistenza di un concreto (nel mondo) e di un astratto (o immateriale, in Dio). Similmente, per Leibniz, ciò che possiamo intendere con ‘materialità’ è l’individualità.

«è fondamentale per la metafisica relazionale mantenere che molte supposte “entità” proposte in fisica e in metafisica perdono la fondatezza che viene loro accordata, una volta che la loro emergenza è stata correttamente compresa. Tali pseudo-entità sono: il soggetto, gli oggetti, le cose oggettive, il mondo e Dio. [...] [D]a una posizione relazionale, queste presunte “entità” è meglio considerarle come “derivate”, cioè come aspetti coordinati di altro più fondamentale» (1981, 182).

Altro punto debole è che, se tutto è relazione, *l'insieme di tutte le relazioni è una relazione*. Oliver lo ammette esplicitamente, ma a questo punto, del concetto di relazione non è rimasto più nulla: abbiamo un tutto che è un'unica relazione, e come ciò sia possibile resta misterioso. Dio e il Mondo stessi diventano degli aspetti coordinati e derivativi della Totalità delle Relazioni, sono due prospettive di un unico reame. Ecco perché, conclude Oliver, cosmologia e metafisica finiscono con essere molto vicine: esse sono due aspetti dell'unica realtà, hanno in comune l'oggetto di indagine.

Una OE “meno naturalizzata” è quella proposta da Debaise (2017). Nella sua interpretazione di Whitehead, ci sono molti *modi di esistenza* in natura, determinati da come hanno esperienza. Il modo di avere *feeling* e di connettere è infatti costitutivo della natura (*ib.*, 86). L'autore ritiene che Whitehead si sia opposto sia al *dualismo* (secondo cui le entità fondamentali sono incapaci di esperienza) sia alla *biforcazione della natura* (la distinzione tra qualità primarie e secondarie, le seconde legate alla percezione della mente), la quale divide l'esperienza in diversi regimi di esistenza, relegando le qualità secondarie a una sorta di apparenza. Whitehead avrebbe anche denunciato la *simple location of matter*, un'astrazione grazie alla quale identifichiamo la materia come localizzazione (le forme geometriche dello spaziotempo diventano i costituenti della materia). In questo modo, secondo Whitehead, la domanda “che cos'è la material?” è stata rimpiazzata da quella “dove è localizzata?”. La natura non può però essere questa molteplicità di punti: l'esistenza di questo tipo di materia è un mito, un'astrazione³⁷. Quest'ultima è un procedimento legittimo, quando però non porta a confondere l'astratto con il concreto, reificando un'astrazione. Questa reificazione è appunto la fallacia della *misplaced concreteness* già richiamata.

Secondo Debaise, per Whitehead la natura è *un passaggio continuo di eventi di percezione* – che pure devono essere occasioni *attuali*, non solo potenziali – e la natura stessa è un evento che viene percepito da una miriade di prospettive. Questo ‘passare’ è come il passaggio tra idee nella mente, *continuo* e *internamente* collegato. E non c'è ragione di ridurre questi eventi a qualcosa di più basilare, se non ricadendo nelle solite fallacie: l'unica sostanzialità è quella dell'evento percettivo, non reificato come se vi fosse qualcosa che lo precede. Gli eventi, dunque, sono occasioni dell'esperienza degli oggetti (*ib.*, 36). Tuttavia, riconosce

³⁷ Somiglia molto al ‘memorabile errore di Cartesio’ denunciato da Leibniz.

Debaise, superare davvero la biforcazione significa rinunciare a ogni posizione metafisica (*ib.*, 38). Oltre l'esperienza dei soggetti non c'è nulla, nemmeno i soggetti, i quali sono solo esperienza duratura (un *feeling* cristallizzato)³⁸.

Whitehead si basa, prosegue Debaise, sul *metaphysical principle of subjectivity* (il *feeling*), il quale afferma che tutti gli esseri hanno un'esperienza, diversa per ciascuno. Così, la realtà è una costante *attività* di percezione, che si dà in differenti maniere e in modo *continuo*, cioè collegando passato, presente e le possibilità (la pura virtualità degli oggetti eterni³⁹), proprio come la nostra mente connette il percepito con il memorizzato e l'immaginazione (se ci è concesso di provare a esplicitare il ragionamento con un'immagine). Il *feeling* del resto è proprio l'attività di integrare percezioni, in particolare quelle passate. Whitehead usa il termine tecnico di *prensioni*. Il passato è contenuto nelle percezioni delle o.a. (centri di esperienza) come fosse una loro memoria. Ogni oggetto ha una sua esistenza, giacché è la sua propria percezione, ma è anche parte della percezione di altri oggetti. In questa unificazione delle percezioni del passato in quelle presenti, si ha che i *molti divengono un'o.a.*, creando una nuova entità (la nuova percezione con la sua memoria). Tutto questo discorso, sottolinea Debaise, è una «rivitalizzazione del progetto monadologico» (*ib.*, 51) – il che non ci sorprende, se è vero quanto detto nel paragrafo precedente – ma, rispetto a Leibniz, manca l'armonia prestabilita, giacché le percezioni non sono predeterminate (il che richiede un *feeling potenziale* che si configura come un primitivo)⁴⁰.

Questa incursione nell'OE voleva mostrare quanto essa consista in un'elaborazione dell'OP con terminologie nuove, ma concettualità quasi identiche. Esse condividono pertanto gli stessi pregi e gli stessi difetti, che vedremo nel par. 2.3.4. Prima però ricordiamo alcuni punti di contatto tra la QM e la FP.

2.3.3. Ontologia processuale e fisica quantistica

Tema molto discusso nella letteratura è la possibilità di portare le acquisizioni della QM come “prove” della validità della FP (una strada inaugurata

³⁸ Per i precedenti due capoversi: cf. Debaise, 2017, 3-38. Questo è un problema notevole, perché il *feeling* per essere tale dovrebbe già essere soggetto, ma quest'ultimo è susseguente al *feeling*. Debaise interpreta la posizione di Whitehead come l'affermazione di una finalità interna al *feeling*, il quale mira al *feeler* (in questo modo il soggetto è già anche interno a ogni atto di esperienza).

³⁹ Essendo portati nel mondo attraverso l'esperienza-prensione, gli oggetti eterni non *partecipano* al mondo; la loro è una *ingressione* nel mondo (un'attualizzazione, completamente rovesciata rispetto al platonismo).

⁴⁰ Per il capoverso, cf. Debaise, 2017, cap. 2 e 3.

già da Whitehead). Pare infatti, sottolinea Seibt, che le entità descritte dal formalismo matematico,

«si adattino alla descrizione di una serie di processi fluttuanti organizzati in strutture apparentemente stabili mediante regolarità statistiche [...] Invece di cose molto piccole (atomi) che si combinano per produrre processi standard (valanghe, tempeste di neve) la fisica moderna immagina processi molto piccoli (fenomeni quantistici) che si combinano per produrre cose standard (macro-oggetti ordinari)» (Seibt, 2018, par. 4).

Rispetto alla *Relational QM*, dunque, si sostituisce la categoria di relazione con quella di processo. Riguardo al *measurement problem*⁴¹, prosegue Seibt, la FP ha dei vantaggi rispetto a quella della sostanza (dove gli individui sono determinati indipendentemente dal contesto relazionale) poiché FP «approva il principio secondo cui ‘l’interazione è determinazione’» (*ibidem*), cioè può ammettere che la realtà fondamentale non abbia valori definiti se non come risultato di determinate (e continue) relazioni. Anche l’entanglement sembra un esempio di emergenza incompatibile con la metafisica della sostanza, giacché «le correlazioni misurate sono proprietà di un’interazione e non di alcuna sostanza» (*ibidem*). Eliminando la sostanza, l’entanglement risulta più comprensibile in FP: le “particelle” in entanglement non sono realmente separate⁴², sono un processo unitario e determinate dall’insieme di processi in cui sono inserite.

Su questa linea, Brown (2014) propone di interpretare il processo come una nube di probabilità (una ‘distribuzione contraddittoria di probabilità relative’), e l’attualità come una densità di probabilità. La realtà sarebbe un campo di probabilità, senza località, dal quale emergono di volta in volta le attualità. Un processo è dunque una distribuzione contraddittoria di probabilità nel campo, che poi genera le attualità, quando le probabilità si condensano. Di nuovo, però, abbiamo un’ambiguità nello status ontologico del campo: esso, in quanto distribuzione di probabilità, dovrebbe essere un’attualità, quanto ciascuna delle attualità (densità di probabilità), e dovrebbe avere dei confini. Inoltre, lo stesso Brown riconosce che attribuire la spontaneità al divenire, attraverso tale visione dei processi, costituisce una metafisica che non può essere né provata né smentita; essa non ha nulla al di là di sé, nel senso che descrive solo un modo di darsi della realtà, senza tuttavia spiegarlo. È una metafisica che, oltretutto, si basa sulla nozione di entità ‘emergente’, la quale dovrebbe darsi come ‘un di più’ rispetto alle parti che la compongono. Nella conclusione di Brown, un processo risulta essere contraddittorio, perché è allo stesso tempo probabile e non-

⁴¹ Riguarda il collasso della funzione d’onda, dalla nuvola di probabilità (stati in sovrapposizione) a risultati determinati.

⁴² Se pensiamo alla relativizzazione di spazio e tempo presente in FP, non si potrebbe neppure più dire che le particelle siano *separate*, né temporalmente né spazialmente (il problema dell’azione a distanza verrebbe così risolto, perché non c’è più realmente una ‘distanza’).

probabile, essere e divenire. Su una linea simile si colloca Klose (2009), che parte proprio dalla constatazione che nella QM le particelle sono dissolte in nuvole di probabilità. Si ha continua emergenza di attualità da un campo di potenzialità, a sua volta determinato da passate attualità.

Anche secondo Bickhard (2011) la QM implica una metafisica ‘senza particelle’, giacché esse sono state sostituite dai campi con interazioni quantizzate. Né è possibile, secondo l’autore, sviluppare una fisica o metafisica di particelle ‘puntuali’ (o almeno molto piccole), perché tra esse non potrebbe esserci interazione, né potrebbe esserci una realtà emergente da esse. Egli ritiene invece che «se i campi come processo relazionalmente organizzato sono riconosciuti come dotati di potere causale [...] il potere causale deve essere accordato alle organizzazioni di quei campi, e si apre la possibilità che le nuove organizzazioni di processo possano produrre un potere causale emergente». Questa nuova metafisica – come ogni metafisica del divenire o del processo – implica che sia il divenire a essere basilare, e che a dover essere spiegata è casomai la “stabilità” delle sostanze (se si vuole ancora usare il termine), piuttosto che il loro continuo mutare.

Si diceva: è una metafisica che prevede come nozione basilare quella di ‘emergenza’, visto che da nuove organizzazioni dei processi emergono nuove proprietà dei processi e nuovi processi. Questo avviene perché tale è la natura dei processi medesimi. Inoltre, in tale metafisica *non è necessario avere ‘individuazione’ di entità*, giacché viene meno il concetto di ‘confine’: esiste un unico campo, le cui variazioni regionali (attività) danno vita a quelli che chiamiamo ‘oggetti’⁴³, sebbene essi non abbiano alcun confine. Non ci sono confini per i processi e per il sistema, né esso è scomponibile in particelle, giacché anch’esse non hanno veri e propri confini. Se dunque in questa metafisica tutto è relazionale, *anche i ‘punti’ e i ‘limiti’ sono solo astrazioni*, idealizzazioni matematiche. La stessa nozione geometrico-matematica di “punto” non è che un’astrazione, che può darsi solo relazionalmente. L’abbandono della metafisica humeana-lewisiana è qui giustificato dalla necessità di rendere conto di fenomeni fisici dove le particelle svaniscono in quanto tali.

Sia la QM che la metafisica, conclude Bickhard, ci indicano che *uno spazio non-continuo è impensabile*⁴⁴, e questo implica che non vi siano particelle, né fisiche né spaziali. Perfino il concetto di causa è ridefinito, visto che il “classico” concetto rimane legato a una “metafisica delle particelle”: se queste scompaiono,

⁴³ Schaffer (2009) riporta questa efficace citazione: «All’interno [della teoria quantistica dei campi] alle particelle viene riconosciuto lo status di mere proprietà [...] Ma sono proprietà di qualcosa. Questo qualcosa non è altro che lo spazio o lo spaziotempo che, essendo strutturato localmente (curvatura variabile), ha abbastanza “flessibilità” da possedere infinite “proprietà” o particolari configurazioni locali» (d’Espagnat, 1983, 84).

⁴⁴ Si sarà notata, qui, la divergenza con la posizione di Rovelli del par. 2.1.1.

restano solo processi che non hanno una sequenza spaziale-temporale definita, né un'unica direzione causale down-top, parti-tutto. Una FP è flessibile, capace di spiegare molti fenomeni che restano inintelligibili in un framework sostanzialistico e particellare. Esempio lampante, secondo l'autore, è l'auto-organizzazione, che sembra presupporre un effetto (*telos*) precedente alla causa. Essa è un processo complessivo e unitario che precede e allo stesso tempo è determinato dalle parti. La FP legittima la nozione di *self-organization*: nei primi processualisti era intesa come spinta teleologica, una creatività interna alla natura, mentre oggi è definita come *downward causation*, una causazione *top-down*. Sono i macroprocessi che condizionano e organizzano i microprocessi. Ma il tutto, il macro-individuo – che un tempo era la sostanza (o la forma) e oggi il processo – *determina ed è determinato* dall'organizzazione delle parti. E vi è un macroprocesso complessivo, che ovviamente coordina ed è condizionato da tutti. Rescher fa risalire questa intuizione (organicistica) ancora una volta a Leibniz:

«[O]gni sostanza semplice ha relazioni che esprimono tutte le altre, ed è di conseguenza uno specchio vivente perpetuo dell'universo. [In natura] [...] ogni corpo è influenzato non solo da quelli che lo toccano [...] ma anche [...] da coloro che sono in contatto con il primo [...] questa intercomunicazione si estende a qualsiasi distanza, per quanto grande. E di conseguenza, tutti i corpi sentono gli effetti di tutto ciò che accade nell'universo» (*Monadology*, §§ 56 e 61)

2.3.4. Difficoltà dell'ontologia processuale

Vediamo ora alcune delle possibili obiezioni che possono essere mosse alla FP, tenendo presente che non esistono vere e proprie 'critiche' strutturate e puntuali ad essa, poiché, ricorda Rescher, 'processualisti' e 'sostanzialisti' tendono per lo più ad ignorarsi, e i linguaggi sono forse troppo lontani per essere messi a confronto. La stessa FP tende ad essere un approccio generale, più che una vera e propria filosofia analitica, e questo la rende immune a critiche puntuali su questo o quel concetto. Tentiamo comunque di vedere alcune possibili difficoltà che essa incontra.

(1) Tra intervalli e processi

Secondo Vanzago (2005, 120) «gli intervalli tra epoche non sono né spazi contigui tra istanti, come nel tempo newtoniano assoluto [...] né sono semplice nulla. L'intervallo tra due epoche è il divenire di molte altre epoche». Questo configura la presenza di infinità di o.a. (dormienti) tra un'o.a. e l'altra. Emerge qui il problema classico di come porre in relazione dei distinti, siano essi processi, sostanze o intervalli temporali. Se al di sotto della realtà c'è un *Continuum estensivo*, un tessuto relazionale in cui tutte le entità hanno il loro luogo (Nardello, 2018, 184), le o.a. sono contigue esternamente e correlate internamente. Se però i

processi sono analogici, allora non sono scomponibili in entità discrete; eppure, lo abbiamo visto, bisogna pur ammettere l'esistenza di *processi*, non di un solo processo. Pertanto, sebbene si abbia solo una conoscenza vaga dei confini e dell'identità dei processi (e quindi delle entità che essi determinano), essa è *in qualche modo* presente nella realtà. Se i processi sono però *distinti* nella realtà, allora il regresso di Bradley ricomincia laddove ci si chiede che processo li tenga insieme, e cosa unisca tale processo ai processi. Se questa *distinzione* viene eliminata, l'esito monista (un unico processo continuo, cioè un'unica Realtà) sembra difficilmente evitabile. Dopotutto, ci ricorda Rescher «i processi hanno tutte le dimensioni, dal submicroscopico al cosmico. E quando i processi più piccoli si uniscono per formare quelli di grandi dimensioni, la relazione non è semplicemente una parte del tutto, ma contribuisce in modo produttivo al risultato aggregato» (1996, 54).

Nella FP si ha un organismo di organismi, la Creatività, che a sua volta è un *continuum* reso discontinuo dalle o.a. Queste sono intervalli, non esistono mai in un istante, sono sempre parte di un processo più ampio (a sua volta continuo). Un *continuo di continui*, dunque, in cui però si ha una *distinzione senza divisione*, nella quale le o.a. assomigliano molto alle affezioni della mente, o delle monadi. Il processo, del resto, non può che essere *continuo*, altrimenti sarebbe composto di entità contigue; può essere composto di processi continui, purché essi non abbiano confini, e siano quindi sempre continui gli uni con gli altri (sulla 'continuità' cf. par. 4.1). Un processo ha però un *limite*, nel quale inizia già ad essere il processo successivo, ma è un limite solo figurativo, giacché i due processi sono parte di un processo più ampio (in un continuo, i limiti interni sono solo potenziali).

Si comprende perché per evitare il regresso compositivo tra processi, sia necessario trovare degli intermediari concettuali, il *nexus* o le prensioni, designati a «provvedere per la combinazione e integrazioni delle unità-processo» (*ib.*, 55). Finché tale ragionamento riguarda gli oggetti macroscopici non ci sono grosse difficoltà, perché è possibile che un oggetto sia tale anche se in continua trasformazione riguardo ai suoi componenti materiali. Più complicata è la situazione quando si passa al "micro", sostenendo che non esiste nulla che non sia processo. In tal caso non avremmo più alcuna distinzione tra i processi, visto che essi sarebbero inevitabilmente quel "qualcosa" che lega i processi e l'insieme dei processi. Il problema è che 'processo' diviene anche in questo caso il termine per descrivere una realtà fondamentale di cui non sappiamo dire quasi nulla. Questo vale anche laddove si parli di 'eventi', oppure di 'campi'. Le *process theories*, d'altro canto, hanno come problema basilare quello di determinare come un processo *continuo* possa realizzarsi senza che ciò faccia scomparire i processi che ne sono coinvolti. Affinché un processo avvenga, infatti, ci vuole continuità tra le sue parti (se si ammette che esse ci siano). Ma la continuità è pervasiva: se essa è reale, non abbiamo più processi, bensì solo 'il processo' come intero. Se non

abbiamo continuità, al contrario, abbiamo sì processi, ma non sappiamo più come unificarli. Serve quindi qualcosa che stia *tra* la continuità e la particellarità. Torneremo sulla questione contiguità-continuità nel par. 4.1.1.

Nonostante le o.a. siano un intervallo di tempo indefinito, esse possiedono al loro interno infinite altre o.a., cioè nel loro cambiamento ci sono infiniti cambiamenti. Ciò significa che è impossibile definire quando un'o.a. cominci o finisca, cioè quando esista. E questo è piuttosto paradossale, nonostante sia l'esito anche della speculazione sugli infinitesimali di Leibniz (cf. Cioffi & Luppi, 2000). Sembra impossibile concettualizzare il cambiamento senza momenti discreti nei quali le entità esistono con un'identità (Pugliese, 2011). Anche se le o.a. non esistono in un istante del processo, siamo comunque necessitati a ipotizzare delle o.a. *antecedenti* e *distinte*, siano esse nelle epoche e negli istanti (*ibidem*). La tensione resta irrisolta: istanti e entità provocano aporie nella spiegazione del cambiamento, ma la loro eliminazione ne provoca altre: «Il divenire presuppone le entità con il loro essere, e tutte le entità osservabili che possiedono l'essere presuppongono il proprio processo di divenire. Divenire ed essere si presuppongono l'un l'altro» (*ib.*, 70).

(II) *Prensioni e relazioni interne*

Quanto sin qui detto riecheggia le problematiche relative al concetto di relazione interna, che nella FP è detta 'prensione'. Questo concetto ha le stesse difficoltà, poiché deve 'stare nel mezzo', unire internamente ed esternamente. Forse è proprio per uscire dalle secche della distinzione tra relazioni interne e esterne che Whitehead si affida alla prensione (cf. Vanzago, 2005, 55). L'esperienza che le o.a. hanno le une delle altre diventa un 'concetto originario', comprendente ogni tipo di relazione (*ib.*, 61), un concetto intermedio con cui nominiamo ciò di cui abbiamo bisogno affinché l'ontologia regga, ma che – come visto nei precedenti capitoli – rischia di essere l'etichetta che diamo a una contraddizione. Per il concetto di prensione è necessario quello di relazione, ma quest'ultimo viene ridotto alla relazione interna, che in quanto tale non è una relazione, oppure conduce al monismo. Per evitare questo esito, Whitehead ritiene che le prensioni possano avere intensità diversa, essere negative o positive, siano e non siano le stesse entità attuali: sono tutte strategie di suddivisione analitica per evitare di dover affermare un determinismo assoluto e un monismo senza appello quando si afferma che esistono solo relazioni (o processi).

Laddove si sostituiscano le sostanze con o.a., eventi di un continuo processo di divenire, è necessario spiegare cosa rende possibile questa *continuità d'esperienza*, e se essa renda ancora possibile (in un'ottica processuale), una qualche forma di pluralismo. La vera questione, è stato giustamente sottolineato, è come le cose di questo mondo abbiano «una connessione le une con le altre senza

negare che esse esistano per se stesse» (McHenry, 1989). Per Whitehead il livello processuale e relazionale sono la medesima cosa. In FP tutto è relazione perché il processo (che sostituisce la relazione) è la *relazione di prensione* tra o.a. che a loro volta sono prensioni di o.a. Il processo è inoltre attività (*kinesis*) di aggregazione delle o.a. Nel continuo divenire, ciò che tiene assieme le o.a. passate e quelle future è la *prensione*, un'esperienza immediata, indescrivibile, dove le relazioni divengono un'apprensione quasi intellettuale, divengono quasi delle relazioni di ragione, astratte; esse sono rese possibili perché le o.a. sono in qualche modo spirituali, e la loro connessione è appunto 'sensitiva'. Non c'è 'nulla' tra diverse o.a. se non altre o.a.: le relazioni tra di esse altro non sono che il processo stesso, e ciascuna di esse non è che l'effetto del processo medesimo. Ognuna di esse contiene gli elementi del tutto (e del passato). Questa relazionalità (*Principle of Internal Relatedness*), tuttavia, sostiene Alston (1952; ma è stato anche l'esito di Oliver), rende impossibile l'affermazione – pur presente in Whitehead – dell'esistenza di pluralità (*Principle of Pluralism*): se ogni entità, per essere identificata ed essere ciò che è, richiede ogni altra entità, ognuna "contiene" tutte le altre. L'unica entità è dunque il *tutto*, la totalità integrata delle *prensioni* (o, per meglio dire, dell'unica *prensione* complessiva). A meno che non si riesca a formulare una posizione *olistica* a partire dal sistema whiteheadiano. Ma negare che ogni singolo processo sia in relazione (e in continuità) con ogni altro non sembra possibile in tale sistema.

È importante ricordare, comunque, che perfino il monismo di Bradley (ma anche quello di Spinoza, per certi versi, nei *modi finiti* degli attributi infiniti) riconosce un certo grado di realtà agli oggetti, intesi come aspetti subordinati, percepiti dai centri finiti di esperienza (Phemister, 2016). Del resto, la Realtà non-relazionale e monista dell'Assoluto sembra presentarsi, e perciò organizzarsi, in modo tale che essa sia percepita da parte di se medesima (cioè gli umani) come plurale. Tali percezioni plurali dell'apparenza sono parte della realtà, che quindi ha in sé una forma di pluralità. Sono *distinti non divisi*, come le idee della mente. Viceversa, ogni pluralismo tende a dover ammettere una forma di connessione tra gli oggetti che tende a dissolverli in un continuo: questo avviene sia nei sistemi aristotelici, sia in quelli monadologici, humeani o processuali.

Sembra che per salvaguardare un minimo di pluralismo, l'assunzione di base (tutto è processo, tutto è relazione) debba essere almeno temperata. Sprigge (2006) ritiene ad esempio che, qualora ci si faccia carico di questa consapevolezza, ci si può accorgere che le distanze tra le 'ontologie della sostanza' e le 'ontologie eventiste' sono state esagerate. In queste ultime, per salvaguardare la pluralità si finisce con il moltiplicare le entità esistenti (o.a. e entità attuali, società, vari tipi di oggetti eterni...) e i tipi di relazioni che dovrebbero in qualche modo unirle e distinguerle, permettere loro di integrarsi (trasmutarsi), evolversi, concrescere (prensioni, nexus, prensioni negative e positive, ingressione...). Una proliferazione

di intermediari concettuali che, più che risolvere un problema, lo segnalano e lo potenziano. Esso giace, si è già detto, nel fatto che se tutte le o.a. sono legate tra loro, avremmo che tutte le entità attuali sarebbero uguali. È dunque necessario introdurre fattori di selezione, per affermare che non tutte le o.a. hanno efficacia sulle altre. Tenere insieme sia l'evidenza percepita dell'esistenza come individui, sia l'altrettanto chiara evidenza di fare parte di un unico intero tessuto è del resto la sfida di ogni ontologia.

Un'interpretazione 'temperata' della FP, però, finirebbe forse per snaturarla: secondo Weeks (2004), ad esempio, Rescher avrebbe un po' addomesticato la FP⁴⁵, lasciando da parte quelle teorie più audaci di Whitehead, Bergson, James, i quali avevano preconizzato una realtà primordiale del processo in un'ontologia radicale, che conduce verso una forma di apofatismo. Quello di Rescher sembra essere un *conceptual-primacy processism*, che però non si spinge fino a riconoscere che la più basilare realtà sono i processi; o *trasforma questi ultimi in qualcosa di molto simile alle sostanze*. Al contrario, la precedenza dei processi significa, ricorda Weeks, che il divenire è il soggetto dell'essere (la 'creatività' di Whitehead, o la *spinta vitale* di Bergson). Il divenire che sta alla base dell'essere propriamente *non è*, e lo si può esprimere solo in modo paradossale, come cambiamento che cambia o divenire che diviene. In questo caso, si ha l'inutilizzabilità della logica predicativa classica, conclude Weeks (2004): se il cambiamento cambia, verso cosa cambia? E se continua a cambiare, come possiamo dire che è cambiato? Il processismo ontologico delle origini era consapevole di questa situazione paradossale, categoriale e linguistica: se il mondo è fatto di processi non può essere colto attraverso categorie statiche e quindi non può essere capito ed espresso (*ib.*, 248). Possiamo allora dire qualcosa di un mondo *completamente dinamico*? (*ib.*, 249) Una risposta a queste domande potrebbe consistere, come in Bergson e James, nell'affermare che il divenire è colto intuitivamente, per una via quasi mistica (*ib.*, 263). Ma questo comporterebbe, sostiene Weeks, che tra un processismo ontologico e uno concettuale, possiamo affermare solo il secondo. Sul primo è necessario restare agnostici, visto che non avremmo più alcun concetto e linguaggio per descrivere una realtà che sia solo divenire. Poiché la verità del processo sarebbe non-processuale, e così il processismo diventerebbe paradossale. Il processismo ontologico (realismo riguardo al monismo processuale) può essere solo apofatico. Allora una soluzione plausibile potrebbe essere quella di trovare una via di mezzo tra sostanzialismo e processismo.

⁴⁵ Ugualmente, all'ontologia eventista si rimprovera d'aver sostituito la sostanza con gli eventi (cf. McHerny, 2015, 61).

(III) *Una General Processes View?*

Se non si vuole dissolvere la realtà nel relazionismo, l'alternativa è mantenere l'esistenza di entità, pur dinamicizzandole. Si torna in questo modo a creare delle sostanze, facendo venire meno le ragioni stesse dell'esistenza della FP? Proprio per evitare di ri-sostanzializzare i processi, Seibt (2017) ha proposto una *General Processes View* (GPV): i processi sono individui concreti, dinamici, non-particolari e non-determinati. Non ci sono particolari situati in modo univoco o entità completamente determinate. Per la GPV il mondo è un insieme di dinamiche intrecciate, più o meno ricorrenti nello spazio, nel tempo e più o meno generiche. Ciò che è richiesto da una metafisica che si ispiri alla fisica di oggi, sottolinea Seibt, non è la quantificazione esistenziale classica, dove a $\exists x(Fx)$ corrisponda una 'particella-entità', bensì una quantificazione più generica $\exists F(F(a))$, traducibile come 'in qualche modo, c'è un qualche modo che è'. Le entità sono pertanto sostituite da *general processes* che non sono particolari, né localizzabili. Si hanno solo generiche entità, *activity-like individuals* (es. 'essere-Giovanna'). Seibt (2004) critica l'interpretazione di Rescher, perché in esse i processi somigliano troppo agli "individui" dell'ontologia della sostanza (*R-processes*⁴⁶: concreti, contabili, particolari e determinati). Seibt propone una GPV dove questi sono concreti ma non particolari individuali determinabili. La somiglianza con le tesi dell'OSR è anche qui evidente.

Una critica molto nota alla FP è quella di Strawson (cf. Seibt, 2018), secondo la quale in ontologia servono entità riconoscibili, distinguibili, stabili e durature; secondo Seibt, tuttavia, queste condizioni sono soddisfatte dai processi fisici (anche se non sono invarianti nel tempo o localizzati con precisione). Quel che forse si può dire è che, pure in GPV, l'elemento sostanziale non è del tutto eliminato, qualora i processi siano *distinti*. Certo, il concetto di sostanza è qui molto generico: è il semplice soggetto d'inesione (cioè di esistenza), individuabilità (*distinguibilità* anche se magari non *divisione*). Non ci sono forse confini fisici chiari e determinati, ma vi sono confini metafisici corrispondenti alla possibilità di affermare che 'il processo A non è il processo B', a cui deve corrispondere una distinzione ontologica (seppur non una divisione); anche nel caso estremo in cui l'identità del processo sia costruita relazionalmente e sia dovuta al tutto in cui è inserito.

⁴⁶ Per Rescher, se delle coppie antitetiche si danno (attività\sostanza, elaborazione\prodotto, cambiamento\persistenza, novità\continuità), la filosofia processuale non deve necessariamente eliminare il secondo polo, ma affermare che esso ha senso solo se subordinato al primo (Rescher, 1996); e prosegue: «I filosofi del processo non negano, infatti, la realtà delle sostanze, ma si limitano a riconcettualizzarle come varietà di processi» (*ib.*, 52).

(IV) *Quasi sostanze?*

Calando il ragionamento nell'ontologia quadri-categoriale di Lowe (1998)⁴⁷, potremmo dire che, essendo individui concreti (enumerabili e unitari), i processi sono *entità* e *quasi-individui* (perché sono generici ma comunque istanziano un *kind*), o *quasi-oggetti* (perché hanno identità vaga, per mancanza di localizzazione). Sono quindi *quasi-sostanze*, in quanto *quasi-oggetti quasi-individuali concreti*. La serie imbarazzante di 'quasi' indica la difficoltà di abbandonare il principio sostanziale, pur dovendolo in parte superare. Forse ciò che è richiesto è di superare un'idea ingenua 'cosale' della sostanza, più che il suo concetto filosofico, molto astratto e flessibile (dove la *thisness* ha un ruolo importante). In qualche modo anche la FP arriva a una posizione simile al *moderate structural realism* di Esfeld, dove si tenta di tenere insieme entità e relazioni.

Ricordiamo anche che, se la prospettiva di FP è abbastanza chiara, secondo alcuni la descrizione del mondo avviene poi con un linguaggio quasi incomprensibile (Vanzago, 2005, 27): «I filosofi del processo di tutte le tendenze condividono la convinzione che l'essere sia fondamentalmente affare dinamico, ma il senso di quell'epiteto è per lo più lasciato nello spazio del metaforico. Alcuni filosofi processuali sostengono che la nozione di dinamicità non può essere definita» (Seibt, 2015). Nella FP si parla di entità e di relazioni in modo figurato, ammettendo l'aporeticità di entrambi i concetti. E qui ritorna in campo la difficoltà sottolineata in apertura, cioè quella riguardante la comunicabilità tra l'FP e altre ontologie. Essa è compromessa dall'impostazione di fondo dell'FP, la quale condiziona le sue tesi e il suo linguaggio. Le categorie introdotte in FP servono a *descrivere* la realtà, così come appare, come un intero olistico. FP parte da un presupposto – tutto è processo – e aggiunge tutti gli strumenti necessari utili a rendere conto di ciò che percepiamo come esistente. Non importa se alcuni di questi elementi siano metaforici⁴⁸.

Lo scopo di FP è di costruire uno *schema di idee* in cui l'esperienza immediata (del divenire e delle entità) possa essere interpretata (Griffin, 2001). L'evidenza della relazionalità delle entità del mondo porta gli esponenti di FP a ridurre ogni entità a processo-relazione, ma in questo modo scompaiono sia le relazioni che le entità; viene quindi messa in discussione l'evidenza di partenza: quando il pluralismo (delle entità) e il relazionismo diventano dogmatici, tendono ad annullarsi. Nella FP c'è dunque un *problema di metodo*. Le relazioni, infatti, soprattutto quelle umane, sono intese come dato di evidenza, soprattutto per l'azione causale di cui facciamo immediata esperienza. Abbiamo visto, tuttavia, che

⁴⁷ Per una sintesi: Paolini Paoletti, 2013, par. 2.3.

⁴⁸ Questo è un problema secondario: anche la metafisica classica procede in questo modo.

tale premessa può essere facilmente contestata laddove si riesca a mostrare che nessuno dei concetti usati (relazione, causa) siano privi di aporie.

Se un relazionismo-processualismo assoluto ha esiti paradossali, è proprio il principio dogmatico di partenza (il processualismo) a dover cedere il passo a qualcosa di nuovo. Ciò non implica il ritorno al dogma opposto, un sostanzialismo ingenuo. Piuttosto, dalla caduta dei due dogmi (o meglio, dalla caduta delle loro ingenuie interpretazioni) si può arrivare alla constatazione che la realtà fondamentale è qualcosa che sta *tra* il processualismo e il sostanzialismo. Su queste basi, si capisce perché sia ardua una critica reciproca tra ontologie che partono da presupposti contrastanti. Qualora infatti l'una ravveda nell'altra una contraddizione, la seconda si affretta a creare un concetto primitivo che la possa superare. Nel caso dell'OP, un esempio è la possibilità della composizione dei processi, che è data per scontata, come cosa essenzialmente correlata all'esistenza dei processi (Vanzago, 2005, 57); oppure la nozione di creatività, la quale sembra richiamare indirettamente il *fuoco* di Eraclito, o l'*apeiron* di Anassimandro: principi che racchiudono tutte le possibilità, il *polemos* e il *logos*, l'armonia dei contrari e il loro dissolvimento, senza poter spiegare *come* i poli si tengano insieme. La creatività, come il divenire, è sempre ambivalente, contiene al suo interno attualità e potenzialità.

(v) *Il problema della mutua causalità originaria*

Infine, un problema che abbiamo più volte rilevato riguarda l'organizzazione e la dinamica delle o.a.: creatività, mondo e Dio sono essenziali per il processo creativo (Nardello, 2018, 156) ma c'è una circolarità nella loro dipendenza ontologica⁴⁹. Seguendo l'espressione di Pugliese (2011), si tratta del *problema della mutua causalità originaria*. Esso consiste nell'affermare l'esistenza di polarità (non sono logicamente del tutto identiche) e spiegare quale dei poli sia la spiegazione del suo opposto: «Se i termini dei poli non sono esattamente identici, uno di essi deve essere logicamente, causalmente e/o temporalmente antecedente all'altro, e quindi la reale causa dell'altro, senza che l'altro sia una condizione necessaria di ciò che è logicamente, causalmente e/o temporalmente antecedente». È un problema che la FP riscontra nello spiegare: (a) l'Uno-Molti: o c'è una precedenza esplicativa nei due principi, oppure i due principi sono identici (*ib.*, 166); (b) Dio e le entità attuali: o Dio è un'eccezione rispetto ai principi ontologici generali, oppure la realtà si genera semplicemente da sola (non cogliendo la differenza ontologica Dio-Creature, la FP non è in grado di spiegare queste

⁴⁹ Per Carmody (1971) in FP nulla è metafisicamente fondato: due insufficienze (Dio e il mondo) non fanno una sufficienza.

ultime⁵⁰); (c) Creatività ed entità attuali: «L'emergere della Creatività dalle molte entità reali sembra implicare causalmente e presupporre logicamente l'attualità dei molti. Al contrario, la Creatività come base e fonte per le molte entità reali sembra implicare causalmente e presupporre logicamente la realtà dell'Uno» (Pugliese, 2011, 183); (d) Attualità e potenzialità: la matrice divina è fonte di novità (in quanto potenzialità e indeterminatezza), ma il continuum è anche eterno e immutabile (*ib.*, 195): l'ultima realtà è flusso e stasi.

3. Applicazioni teistiche

3.1. Quantistica e Teismo

3.1.1. *L'Entangled God*

Le sollecitazioni provenienti dalla meccanica quantistica (QM) – e le sue interpretazioni filosofiche – sono state raccolte in varie opere, alcune legate specificatamente alla Trinità (Polkinghorne, 2010; Schaab, 2012), altre intente a definire un *Entangled God* (Wegter-McNelly, 2011; Bub, 2010). La bibliografia è sconfinata, e sarebbe impossibile ripercorrerla. Vedremo allora solo qualche testo, a titolo di esempio. Wegter-McNelly propone un'interpretazione radicalmente *relazionale-olistica* della QM (2011, 6) – o almeno la ritiene possibile come le altre (*ib.*, 103) – molto simile a quella di Rovelli, mentre teologicamente trae ispirazione da Russell (1997, 2001). L'autore mantiene una posizione olistica, poiché l'entanglement è *isolato* e non tutti i sistemi sono in entanglement tra di loro (Wegter-McNelly, 2011, 117). Infatti, sottolinea, avvicinandosi a Esfeld, «l'aggettivo “relazionale” ha senso solo se ci sono oggetti distinti e/o processi che possono essere messi in relazione» (*ib.*, 118): nonostante una relazionalità diffusa, dunque, egli continua a ritenere che vi siano oggetti (*ib.*, 120). Questa può essere una debolezza, dal momento che i fisici non sono concordi nel dire se l'entanglement sia solo un fenomeno locale (di certe particelle) o generale (*ib.*, 121), o se la QM, nel suo insieme, implichi che tutti i sistemi siano in relazione tra loro (anche se non in entanglement). La sua interpretazione dell'entanglement non è né monista né modalista: le particelle esistono realmente, anche se sono in entanglement.

L'autore ritiene che l'entanglement sia dunque un vestigio della Trinità nel mondo, delle relazioni intra-trinitarie e Dio-mondo. Una relazione analogica: nella Trinità non c'è qualcosa di paragonabile all'entanglement, e tuttavia c'è una sorta di corrispondenza tra un Dio *intrinsecamente relazionale* e un mondo *intrinsecamente relazionale* (*ib.*, 18). A livello metodologico, egli prende le distanze dalla 'teologia della natura', cioè dal tentativo di fondare le affermazioni

⁵⁰ Nardello, 2018, 223.

teologiche (per esempio la Trinità), a partire dalle scoperte scientifiche (per esempio l'entanglement). Piuttosto, egli ritiene che dobbiamo avere chiaro il tipo di mondo che abbiamo in mente quando pensiamo a un Dio "creatore". Questo significa che le interpretazioni filosofiche delle teorie scientifiche possono influenzare la teologia (*ib.*, 10). Quindi si propone di ripensare il modo di azione di Dio nel mondo, alla luce dell'entanglement (*ib.*, 11), usandolo come metafora. Vediamo come, nei due ambiti.

(1) *La relazionalità intramondana*. Propone una *creatio ex relatione*: il Dio relazionale crea un mondo caratterizzato dalla relazionalità. L'entanglement aiuta a capire «l'insondabile interdipendenza, onnipresente relazionalità, e immisurabile reciprocità dell'universo» (*ib.*, 134). La sua posizione non è però del tutto chiara, come prevedibile per chiunque cerchi di mantenersi in equilibrio tra olismo (dichiarato) e monismo (implicito). Scrive infatti: «La particolare combinazione di indipendenza e relazionalità manifestata nel mondo, specialmente come è rivelata dall'entanglement quantistico, chiude la porta a una caratterizzazione solo monista o solo pluralista della natura» (*ib.*, 136). La caratteristica dell'essere è di essere indipendente-attraverso-relazioni, costituendo un *relative*, nel quale «la differenza tra distinzione e connessione non è più fondamentale [...]». La connessione sta alla base della distinzione». L'entanglement «implica un tipo di solidarietà tra differenti parti fisiche del relativverso» (*ib.*, 137). Non è, quindi, quella completa relazionalità che abbiamo trovato nelle monadi o nelle o.a. Infatti, «non c'è un modo di parlare in modo classico dell'intero relazionale della creazione. L'entanglement, tuttavia, fornisce una possibile base per affermare che il relativverso è un unico nesso *transcausale*» (*ib.*, 139).

(2) *La relazionalità intra-trinitaria*. Come possiamo usare la metafora dell'entanglement per descrivere la relazionalità di Dio e la pericorese delle Persone? Se reali differenze esistono tra le particelle in entanglement, reali differenze esistono tra le Persone divine (*ib.*, 130), pur essendo le particelle determinate le une dalle altre (non avendo un valore misurabile, se non in relazione reciproca). Inoltre, secondo l'autore, la QM mostra che il valore di un sistema non emerge dalle parti, le quali possono non averlo (*ib.*, 128-129). Similmente, la 'divinità' è lo stato del sistema delle Persone in relazione che però non 'emerge' dalle persone stesse, ma è quelle persone. Questo previene di trasformare la Trinità in una quaternità, perché il Dio trinitario è quelle relazioni. Nella sua interpretazione dell'entanglement non esiste un sistema unitario (un'unità emergente), ma solo una pluralità in entanglement, cioè una relazionalità che si manifesta nei limiti del sistema (*ib.*, 130). Così, «sebbene le relazioni entangled non siano cose in se stesse, questo non significa che non siano nulla». È chiaro che qui il linguaggio si fa ambiguo poiché si fa riferimento a una sorta di nozione di relazione sussistente,

dove le relazioni *precedono* e *sono precedute* dalla divinità⁵¹. Lo stesso vale per le particelle, che sono *realmente una* (nel sistema) e *realmente distinte*.

Ci sono alcune difficoltà con questa impostazione. In primis, essa sembra marcatamente modalista, laddove si afferma che la divinità è solo il sistema, ma non ciascuna delle tre Persone (*ib.*, 129). Diventa triteista laddove si riconosce che le Persone sono divine, ma non esiste un Dio unitario (l'autore prende le distanze dal monoteismo; *ib.*, 130). Il punto di contatto è però interessante: all'entanglement è riconosciuta la stessa situazione apofatica della relazionalità sussistente. 'Entanglement' è la parola che, in fisica, compie il ruolo di 'relazione sussistente' in teologia: formuliamo un nome per 'chiamare' ciò che non possiamo (ancora) spiegare. Allo stato attuale non sappiamo definire lo status ontologico delle particelle in entanglement (sono una, due o un *tutto?* etc.), e quindi l'analogia trinitaria dell'entanglement può cadere in ogni tipo di 'eresia' trinitaria, oppure rimanere nell'ortodossia al prezzo di riconoscere il reciproco apofatismo. La posizione dell'*Entangled God* sembra non tenere in debita considerazione che le relazioni trascendentali reali sono un concetto problematico (aporetico, antinomico). Sembra invece più consapevole che, pur ammettendo questo concetto per la realtà creata, lo si usa in modo analogico riguardo a Dio: le 'relazioni trascendentali reali' nel mondo sono diverse da quelle che troviamo in Dio.

(3) *La relazione Dio-mondo*. Dio non è 'entangled' con il mondo, altrimenti il mondo non sarebbe libero di evolvere (*ib.*, 3). 'Dio è entangled con il mondo' non può significare 'il mondo è entangled con Dio' (*ib.*, 18). Bisogna mantenere che la Trinità è *fondamentalmente* entangled in sé, e *liberamente* entangled con la creazione (*ib.*, 125). Dio decide di divenire entangled con il mondo attraverso un libero atto di creazione. Ma questo entanglement con il tutto (Dio), non impedisce al mondo di evolvere in modo indipendente. Tuttavia, il nodo problematico sta proprio qui: perché l'entanglement possa essere un'immagine della relazione Dio-mondo, si dovrebbe affermare che le particelle in entanglement sono dipendenti ma libere l'una dall'altra. Solo in questo modo la 'presenza' di Dio nel mondo – che è necessario affermare – è compatibile con l'apertura causale e l'indipendenza contingente del mondo medesimo (che è uno dei *desiderata* dell'autore; *ib.*, 142-148). Invece, la relazione di entanglement è bidirezionale tra le particelle, ma non lo è certo per il Dio del teismo classico. Quando dunque si afferma che, come le persone trinitarie sono presenti le une nelle altre senza dissolvere l'identità di ciascuna, così Dio è pericoreticamente presente nel mondo (*ib.*, 148-149), siamo in un linguaggio apofatico.

⁵¹ Nella Trinità non c'è precedenza tra ipostatizzazione e relazionalità (Coakley, 2010, 194).

3.1.2. Polkinghorne, Gunton e Schaab

Anche per Polkinghorne (2010, 6) la QM è una smentita dell'atomismo, mostrando piuttosto un'intrinseca relazionalità dell'universo, un *olismo relazionale*. Per l'autore sarebbe assurdo pensare che la QM sia una prova della verità della dottrina trinitaria (*ib.*, 11-12), ma può *fornire un'analogia*. Tra QM, Trinità, relazioni umane e relazione Dio-mondo, c'è una sorta di 'mutua congruenza', nonostante le loro profonde differenze (*ib.*, x). C'è quindi una convergenza tra due elementi: l'invito a interpretare la realtà in senso trinitario-relazionale da parte della teologia, e una spinta a rivedere l'ontologia fondamentale in senso relazionalistico da parte della fisica. La scienza, sostiene Polkinghorne, oggi affronta problemi simili a quelli della teologia trinitaria, laddove si chiede come stare in equilibrio tra la sussistenza delle entità e la loro relazionalità (*ib.*, 13). L'autore tuttavia non ritiene che il mondo sia fatto di entità fatte "sul calco della Trinità", né che dalla natura si possa "inferire" la Trinità (2004, 61). Il mondo della QM, però, ci dà qualche indicazione di cui tenere conto: attesta la *profonda intelligibilità dell'universo*, la sua *relazionalità* e il fatto che *l'universo è un processo aperto*, vista l'impredicibilità degli eventi microfisici. Eppure, esiste un *universo di realtà velate* (la QM ha ancora molti punti oscuri) (*ibidem*).

Nel descrivere la posizione indeterministica, la *teologia della limitazione* di Polkinghorne (cf. Dodds, 2012, 116-118) richiama la FP, prendendone le distanze. Del resto, come s'è visto, FP tende a essere metaforica, e lo stesso Polkinghorne ammette una forma di Dio "nascosto", dove la provvidenza è messa in discussione (*ib.*, 85). Un Dio "spontaneo", indeterministico, d'altro canto, è difficile da pensare (cf. cap. 4, par. 4.8)⁵². Il sistema filosofico che più lo ha tematizzato – dopo i tentativi medievali –, quello processuale, finisce poi in una visione *dipolare*. Una posizione simile viene assunta da Gunton. Secondo questo autore, la QM descrive l'universo come una struttura dinamica (o campo di forza) dove non ci sono sostanze, ma mutue relazioni. Per la fisica d'oggi, nella sua interpretazione, «non ci sono sostanze immutabili che entrano in relazione [...] ma tutto l'universo diventa concepibile come una struttura dinamica di campi di forza in relazioni reciprocamente costitutive» (1991, 152). Anch'egli pone dei limiti nel dialogo tra scienza e fede, ricordando che ciò che è possibile è istituire delle comparazioni tra concetti, senza tuttavia farli coincidere: alcuni concetti possono essere usati analogicamente o metaforicamente, in entrambe le discipline (*ibidem*). Ritiene ad esempio che quando Faraday formulò la teoria della 'mutua penetrabilità degli atomi' (*ib.*, 140), stesse parlando in un modo molto simile a ciò che un teologo intende per *pericoresi*.

⁵² Per esempio, nemmeno Dodds (2012, 220-225), dopo un ampio e dettagliato studio di tutte le proposte in campo, giunge a una soluzione convincente, perché il rimando alle cause seconde ripropone il problema del loro grado di autonomia dalla Causa Prima.

L'interpenetrazione della materia potrebbe essere simile al modo in cui le tre Persone sono compenstrate le une nelle altre. È Faraday stesso, secondo Gunton, a ritenere che il modo in cui il mondo è fatto abbia delle similarità con il modo in cui Dio è trinitario. Gunton precisa però che questo non va inteso nel senso di far diventare il mondo un'immagine di Dio, bensì che vi sono dei *paralleli concettuali* tra il modo in cui Dio è espresso e il modo in cui concepiamo il mondo.

Varie teorie scientifiche – l'evoluzione, la QM, la psicologia dello sviluppo... – hanno ispirato anche il lavoro di Schaab (2012), basato su Arthur Peacocke e Theilard de Chardin. Anche a suo modo di vedere la scienza impone di passare da un'aristotelica ontologia 'della sostanza' (*ib.*, 31-47) a una 'relazionale' nella quale le cose sono in un'interattiva relazione con tutte le altre (*ib.*, 47). La base teologica di questa ontologia è ovviamente la Trinità (*ib.*, 48). Nel mondo, invece, ella individua tre relazioni fondamentali: di *origine* (ogni cosa condivide una comune fonte dell'essere), di *emergenza* (ci sono interi che sono più della somma delle parti: in questo caso si ha una causazione circolare, dove le parti determinano il tutto, e il tutto influenza le parti nel loro organizzarsi), e di *effetto* (ogni entità è l'effetto di relazioni tra gli elementi che la costituiscono) (*ib.*, 49-50). Ci sono molte altre relazioni, ricorda Schaab, ma queste sono sufficienti per impostare l'ontologia relazionale, poiché sono tutte *costitutive*. La posizione di Schaab sulle relazioni è però piuttosto sfumata. Ella richiama la *Relational QM* (*ib.*, 76-84) senza però specificare se ne assuma anche gli esiti monisti. Cosa improbabile, giacché in tutto il suo testo l'esistenza di oggetti è data per scontata. Abbiamo sempre oggetti in relazione, mai sole relazioni. Il che mantiene una forma di olismo, ma non introduce nulla di nuovo e di profondamente *relazionale* nell'essere delle entità.

Nel modello panenteistico abbracciato dall'autrice, non possono esservi entità che non siano compenstrate dal divino. La Trinità è un modello per sua natura immanente e trascendente: se Dio come Trinità è inteso ontologicamente nel suo essere in una relazione trascendente e immanente con il cosmo, nessun aspetto di Dio come Trinità è slegato dalla relazione Dio-cosmo (*ib.*, 179). Dio sarebbe dunque trascendente (il Padre), incarnato (il Figlio) e immanente (lo Spirito) (Schaab, 2007, 291). Ci si può chiedere come si possa conciliare un Dio immanente con un mondo indeterministico come quello della QM. Schaab riprende autori processualisti (cf. Dodds, 2012, 115) nel sostenere che Dio potrebbe essere qualcosa come il 'Determinatore' dell'Indeterminatezza' del mondo, agendo di volta in volta occasionalisticamente, secondo la sua volontà libera dalle costrizioni delle leggi fisiche (Schaab, 2007, 280). Dio sarebbe così sia il fondamento di tali leggi, sia della loro (costante) violazione: continuità e novità. L'universo sarebbe un sistema aperto, contenuto in un sistema maggiore, la *Matrice Divina* (sistema di sistemi), la quale, attraverso la grazia, permea l'universo come un tutto e influenza le sue parti, ma le sue parti influenzano il tutto, in un'inevitabile circolarità (Schaab, 2012, 283 e 306-

307). Dio sarebbe una sorta di ‘attrattore’ capace di portare il caos a forme più alte di organizzazione (*ib.*, 286). Anche Polkinghorne (1997) ha lasciato, come domanda retorica, se Dio possa essere la *variabile nascosta* degli eventi quantistici, apparentemente incausati, ma che in realtà sottostanno alla influenza divina (da determinare se a sua volta indeterministica, o occasionalistica). Russell (1997), da cui Schaab si ispira, propone che l’ordine con cui Dio crea è quello del *quantum chaos*. Dio non sarebbe l’ordine al posto del caos, ma il creatore *attraverso le proprietà del caos*: Dio crea l’ordine attraverso il dispiegamento del caos. Per quanto suggestiva, in questa proposta sembra che il “modo di agire” di Dio sia semplicemente costatato – partendo da un presunto caos quantistico – ma non spiegato metafisicamente (si veda quanto detto nel cap. 2 riguardo all’ordine).

3.2. Dio come “evento”

Si è visto nel par. 3.2.3 del cap. 4 che Dio può essere inteso come *eterno evento dell’amore*, un “noi” di Persone. La nozione di *evento* è fondamentale, oltre che ricorrente in non poche opere teologiche, nelle quali si invita a ‘superare la metafisica dell’essere’: se Dio è l’atto d’essere-amore (Zanghì, 1996, 666-667), e l’Essere è dunque Amore in atto, si sostiene, l’atto puro d’essere è un termine che, pur interpretato tenendo presente la semplicità e perfezione di Dio, dovrebbe in qualche modo esprimere un dinamismo in Dio (Lafont, 1992, 235; cf. Jüngel al cap. 4, par. 4.5). Esigenza comprensibile, ma che va conciliata con il fatto che ‘evento’ – vocabolo solitamente espresso in trinitaria con i termini di generazione, processione e spirazione, e poi *pericoresi* – se è usato per indicare la ‘donazione intratrinitaria’ o un’attività di Dio (es. il conoscere), è usato in modo *analogico*. In che modo, dunque, il dato di fede (Dio come evento d’amore) può essere conciliato con il dato filosofico che vede Dio come l’Atto puro d’essere?

Una soluzione può essere quella aristotelica. Prendiamo come riferimento l’interpretazione di Aristotele data da Kosman (2013): una sostanza è l’attività di essere ciò che è⁵³ – cioè permanere nell’esistenza (*ib.*, 177-181) – dove nel ‘ciò che è’ sono incluse l’insieme delle abilità di quella sostanza, presenti anche se non esercitate. La sostanza è quindi un *modo dell’essere*, e la sostanza divina è un

⁵³ Per Kosman Aristotele avrebbe concepito la natura della sostanza a partire dalla biologia, cioè dal modo di essere dei corpi viventi. Per superare alcune difficoltà di traduzione, riportiamo le sue parole: «The activity of a substance’s *being what it is* (most paradigmatically a living being being such-and-such a specific sort) includes its being some complex of abilities or capacities for the activities as well as for the further capacities characteristic of that substance. These abilities, however, need not to be realized for the substance actively to be what it is» (2013, 179); quindi «Being is the activity of things’ being what they are» (*ib.*, 239).

particolare tipo di sostanza, perché è la causa delle altre sostanze e perché non è mossa. La sostanza divina deve fungere da modello per le sostanze e fungere da principio dell'essere e da principio di movimento (non solo di questo secondo). Se le sostanze sono *attività di essere*, allora il Motore (cioè la sostanza divina) dev'essere *principio d'attività*, intesa come *energheia*, non come *kinesis*. L'attività è perciò anteriore al moto. Ci sono tre passaggi discendenti: attività divina, moto eterno e uniforme, moto contingente. Il Motore deve essere un *self-mover*: si muove circolarmente ma contemporaneamente è non-mosso. In che senso è non-mosso? Nel senso che è il primo nella catena dei mossi, come l'anima umana è principio "immobile" dei movimenti del corpo. È quindi immobile in un senso, ma mobile in un altro. Siccome il punto di partenza e di arrivo del Motore è lo stesso (Se medesimo) – il movimento del motore è un ritorno a Sé – tale movimento è detto non-mosso. Questo basta per spiegare il 'moto circolare del motore'. Il motore è anche vivo in quanto è attività (non in quanto ha un'anima come la nostra) ed è un essere *la cui vera sostanza è l'attività* (*Metafisica* XII, 6). Qui si aggiunge qualcosa, nello slittamento da *akineton* (senza movimento) a *energheia*: il motore deve essere la piena, auto-realizzata attività di un'abilità. Il Motore della *Metafisica* è prima del Primo Motore della *Fisica*, perché il suo modo di essere attività è superiore al semplice moto: *non-mosso* non equivale a *inattivo*.

Ma in cosa consiste questa attività? Non è sufficiente, infatti, affermare che il Motore è l'essere la cui vera sostanza è l'attività: bisogna caratterizzare questa attività. Aristotele parte dal presupposto che la nostra capacità di pensare l'essere sia divina e, se pensare è il caso paradigmatico di attività, allora da queste premesse può seguire che l'attività divina sia pensiero. Il pensare divino però dev'essere qualcosa di più del pensare umano. È Oltre-Essere e Oltre-Pensiero rispetto al nostro comune modo di intendere 'essere' e 'pensiero'; ma dal momento che Essere, per Aristotele, è Attività, e il Pensiero è la somma attività, allora *Dio può essere Sommo Essere pur essendo Somma Attività*. È una descrizione "affermativa" (non apofatica) di Dio, che tuttavia lascia totalmente fuori dalla nostra capacità descrittiva il *modo* in cui tale Attività e tale Essere può essere pensato. In questo senso si può dire che Dio è Pensiero, ma anche Oltre-Pensiero. Questo evita di attribuire ad Aristotele una visione processualista del divino che non sembra per nulla appartenere al suo sistema⁵⁴. Sì, il Motore è attività e istanziazione del moto, ma in modo suo proprio, che nulla ha a che fare coi processi del mondo, in primis perché in esso non c'è passaggio dall'attività alla potenza. Dio è dinamismo nel senso di Attività Sussistente sempre in atto, non semplice atto di esistenza, ma atto di essere la propria essenza (infinita, e connotata dagli attributi divini)⁵⁵.

⁵⁴ Bracken, ad esempio, tenta questa operazione, secondo il resoconto di Pugliese (2011, 106).

⁵⁵ Per il capoverso: Kosman (2013).

Il pensiero è la capacità di assumere l'essere di tutte le cose⁵⁶, e Dio deve avere questa abilità in esercizio. L'appropriato oggetto del pensiero divino è il Tutto, cioè Dio medesimo. Questo implica che non vi sia distinzione tra “pensare” ed “essere pensato”, tra soggetto e oggetto di pensiero. Questo avviene anche nel pensiero umano: mentre pensiamo, siamo allo stesso tempo consapevoli di pensare, senza per questo motivo fare di noi stessi un oggetto di pensiero, o il pensiero oggetto del pensiero. Semplicemente, l'attività di pensare è immediatamente conscia di sé. La mente è *presente a sé* (*self-present*) in ogni pensiero, nel semplice pensare. L'atto di *self-awareness* dunque, non implica uno sdoppiamento tra soggetto e oggetto⁵⁷.

Per l'amore può valere un discorso analogo? Amare è divino, è tra le capacità umane più alte assieme al pensiero. Anche Dio ama, o meglio, è attività di amare; è amore, ma anche Oltre-Amore. Amore, qui, proprio come il pensiero, non si oppone all'Essere come Attività della propria essenza: non abbiamo modo di dire come Dio ama, ma di certo questa è una sua *abilità eternamente in atto*. Non sembra quindi che il paradigma ‘Dio è amore’ ci costringa a ridefinire la sostanza divina (lo abbiamo visto anche nel cap. 4). Ha senso abbandonare la definizione di ‘Essere in Sé Sussistente’ solo se si intende la sostanza in senso statico. Ma se Dio è l'attività di essere la propria essenza, *la sua sostanza è già un “evento”*. Certo ci sfugge *come* possa essere attività qualcosa di infinito, semplice e perfetto, inesteso, eterno. ‘Dio è essere’ è tuttavia un nome opportuno (Darley, 2011) – o il meno inappropriato – sebbene non abbiamo conoscenza della modalità in cui tale essere si dà in Dio.

La possibilità di intendere l'*Esse Ipsum come evento* sembra possibile – con le dovute attenzioni lessicali – anche a partire da Tommaso, la cui visione dell'essere si potrebbe prestare a una lettura dinamica, in linea con quella appena tracciata sulla scorta di Kosman (è l'ipotesi di Ventimiglia, 2016). Bisogna tuttavia fare delle precisazioni, poiché l'uso del termine ‘evento’ rischia ancora di essere equivoco. Prendiamo a riferimento le definizioni di *attività, realizzazioni, risultati, stati, performances* e *processi* già fornite. Consideriamo poi due diversi possibili ‘eventi’ in Dio: (A) l'insieme delle sue attività, come il conoscere, volere, amare; (B) l'attività che dovrebbe essere la sua natura, e cioè la generazione, processione e pericorese, detta anche *circolazione d'amore trinitario* (o varie formulazioni alternative); (C) l'azione di Dio nella creazione.

⁵⁶ La mente è apatica, nel senso che non può essere distrutta la sua identità, sebbene essa recepisca le novità tramite la conoscenza. La mente è la capacità di divenire tutte le cose pur restando se stessa.

⁵⁷ Per il capoverso: Kosman (2013). Nel capitolo precedente (par. 3.2.3.) abbiamo mostrato che è un punto controverso: un'autocoscienza priva dell'esperienza dell'Io-Tu appare difficilmente pensabile.

A cosa corrisponde (A)? Questo evento è immateriale, statico (fuori dal tempo e dallo spazio), non ha inizio né fine, è omogeneo, culminante e infinito. Se questo è vero, l'attività di Dio qui descritta non rientra nei casi di 'eventi' elencati al par. 2.3.2. È un *evento* diverso da qualsiasi altro evento mondano; è dunque *evento solo per analogia*. Qui forse – la lasciamo come ipotesi – possiamo scorgere il motivo per cui Aristotele, che pur aveva fornito una distinzione tra processi, eventi e azioni (cf. Natali, 1994)⁵⁸, non badi molto alla distinzione quando parla dell'attività del Motore; probabilmente aveva coscienza che questa attività era qualitativamente diversa da ogni altra. Quella di Dio è *energheia*, cioè attività perfetta (il fine è interno al processo): nella lista fornita, forse il più consono è il termine *stato*. Fin qui Dio non appare come un processo.

Cosa dire di (B)? In questo caso sembra più opportuno parlare di *processo* e tuttavia si tratta di un processo senza inizio e fine, o meglio, da sempre *concluso*, non nel senso di 'terminato', ma di presente nella sua *interezza*⁵⁹. Bisogna ammettere, come già fatto poco sopra, che qui la speculazione trinitaria complica leggermente il quadro: nell'affermare che l'amore di Dio si concretizza nell'amore reciproco delle Persone, si aggiunge qualcosa nel descrivere il modo in cui l'amore divino avviene. Inevitabilmente qui l'amore tra i Tre assume qualcosa di più antropomorfo. L'amore si caratterizza non tanto come un sentimento psicologico, ma come l'evento della distinzione (es.: il Figlio che non è il Padre) e della compenetrazione (il Figlio che è pericoreticamente in comunione con il Padre). Nel cap. 4 abbiamo visto che l'amore si connota in senso ontologico: esso diventa *mutua donazione dell'intera propria essenza*. Per usare la terminologia introdotta, l'amore intratrinitario non è uno *stato* (come il conoscere), ma un'*azione* di scomposizione-ricomposizione (Dio che genera, e che generando è da sempre Padre e Figlio e Spirito). Il dato trinitario, cioè, aggiunge effettivamente la presenza di un evento/processo di scomposizione e di ricomposizione (entrambe eterne, compiute) dei Tre nell'Uno. Razionalizzare questo *evento* interno alla Trinità è tuttavia impossibile (cf. cap. 4). I termini ossimorici che sono stati utilizzati per esprimerlo sono: *eterna generazione*, *pericoresi*, *relazione sussistente*. Ora, se la relazionalità agapica concepisce l'essere come *darsi* – e consente di capire perché l'atto di essere

⁵⁸ Secondo Natali, le azioni propriamente umane (azioni perfette) come vedere, meditare, pensare, vivere, essere felici (*Metafisica* XI, 6, 1048b) sono molto simili all'immobilità – in questo senso sono facilmente applicabili a Dio – ma sono comunque dei processi, non possono essere intese come statiche (la somiglianza più diretta ce l'hanno con i moti circolari dei cieli). Natali condivide l'interpretazione di Kosman – che lui ritiene essere anche di Heidegger – di un essere come darsi, accadere, evento, *essere-in-atto* di una abilità tipica di una sostanza.

⁵⁹ Difficilmente, dunque, si può pensare a questo processo nei termini di una *durata infinita*, invece che *senza tempo*.

di Dio è *comunione* di un Noi – allora, in un’ontologia informata dalla rivelazione di Dio-agápe, permanenza ed evento, si dovrebbero dare «in reciproca inclusione» (Staglianò, 2003, 152). Tuttavia, se noi calchiamo la mano sulla nozione di processo, intendendo l’atto puro come reciproco darsi-amarsi, davvero rischiamo di far scomparire l’analogia dell’essere; Dio-Azione non è più l’*Esse Ipsum*, poiché a sussistere è un processo di reciproca donazione tra *tre esseri*. Abbiamo quindi necessariamente tre persone che sono tre centri di attività (amore-donazione) reciproca, che però sono anche, nel loro insieme l’unica “azione” divina, di Dio in sé stesso. Qualcosa di più: tale azione è l’essenza stessa di Dio, la sua natura. Tuttavia, un’interpretazione di questo tipo parte da un presupposto fortemente triteista, mentre la dottrina trinitaria non afferma mai che esistano tre *enti* (tre esseri, tre sostanze) in comunione; né afferma d’altro canto che siano *solo* tre *modi* di una sostanza; pertanto, nell’ambiguità della differenza tra *divisione* e *distinzione*, resta possibile mantenere la metafisica dell’essere nella versione precedentemente descritta, anche intendendo Dio come *comunione*.

Pare appropriata, dunque, l’osservazione di Alston (1999) – che s’inserisce nell’antica disputa tra *sostanzialisti* ed *eventisti*, dove i secondi cercano d’intendere il divino appunto come ‘evento’ o ‘dinamicità’ opposta alla sostanza proprio in virtù del suo essere Atto – secondo la quale chi rifiuta la metafisica della sostanza per concepire il divino, lo fa perché ha frainteso tale metafisica. In una prospettiva tomista, come abbiamo visto, Dio non è del genere della sostanza (giacché questa caratterizza gli enti) e l’*actus purus* non ha quasi nulla della sostanza degli enti (Ventimiglia, 2012; Berti, 2007; 2012). Dio è Ente Sommo solo per analogia: propriamente Egli è *Esse Ipsum*, dove l’*esse* è ben lontano dallo statico concetto di ‘ente’ e l’*Esse Ipsum* indica solo il grado di sussistenza.

Dio è un *ente* in quanto è l’Atto Puro d’Essere, ma questo non ha nulla a che fare con una ‘cosificazione’ di Dio, perché l’atto d’essere di Dio ha una differenza ontologica totale rispetto a quello delle creature (sono paragonabili solo per via analogica). ‘Analogia dell’essere’ significa che gli enti partecipano in modo proporzionale all’atto d’essere e quindi, sebbene l’Atto Puro diventi evento puro, non siamo usciti dall’analogia dell’essere, ma siamo giunti al suo estremo (si veda quanto detto sulla riduzione fenomenologica al cap. 2, par. 2.3.1). Dio è “ente”, perché ‘ente’ è tutto ciò che ha atto d’essere (perciò si può predicare di Dio in modo univoco), ma è Oltre-Essere perché, nella scala di partecipazione all’Atto Puro, Dio è ciò che di più lontano possiamo immaginare rispetto al modo d’esistenza degli enti. La metafisica dell’essere (o della sostanza) pone già al suo vertice qualcosa che è Sovraessenziale, l’Atto Puro d’Essere, che può essere inteso come tripersonale (cf. cap. 4). Si tratta di ricomprenderla – senza sottostimare la differenza ontologica tra enti creati e Atto Puro – più che superarla. Sostituire la ‘sostanza’ con ‘persona’ o con ‘persone in comunione’ (come suggerito da vari

autori: cap. 4, par. 3.2.3.; cap. 2, par. 2.3.4) non è un superamento della metafisica della sostanza, quanto l'ampliamento delle sue potenzialità.

Dio come 'evento d'amore trinitario' (relazionalità pura), usato per scardinare la metafisica della sostanza ci sembra un maquillage linguistico, che implica un fraintendimento più che una rivoluzione. Il nodo da risolvere consiste semmai nel separare dall'*Esse Ipsum* la Semplicità, trasformandolo in un puro darsi di tre separate relazioni espansive. Ma l'ipotesi trinitaria non si spinge così lontano, preferendo parlare di una "misteriosa" (ma non contraddittoria, almeno secondo i teologi) *compresenza* di sostanza e relazioni in Dio. In sintesi, a nostro avviso, l'Atto Puro è attualità pura, è 'attività' per analogia: non è un'attività equiparabile a qualche forma di dinamismo-processualità intramondana. Definire Dio 'evento' (atto di essere la sua essenza) invece che 'sostanza' (atto d'essere ciò che si è) equivale solo a riprendere la nozione di Atto Puro nella sua profondità.

Accentuando maggiormente il modello emanativo-donativo, effettivamente la metafisica dell'essere è messa sotto pressione, perché abbiamo che Dio diventa *atto della generazione*; tuttavia il modello emanativo non può mai essere considerato da solo, senza quello relazionale, nel quale la generazione è atto eternamente compiuto di un'unica sostanza. Ci sono concetti, come *Esse Ipsum*, che sono idolatrici solo quando sono fraintesi, cioè quando sono ritenuti esaustivi. Invece essi dicono solo un aspetto di Dio. Questo è più che sufficiente per resistere, per esempio, alle famose obiezioni di Marion (1991). Anche perché l'*apofatismo radicale* di Marion (cf. Pöykkö, 2017) rischia di non permetterci di dire alcunché, nemmeno che Dio è incomprendibile (sarebbe già una comprensione!). Se poi non vogliamo "ridurre" Dio a qualche suo aspetto per altri motivi (per esempio quello di lasciare Dio meno coinvolto nella regolamentazione del mondo, attribuendo a quest'ultimo un'effettiva evoluzione libera), lo si può fare, ma senza per questo distruggere il procedere teologico. Ciò ha a che fare, in particolare, col punto seguente.

Cosa dire, infatti, di (C)? Abbiamo visto nel cap. 4 che l'esserci della creazione (distinta da Dio e contingente) implica la distinzione tra intelletto e volontà divini, nonché il fatto che alcuni dei pensieri di Dio (perennemente in atto) assumano una sostanzialità differente (dovuta all'azione della volontà divina, che li crea), cioè l'essenza+esistenza (contingenza), in un dato tempo. Nell'onnicausalità e onnipresenza divina (cioè la partecipazione di tutte le cose all'atto d'essere), abbiamo un Dio che si mescola inevitabilmente con la processualità del mondo, integrandola in Sé, lasciandosi influenzare da essa, almeno in qualche modo. È tema oggetto del prossimo paragrafo.

3.3. La divinità relazionale

La FP ha trovato una delle applicazioni più note nella *teologia processuale*, o *teismo processuale*, ad opera dello stesso Whitehead e di molti suoi seguaci⁶⁰. I temi e i concetti sono ricorrenti e simili in tutti questi tentativi (cf. Viney, 2018), pur con sfumature e accenti differenti, corrispondenti alle diverse interpretazioni della FP. Di seguito prendiamo come modello esemplificativo il *Dio Relazionale* proposto dall'americano Charles Hartshorne – sicuramente uno degli autori più noti dopo Whitehead stesso – appoggiandoci alla ricostruzione sistematica di Pratt (2002).

Per Hartshorne Dio è perfetto in quanto relazionale, in quanto non-indipendente dal mondo, un Dio che ha vere relazioni sociali. Dio è l'Essere Supremo, ma in Lui coincidono Assoluto e Relativo. La *divine relativity* include l'assolutezza, ma quest'ultima non può escludere che Dio sia affetto dal mondo. Dio è dunque *super-relativo*. Questo teismo *neoclassico* si basa dunque sull'*assioma della polarità*, secondo il quale le nostre categorie funzionano tra contrari relazionati, ma quando sono applicate a Dio nessuno dei poli ha senso da solo (*ib.*, 4)⁶¹. Tra le polarità fondamentali abbiamo proprio assoluto\relativo e astratto\concreto. Secondo Hartshorne nessuno dei poli può essere negato in Dio. La tradizione occidentale ne ha sempre esaltato uno, ma ora non bisogna solo “rovesciare” il teismo, esaltando l'altro polo. Se Dio non avesse il polo relativo, non potrebbe amarci e conoscerci nella nostra libertà (Viney, 2007); è dunque necessario affermare che – in qualche modo – l'assolutezza di Dio è suprema relatività (*superrelativism*). In che modo si dà tale relazione Dio-mondo? Secondo Hartshorne Dio è *concreto*, cioè è in relazione con l'universo (per essere ‘perfetto’ Dio deve includere anche la realtà creata). Il mondo è un *processo incorporato nel divino*, che lo ingloba e allo stesso tempo lo supera. In questo senso Dio non è né relativo (perché non coincide con il mondo) né assoluto (perché è anche il mondo). Questo Dio è *self-surpassing*, nel senso che non c'è mai nulla di più perfetto di Lui come essere, sebbene egli passi costantemente a stati più elevati di perfezione. Dio

⁶⁰ Secondo Hedley (1996) la teologia processuale è una forma di idealismo tedesco, nel quale sono fuse una visione teistico-neoplatonica (emanativa) e una stoico-spinoziana. Il mondo è necessario per la realizzazione del *principio personale* (Dio, lo Spirito), ma non coincide con Dio. Né l'idealismo né la FP, dunque, possono essere definiti panteisti. Sempre secondo Hedley, una visione cristiana di Dio non può che collocarsi da qualche parte tra il neoplatonismo (che implica l'esistenza di ‘differenti’ in Dio) e una visione idealista ‘con il processo’. Probabilmente è qualcosa di ibrido, esattamente come la metafisica trinitaria tende ad essere. Per Hedley, infatti, l'eterna generazione, creando una *distinzione* in Dio, ‘salva’ la teologia cristiana dal panteismo, ma la avvicina al neoplatonismo e all'idealismo.

⁶¹ Questo significa, ricorda Pratt, che Dio debba avere relazioni interne ed esterne, essere semplice e complesso, potenzialità e attualità, immutabilità e mutabilità, eternità e temporalità.

è dinamico: si sorpassa, ma sorpassa ogni cosa (*ib.*, 12) e si sorpassa perché, essendo relativo, cambia nei suoi stati⁶².

Viene affermata la non coincidenza ontologica tra Dio e il mondo, ma come questi poli correlativi siano in relazione tra loro senza compromettere l'unità e identità di Dio è una questione che resta irrisolta, in ogni teologia processuale:

«Dio può essere assolutamente distinto dal mondo, e allo stesso tempo essere visto come totalmente correlato ad esso. O, come dice Ogden⁶³, Dio è costante nella sua “esistenza” astratta e completamente relativo nella sua concreta “attualità”. Per quanto posso vedere, questa distinzione dipolare è fatta in modo che la teologia del processo possa dire che Dio come realtà costantemente identificabile è in relazione con il mondo. Ma non è, per così dire, completamente definito dal mondo». (Kelly, 1970, 395)

La distinzione tra *esistenza* e *attualità* è centrale in Hartshorne. La prima indica che una cosa è (proprietà intrinseca), la seconda il modo in cui è (proprietà estrinseca). Secondo questa distinzione, Dio esiste ma ha aspetti di contingenza, essendo un'attività generante il futuro (cf. Viney, 2007). Tuttavia, che i due aspetti si possano separare – come avviene, invece, negli angeli – è molto dubbio, perché non sembrano poter esistere proprietà estrinseche in Dio⁶⁴: Dio è Dio, cioè esiste necessariamente, per le caratteristiche che gli sono proprie (semplicità, eternità, attualità...).

La relazione tra Dio e mondo è, in questo teismo neo-classico e in qualsiasi forma di teismo, di almeno due tipi: uno immaginato sul calco della relazione corpo-anima, e uno sul calco delle nostre relazioni interpersonali. La prima è dovuta al fatto che Dio è presente in ogni realtà (che lo sia attraverso la partecipazione all'atto d'essere o in qualche altro modo); tale relazione è spesso intesa anche come la forma propria di causazione di Dio nel mondo⁶⁵. La seconda invece prevede la netta distinzione tra entità – Dio, l'uomo, il mondo – e una relazione conoscitiva-

⁶² Per l'intero capoverso: cf. Pratt (2002).

⁶³ Si riferisce a Ogden (1966).

⁶⁴ Ammesso che sia possibile il passaggio a livelli diversi di perfezione, ciò ha ripercussioni su tutti gli attributi divini e i concetti ad essi collegati. Ad esempio, i poli dipendenza\indipendenza sono superati attraverso la postulazione di una dipendenza propria della divinità: Dio è *simpatetico*. Vista la necessaria connessione che c'è tra Dio e il mondo, deve esserci un'appropriata dipendenza di Dio da esso. Rispetto ai poli 'relazione esterna\interna' la relazione è interna per la creatura (essenziale), ma esterna per Dio (non essenziale).

⁶⁵ In Tommaso, le entità agiscono le une sulle altre attraverso le disposizioni che possiedono (le essenze, le loro capacità causali), costituendo interazioni contingenti (sono queste le 'cause seconde'). Indirettamente, Dio agisce nelle creature e le governa, in quanto ha posto le loro disposizioni e le sostiene (le fa esistere), con il suo atto d'essere. L'azione di Dio è quella di far essere le creature e, indirettamente, è l'azione contingente delle creature (cf. Dodds, 2012).

personale paragonabile a quella che avviene tra due persone. Anche per il teismo neoclassico di Hartshorne, infatti, Dio è *suprema personalità*, ad intra (in quanto comunione di persone)⁶⁶ e ad extra.

Il Dio che si supera – essendo sempre perfetto nel grado di perfezione consono al momento in cui si esplica – è un Dio in divenire. Il divenire di Dio è tema centrale della teologia processuale, e coincide con la relazionalità divina. Se tutto l'essere è azione-relazione, e l'esistenza degli enti è essenzialmente sociale (l'essere è solo un'astratta fissazione del divenire), Dio è l'Essere nello stesso modo, ma nel grado supremo. Divenire implica *crescita e potenzialità-possibilità*, e quindi Dio “in qualche modo” (nel modo suo proprio) cresce, sceglie e cambia. Non è una sostanza statica, ma una relazionalità dinamica. In questo modo Dio è istanziazione prima della *creatività*, ma allo stesso tempo la supera. Dio è, cioè, perfetta attualità, ma allo stesso tempo perfetta potenzialità. Vedremo nel prossimo paragrafo che nel modello processuale Dio è *espansivo* sia nello sviluppo di Sé nel mondo, sia all'interno di Sé nella dinamica trinitaria (cf. cap. 4, par. 4.8.).

Dio conosce il mondo (completamente, in ogni suo aspetto) *per la sua presenza in esso*, dove ha un ruolo come processo continuo e avvenente. Se la creazione emerge dalla Creatività come progressivo avanzamento spontaneo della novità – il divenire è processualità – Dio “causa” il mondo *attuandosi con esso*, essendone l'essenza (Giordano Bruno descriverebbe questa dinamica attraverso la distinzione tra *principio* e *causa*). La Creatività è Dio ed insieme è ciò che Dio fa. In questo senso Dio è in relazione con il mondo: perché è al suo interno come causa. Un mondo che evolve liberamente è Dio che si auto-causa, creando al suo interno il mondo stesso, e restando comunque superiore al mondo medesimo. Il mondo è dunque in relazione con Dio – causandolo, agendo su di Lui – in quanto il mondo è “una parte” di Dio, che pur evolve senza determinismi (se il mondo *fosse Dio*, sarebbe sempre attuale e attualizzato). Dio non è solo il Creatore, ma è anche Creatività, essendo la creazione parte della sua natura. Eppure resta parzialmente distinto da quella stessa Creatività, che in quanto potenzialità pura farebbe di Dio un non-esistente (mentre Dio è l'essere necessario, pur avendo al suo interno un'eterna potenzialità creativa).

Certo, in questa visione la relazione Dio-mondo è in qualche modo frammentata. Da un lato Dio agisce sul mondo come un uomo può modellare un blocco di argilla; dall'altro Dio è l'argilla che si auto-modella. Dio conosce l'argilla come altro-da-Sé (dall'esterno; *second-person experience*) e come Sé (dall'interno).

⁶⁶ Per affermare che Dio è amore, infatti, bisogna sostenere che Dio è sociale (Pratt, 2002, 31), cioè è in relazione a tutto, esattamente come il mondo è una trama di relazioni (le società di Whitehead). La relazione è una caratteristica essenziale di Dio, il quale interagisce veramente con ogni evento dell'universo. L'essere di Dio, dunque, è essere-in-relazione, è il *surrelativism* (o panenteismo), la sua realtà è una relazionalità *inclusiva*.

La relazione è quindi, ancora una volta, sia esterna (perché esistono due entità distinte), sia interna (perché non possiamo mai realmente sostenere che il mondo e Dio sono del tutto distinti). Dio può intervenire dall'esterno nel mondo, ma allo stesso tempo il suo agire è dall'interno del mondo (dove Lui stesso si trova), in quanto è Lui stesso il principio organizzatore, causale, il collante e legge del mondo. Dio è la fonte della normatività della natura – e la attua, costantemente – ma allo stesso tempo è principio della sua possibile violazione (qualora intervenga unilateralmente). Dio possiede il mondo, ma è allo stesso tempo posseduto da esso: lo controlla in quanto parte di Sé, ma lo ‘perde’ in quanto esso è spontaneità assoluta.

I due aspetti di Dio, quello astratto (assoluto, indipendente, eterno, Uno) e quello concreto (relativo, finito, Molti, divenire, dipendente) sono inseparabili, qualora si accetti che Dio è *nella* creazione, e quindi è in qualche misura la creazione medesima. Il problema fondamentale è se questi due aspetti delineino o meno un dualismo ontologico, scindendo Dio in due realtà. Hartshorne nega che di ciò si tratti, essendo l'astratto e il concreto due *aspetti* dell'unico Dio. Ma è chiaro che la tensione non possa mai del tutto essere eliminata. Il linguaggio umano non ha una comprensione completa della dipolarità divina (se non con un atto di superamento linguistico, un'intuizione). Del resto, il PT (*process theism*) di Hartshorne, rispetto al CT (*classical theism*), esprime una chiara preferenza nei confronti di uno dei poli, quello *relazionale* (la vera natura di Dio). Se però il ragionamento dipolare è preso nella sua radicalità, nemmeno ‘Dio Relazionale’ sarebbe un'espressione corretta. Dobbiamo forse rassegnarci ad ondeggiare tra i poli, riconoscendo loro una certa provvisorietà.

Partendo dalla FP di Whitehead, Hartshorne riscontra dunque le stesse problematiche: Dio è un insieme evolventesi di relazioni (come il mondo) pur mantenendo l'unità della società divina personale. Dio è *un* ente, anche se *costituito da* tutte le relazioni che intrattiene. Se si vuole mantenere tale unità, Dio diventa però un'entità “dietro” il mondo, “dietro” al divenire, ma questo nella FP va evitato. È tuttavia alquanto complicato concepire Dio sia come attività creatrice espansiva sia come entità attuale e attualizzata, a meno di non introdurre la distinzione tra esistenza e attualità (che però in Dio è alquanto dubbia). Il Dio Relazione trova nel suo essere relazione la sua identità, ma rischia anche di perdersi nelle sue relazioni.

In Hartshorne Dio non è un atto infinito, ma *infinitamente capace di attualità*. La sua potenzialità sta nel poter attuare infinite possibilità, quindi nel divenire infinitamente. Dio rimane ‘trascendente’ anche nella visione di Hartshorne, sebbene non sia mai *completamente* altro dal mondo. Il rapporto Dio-mondo è come quello anima-corpo: tra essi vi è una *differenza ontologica*, ma poi

ciascuna parte del mondo è piena di Dio ed è Dio (Dio è completamente presente, come un tutto, ovunque)⁶⁷.

Un teista classico potrebbe affermare che la *presenza* di Dio nell'entità *x* non ci permette di dire che '*x* è Dio', perché tale presenza appartiene a un livello ontologico diverso. La presenza è dunque detta in modo *analogico*. Dio non 'diventa' il mondo, perché la differenza ontologica tra Dio e creature è infinita: la sostanza infinita, eterna e necessaria di Dio non può mai accogliere la potenzialità, e pertanto se si vuole immaginare un'influenza del mondo su Dio lo si deve fare a partire da Dio stesso, e tutto quanto Egli ha in sé. Il contingente del mondo gli resta del tutto estraneo: non sappiamo in che modo, ma siamo costretti ad affermarlo per varie ragioni. La più impellente è che l'essenza delle sostanze create è diversa dall'essenza divina⁶⁸ (l'una contingente, l'altra necessaria: cf. cap. 4, par. 4.1): Dio è presente nel mondo nell'atto d'essere delle creature, il quale partecipa dell'atto puro d'essere di Dio. In questo senso, Dio è nelle creature *in quanto creature*, cioè in quanto esse possiedono un atto d'essere. E Dio *agisce* nelle creature attraverso *il modo in cui le creature sono*, cioè la loro essenza, che consiste nella loro capacità causale (i loro *powers*). Dio è presente nelle creature come *fonte* del loro essere, in quanto *esistenti*, ma è presente *secondo il Suo modo di essere*⁶⁹.

Tuttavia, la presenza di Dio è comunque reale, sebbene non abbiamo alcun concetto per esprimerla⁷⁰: possiamo affermare, al massimo, che non c'è nulla di *x* che non sia anche Dio. Anche se per analogia, dunque, dobbiamo dire che *x* è Dio. L'identità di Dio è sempre *oltre* quella delle entità, ma Dio è anche quelle entità, in quanto non c'è nulla di esse in cui Dio non sia presente (siano le loro parti materiali o parti astratte), come essenza, conoscenza e potere causale⁷¹ (seguendo Tommaso;

⁶⁷ Intuizione che si può ricondurre a Melisso di Samo: l'essere infinito dev'essere presente in ogni regione del cosmo.

⁶⁸ Il discorso analogico da alcuni potrebbe essere interpretato, all'inverso, come affermatore la totale non-presenza di Dio nel mondo: Everitt (2010, 86).

⁶⁹ Ciò che vieta il passaggio dalla presenza di Dio *nelle* creature all'affermazione della sua identità con esse è la necessità d'affermare la sua Semplicità. Due verità apparentemente contraddittorie (Semplicità e Onnipresenza) sono dunque mantenute attraverso l'analogia e la dottrina della partecipazione (cf. cap. 2, parr. 2.3.2 e 2.3.3); l'ambiguità di esse è difesa riaffermando che esse sono l'unico mezzo speculativo per evitare monismo ed eternismo. Se però Dio diventa *molteplicità trascendentale* (cf. cap. 4, par. 5), indebolendo la Semplicità divina, forse abbiamo una ragione per tenere assieme queste verità.

⁷⁰ Per Blocher (1996, 111) l'immanenza non può essere pensata come Spinoza, in senso panteistico; eppure c'è sicuramente l'onnipresenza di Dio (*indwelling*) nel mondo. Attraverso l'analogia, ritiene l'autore, immanenza e trascendenza non sono antagoniste, e molti teologi hanno visto nella speculazione trinitaria un modo per accomodarle.

⁷¹ *STh.* I, 8, 2, ad 1; *SCG* III, 68, 3. La posizione tomista è stata ripresa da Swinburne (1993) e Stump (2008; 2013).

Wierenga, 2017, par. 2; Porro, 2017, 71). Se questo è vero per il teismo classico (CT), ancor più lo è per il teismo processuale (PT), dove la presenza è intesa in senso *univoco*, cioè come Dio che diventa il mondo. La posizione di Hartshorne è più sfumata, giacché riconosce la dottrina medievale della presenza, ma afferma pure che il mondo è il *corpo* di Dio (*ib.*, par. 3). In quanto dipolare, Dio è immanente e trascendente. L'alterità e la presenza di Dio nel divenire sono inseparabili. Dio agisce sia come principio di concrescenza (scopo e inizio del processo di divenire), sia come principio interattivo che si lascia cambiare dall'imprevedibilità del divenire (Dio non è coercitivo). Dio conosce e registra tutto ciò che avviene perché le o.a. diventano immortali (passate) e quindi parte della sua natura. Dio fluisce nell'acquisire conoscenza, mentre il mondo fluisce nel nascere e morire delle o.a. Rispetto al punto (C) di fine par. 3.2., la presenza di Dio nel mondo – e la progressiva conoscenza di esso attraverso l'azione libera e contingente delle cause seconde – comporta di trasferire un po' di potenzialità in Dio e di attribuirgli una forma di divenire-processo-dinamismo. Ma il come ciò possa avvenire è lungi dall'essere compreso, come si è visto nel cap. 4 (par. 4.8) e nei punti I-IV del par. 2.3.4 del presente capitolo. Anche nel CT la questione della bidirezionalità della relazione Dio-mondo è 'sospesa'. Ferri (2012) ha mostrato, ad esempio, che la distinzione tra relazioni *reali* e *di ragione*, nell'Aquinate, è un'ammissione dei limiti della nostra capacità di comprendere Dio, anziché la descrizione della qualità della relazione Dio-mondo. Per conoscere quest'ultima dovremmo porci *ex parte Dei*. Quel che possiamo dire, dunque, è che Dio è affetto dal mondo, ma in un modo che ci è del tutto sconosciuto. Ma anche nella Trinità c'è asimmetria tra Padre e Figlio (è il primo che genera), e reciprocità: questo potrebbe in qualche modo valere anche per la relazione Dio-mondo (cf. Muller, 1995, 693).

Al termine di questa piccola incursione nel PT, appare chiaro che, ancora una volta, il problema di fondo dell'ipotesi di un Dio Relazionale ricade sulla nozione di relazione, e sul *tipo* di relazione che si intende istituire tra Dio e il mondo. Dio e mondo devono essere due entità *distinte*, ma allo stesso tempo non possono esserlo, perché Dio dev'essere in ogni cosa. Sono di due *sostanze* diverse, perché la sostanza di Dio è necessaria e semplice, quella del mondo è contingente, dipendente, finita (è l'atto d'essere 'costretto' in un'essenza finita) e composta. Eppure Dio è presente in tutto. Per superare l'impasse, nel CT si utilizza la nozione di partecipazione, che abbiamo visto essere un buon escamotage perché, coincidendo con l'analogia, ci permette di sostenere che Dio è presente negli enti attraverso l'atto d'essere, ma non lo stesso atto d'essere di Dio: è una forma analoga, un modo per mantenere una *separazione* tra le entità (contingenti) e Dio. L'analogia e la partecipazione permettono di far coabitare nell'entità due entità, sostenendo che siano due realtà ontologiche diverse, ma "in qualche modo" (non possiamo certo figurarci 'come')

compresenti, per necessità speculativa (la partecipazione all'atto d'essere di Dio è, nel CT, la spiegazione ultima possibile, sebbene mai del tutto comprensibile).

In sintesi, nella relazione Dio-mondo, sia essa nella forma del CT o in quella del PT, si ha un Dio che in qualche modo è il mondo, è *presente* e *agisce* nel mondo tramite Sé stesso (solo l'effetto della sua volontà eterna è nel tempo, ma quell'effetto è Dio medesimo), ma in una forma a noi del tutto sconosciuta. Attraverso questa presenza, Dio causa, ma allo stesso tempo è causato dal mondo. Anche nel CT Dio è relazione, è in relazione con l'universo, attraverso la partecipazione e la causalità; nel CT, tuttavia, non c'è cambiamento reale in Dio, perché la relazione Dio-mondo non è bidirezionale (almeno a parole, sebbene di fatto lo sia). Mentre nel PT Dio 'cambia' Se Stesso attraverso l'azione di Se Stesso, cioè l'azione del mondo di cui fa parte (un mondo che è spontaneo), nel CT il mondo è autonomo⁷² e distinto da Dio, il quale non cambia poiché ogni cambiamento era già pre-conosciuto, pre-voluto e attuato da Dio eternamente. Eppure, essendo Causa Finale e ordinatore delle cause seconde, anche il CT sostiene che in qualche modo il mondo sia uno sviluppo di Dio (Dio che cambia eternamente in Se Stesso). Come si vede, al di là delle differenti impostazioni, il problema della relazione Dio-mondo resta trasbordante ogni tentativo di razionalizzazione. Il Dio creatore è Uno, ma allo stesso tempo è Molti, anche se in modo analogo. Dio e mondo sono *distinti non divisi*. Nel cap. 4 è emerso che trovare una ragione a questa bizzarra situazione comprende lo sviluppo della nozione di *molteplicità e relazionalità trascendentale*.

L'eterno problema del rapporto Uno-Molti, nella FP è invece relativizzato, poiché non si può affermare l'esistenza di veri e propri "molti" né di un vero e proprio "uno": ogni entità è interconnessa con le altre. Il mondo è Uno in quanto interconnesso (e quindi è Uno perché Dio ne ha esperienza) e Molti a causa delle o.a. Ma esse sono sempre nell'azione di diventare uno (secondo il motto 'the many become one and are increased by one'). Per Aristotele non può esserci un infinito attuale, ma quel che può esserci è la materia, intesa come infinita potenzialità: questa è la Creatività, cioè l'Uno che è allo stesso tempo i Molti, l'Uno nei Molti (Pugliese, 2011, 151-152). Mentre nel sistema classico l'Uno è presente e unifica il mondo solo per via analogica, nella FP i Molti sono davvero l'Uno e nell'Uno, perché i Molti sono in relazione interna (prensione) gli uni con gli altri, non potendo mai del tutto dire che sono 'molti' individui separati. La Creatività prende il posto dell'Atto d'Essere tomistico, coprendone le stesse funzioni ma eliminandone la differenza ontologica. Eliminando inoltre il fattore volitivo (Dio che 'vuole' che certi possibili *siano*), la Creatività è potenzialità e attualità allo stesso tempo, senza poter giustificare il passaggio dalla prima alla seconda (che nel CT avviene

⁷² Nel senso che le sostanze agiscono seguendo la loro natura creata.

attraverso la nozione di volontà divina, cioè la libera azione causale di Dio sul mondo). Separata dal controllo del Creatore, la Creatività diventa quindi paradossale, principio di alterità e separazione, ma anche di unità, di potenzialità e di attualità (*ib.*, 154). C'è da notare che nel CT la paradossalità non è comunque eliminata: essa è trasferita nella “libera” ma eterna e necessaria, onnipresente, onnisciente e onni-causante volontà di Dio, in qualche modo “distinta” dal suo intelletto (regno dei possibili). Questa prende il posto della materia aristotelica (o Creatività, nel PT), la quale non è però possibile nel CT, poiché una materia totalmente priva di forma non sarebbe *pensabile*, quindi nemmeno creabile da Dio. Sembra dunque che anche per l'onnipresenza ci troviamo di fronte ad un'antinomia di stampo kantiano, che viene superata accettando la polarità (nel caso del linguaggio dipolare, dialettico, del PT) oppure nel linguaggio analogico (nel CT)⁷³.

Sempre rispetto al punto (C), come un Dio atemporale possa agire nel mondo temporale è una *vexata quaestio*. La soluzione del CT è, com'è noto, che gli eventi sono voluti da Dio eternamente, ma Dio vuole atemporalmente che gli eventi avvengano in un certo tempo. Secondo Craig (2000), invece, non c'è modo di risolvere la questione se non ammettendo che Dio sia *durata infinita*, in reale relazione con gli eventi temporali. Questo anche per poter sostenere che Dio ha coscienza che ‘ora’ è ‘ora’ (conoscenza *de praesenti*; cf. Migliorini, 2016b, 23). Infine, nello schema del CT, dove l'onnipresenza è effettiva, Dio vuole eternamente il tempo in cui *Lui agirà* nel produrre gli effetti (che sono *anche* Lui stesso), perché è Lui agente quando gli effetti si danno nel tempo. In questo senso, rispetto al punto (C) è inevitabile pensare che vi sia in Dio una sorta di processo di sviluppo che segue quello del mondo⁷⁴. Tuttavia, ci mancano ancora gli strumenti per poterlo descrivere (e forse non esiste sistema teistico che lo possa davvero fare).

3.4. Il trinitarianismo processuale

Un accenno al *teismo trinitario* di Bracken, una forma di *trinitarianismo processuale*⁷⁵ che ha avuto molta eco, si rende ora necessario. Essendo la

⁷³ Panikkar (1989) ha sottolineato che Dio e mondo non sono né uno né due. La ragione umana rimane paralizzata quando cerca di risolvere questo problema, poiché per risolverlo bisognerebbe superare il principio di contraddizione.

⁷⁴ Secondo Buckareff (2016), se vogliamo essere realisti (cioè riteniamo che le nostre affermazioni su Dio e il suo agire dicano effettivamente qualcosa su Dio), allora l'azione di Dio nel mondo implica che Dio stesso sia localizzato spaziotemporalmente.

⁷⁵ Per la FP la relazionalità di Dio si esplica essenzialmente come socialità con il mondo, mentre nel trinitarianismo classico tale relazionalità è in Dio con Dio (Boyd, 1997). Alla domanda “una FP non potrebbe essere d'aiuto ad esprimere la dottrina trinitaria?”, secondo Suchocki (1997, x), la risposta è sì, considerando che la Trinità è il caso esemplare del processo di unificazione dei molti nell'uno (*ib.*, ix). Alcuni processualisti identificano la

produzione letteraria di Bracken molto corposa, ci appoggiamo per una sintesi a due opere: Pugliese (2011) e Nardello (2018). Bracken è colui che più d'altri ha cercato di integrare il trinitarianismo classico con la FP, partendo dal presupposto che *qualsiasi* linguaggio metafisico è metaforico e analogico: non solo quando parliamo di Dio usiamo questo linguaggio, ma lo facciamo anche quando parliamo della realtà (anche se, ricorda Bracken, le descrizioni metafisiche vanno prese sul serio, giacché sono comunque le migliori di cui disponiamo per approcciarci alla realtà del mondo).

Bracken si ispira a Whitehead, 'correggendone' alcuni aspetti e definendosi un whiteheadiano *non-ortodosso*. Per Bracken, ad esempio, le società non sono derivate, ma sono primordiali almeno quanto le relazioni. Questo è indispensabile per evitare una sorta di atomismo, che porterebbe i processi a comporsi nello stesso modo in cui gli atomi compongono le molecole, dovendo poi spiegare come qualcosa di nuovo emerga o tenga insieme gli elementi. Se le società hanno un grado di realtà sufficiente a garantire tale funzione, esse devono essere pensate come co-primarie alle o.a.: ne sono causa ed effetto. L'intero (la società) è sempre più della somma (organizzazione) delle parti e, sebbene le società entrino nell'esistenza tramite l'aggregazione di o.a., nel momento in cui sono presenti aggiungono qualcosa alla realtà. Le o.a. "fuse" nell'unica società sono presenti l'una nell'altra come nella pericorese trinitaria.

Un secondo punto di distanza dal suo maestro è proprio la visione trinitaria di Dio e della relazione Dio-mondo. Se nel mondo riscontriamo che le entità emergono come flussi di energie dai campi, allora le persone divine vanno intese allo stesso modo. Le relazioni tra le persone costituiscono il campo per la loro attività e per la loro realtà come unico Dio. Egli è infatti istanza primordiale della Creatività (è questa la sua essenza). Essa non può esistere se non nelle entità attuali, e Dio deve esistere come Persona e come Persone (Pugliese, 2011, 108). La Creatività è anche principio della socialità, e quindi la Trinità non può che esserne l'archetipo (*ib.*, 110).

L'Atto d'Essere è sostituito in Bracken dalla Creatività⁷⁶, è un Atto che è processo, continuamente istanziato in modo diverso. Esso è attuato costantemente

Trinità con arbitrarie triadi concettuali della FP, oppure intendono il Mondo come una parte della Trinità Immanente (Griffin, 1997), o rispolverano antiche dottrine secondo cui la Trinità è una configurazione contingente di Dio dovuta all'incarnazione (Ford, 1997; 1975). Per Kelly (1970) la Trinità è il processo *par excellence*, inizio e fine, spiegazione e supporto dei processi del mondo. Il Padre è l'eterno Inizio del processo, che coinvolge la Trinità e poi il mondo intero.

⁷⁶ In Bracken *l'Atto d'Essere diventa potenzialità*, mentre in Tommaso è pura attualità. La Creatività sta nel mezzo: è potenzialità, ma anche principio d'attualità, assieme con Dio e gli oggetti eterni. Mentre, in Tommaso, Dio è un ente identificato con l'Atto Puro, nella FP

nelle Persone ed esiste in tutte le o.a. (che sono anch'esse relazioni sussistenti). Dio è un infinito processo, una matrice da cui emergono tutti i soggetti, siano essi finiti o i tre soggetti della Trinità (*ib.*, 114). *Creatività* e *Continuum* sussistono in Dio, e solo secondariamente nelle entità create: essi sono il campo divino che *sorpassa* ogni cosa, e da cui tutto emerge, comprese le Persone (*ib.*, 117-118). Proprio come le entità del mondo, anche Dio è una società, dove o.a. e società sono equiprimordiali. Bracken ritiene, con Hartshorne, che Dio sia una società personale di o.a., ma sostiene che sia una società di tre persone divine, ciascuna intesa come sub-società di o.a. La Trinità diventa così una comunione di persone nel processo, una società divina, un campo di attività con tre punti di vista nella loro dinamica relazione. Queste Persone sono soggetti, tre processi individuali di interpretazione, aventi tre diverse personalità, sebbene condividano perfettamente la mente e la volontà, in quanto perfetti.

Essendo *attualizzazione del divino* – si ricordi la distinzione tra esistenza e attualità – le relazioni sussistenti (Persone) sono un continuo processo di divenire ciò che sono (per il Padre si parla di “Father-ing”, per il figlio di “Son-ing”). La loro distinzione personale è dovuta alla relazione di opposizione (il Padre non è il Figlio), anch'essa dinamica. Le Persone sono «*modi di essere* il soggetto dell'infinito Atto d'Essere» e «co-costituiscono l'unità oggettiva di una singola società strutturata» (*ib.*, 139). Sia Dio che il mondo sono quindi società, ma l'insieme delle società del mondo sono incorporate nella società divina, prima come universo intero, poi nelle Persone divine (e le loro relazioni) e infine nell'unica società divina, che è il campo d'attività che tutto sostiene. Come si è già ricordato, però, le creature contribuiscono alla società, e così ciò che avviene nel mondo viene incluso e determina l'attività delle Persone. Le singole Persone sono dunque *infinite aggregazioni* di o.a., organizzate in tre centri. In questo la Trinità si mostra come perfetta istanziazione della *Creatività*⁷⁷. Infine, «Le attuazioni momentanee dell'atto divino di esistenza di ciascuna Persona fluiscono successivamente l'una nell'altra attraverso la prensione, costituendo ogni persona come un soggetto continuativo» (Nardello, 2018, 188ss).

Nella Trinità non c'è priorità dell'uno sui molti. L'Uno-Creatività sussiste con i Molti-Persone, ma questi ultimi possono esistere solo perché c'è l'Uno.

Dio e la *Creatività* non coincidono mai. *Creatività* e *Continuum* sono il modo in cui Dio agisce nel mondo, ma essendo essi Dio stesso, sono anche il campo condiviso d'attività. La *Creatività* garantisce la pluralità, mentre il *Continuum* l'interna relazionalità delle entità. La matrice divina, che nei due principi si realizza, tiene assieme continuità e discontinuità (Pugliese, 2011). Tuttavia, nessuno dei due principi esiste come entità ulteriore rispetto alle entità attuali che li istanziano.

⁷⁷ Per Clayton (2013), un Dio che agisce e patisce con le entità del mondo dovrebbe essere supremamente relazionale, e la Trinità può essere un paradigma di questa relazionalità.

Questo ragionamento, l'abbiamo visto, è lo stesso che si riscontra nella relazione tra società e campi d'attività. Bracken ritiene che questo renda *possibile risolvere il problema fondamentale della teologia trinitaria*: l'Uno e i Molti sono sempre identici e indistinguibili, in tutte le realtà (mondo e Dio). Non c'è una reale distinzione tra i campi e le loro o.a., gli uni sono gli altri, sempre Uno e sempre Molti. La Trinità è dunque anche l'archetipo dell'equiprimordialità dell'Uno-Molti: *tutte le entità del mondo sono "trinitarie"*. Il mondo è un campo di campi pericoretici (un processo di processi), sempre individuati dalle relazioni e sempre in società, e così è anche la Trinità. La Trinità di Bracken si caratterizza anche per l'essere una *struttura aperta*, giacché tutte le strutture aperte del mondo (società concrescenti e spontanee) sono nelle Persone: «I dettagli della matrice divina cambiano continuamente quando si verificano nuovi eventi nella vita delle tre persone divine e nel mondo, generando novità e quindi la discontinuità» (Pugliese, 2011, 157). Le *Persone continuano anche a crescere* nella conoscenza e nell'amore. Tuttavia, se la natura di Dio è infinita, le tre Persone sono finite, nel senso che sono un'attualità pienamente determinata in virtù di una decisione autocostituente. Così, ogni persona ha una storia propria, un processo autonomo pur nella comune essenza divina (Nardello, 2018).

Anche Boyd (1992) ha sostenuto che la FP richieda la Trinità come compimento, ma a partire da un ampio studio su Hartshorne, nel quale si impegna a mostrare che, nonostante il filosofo americano ritenesse la Trinità una dottrina inutile, la sua metafisica richiede qualcosa di molto simile alla Trinità: un Dio internamente relazionale e autosufficiente (*ib.*, 1-2), che possa avere potenzialità espressiva; se Dio è antecedentemente attuale e internamente relazionale non serve affermare che abbia bisogno del mondo per esprimere la sua bontà. Dio può esperire la Bontà in Se Stesso, e in un modo non astratto. Siccome nel sistema di Hartshorne Dio dev'essere insorpassabile esperienza di Bellezza, e questa presuppone una molteplicità armonica, tale esperienza è possibile per l'eterna socialità trinitaria di Dio. L'esperienza di Dio con il mondo è possibile *ad extra* per questa esperienza *ad intra*, dove Dio è eternamente soddisfatto (dalla propria esperienza interna; questo evita di dover affermare che Dio crei necessariamente il mondo)⁷⁸.

Nell'interpretazione di Boyd, l'essenza di Dio consiste nella disposizione a godere con massima intensità dell'esistenza sociale: Dio è *disposto a comunicare se stesso*, il Padre nel Figlio, e il Figlio verso il Padre, in grado infinito e perfetto. Dio non è solo attuale, ma anche disposto, il che significa che ogni volta che la disposizione si attua, resta comunque una disposizione, e quindi un *processo continuo, dinamico e aperto*. Non c'è deficienza o limite in tale attualità, che è inesauribile sovrabbondanza di vita. La stessa disposizione che porta Dio a essere

⁷⁸ Per il capoverso: Boyd, 1992, 374-379.

trinitario, lo porta anche a creare il mondo⁷⁹. Con vari passaggi, dunque, conclude Boyd, si giunge

«a ciò che costituisce i contorni di una *trinitarian dispositional metaphysics*, basata su verità a priori, e compatibile con le categorie processuali moderne, dinamiche e non-sostanzialistiche, come con le Scritture e la tradizione cristiana. La relazione tra la Trinità e il mondo processuale consiste nel fatto che il processo creativo del Dio autosufficiente fonda per grazia e comprende il processo creativo del mondo» (*ib.*, 404).

Tornando a Bracken, la sua visione della Trinità può essere soggetta a varie critiche, prese in esame da Pugliese (2011). Innanzitutto, il trinitarianismo processuale è consistente se la FP è consistente, ma si è sottolineato che nella FP c'è il sospetto che non esistano più vere e proprie entità, ma un unico processo. A questo punto però, è difficile mantenere la realtà delle tre Persone distinte (le Persone sono *sottoprocessi* di un unico processo, che è la natura divina, ma quale è il loro status ontologico?). Inoltre, l'intera proposta si basa sull'assunto che vi sia una *dimensione temporale* nel costituirsi delle persone divine, anche se è una dimensione che non conosciamo: la creatività di Dio "ad un certo punto" decide liberamente di costituirsi come Trinità e avviare il processo, o i processi (che non possono esistere senza questa 'vaga' dimensione temporale). Si è visto che la Trinità può essere intesa come *processo* solo per analogia, visto che i processi divini sono del tutto dissimili da quelli del mondo; è dunque difficile sostenere che la Trinità sia un processo aperto.

Sembra inoltre difficile non avere l'impressione che sia il mondo a costituire Dio, passando attraverso lo stadio intermedio della formazione delle persone divine e l'aggregazione di o.a. Le Persone emergono infatti da un campo-matrice condizionato dalle o.a. Arduo è anche evitare l'accusa che la Creatività sia una sorta di Quaternità, precedente alle Persone. Per evitarla, sarebbe indispensabile chiarire del tutto il rapporto tra Dio e la Creatività, e la natura stessa della creatività (è un principio o un'entità?), ma entrambe le operazioni non sembrano possibili nella FP, perché essa ammette che si sta parlando di concetti aporetici, in cui confluiscono polarità, e quindi sempre ulteriori a qualsiasi spiegazione razionale⁸⁰. Dio e la Creatività non possono coincidere, perché Dio non può essere pura potenzialità, eppure Dio è un'istanziamento della Creatività, cui è subordinato, giacché il mondo ha una sua indipendenza che dipende appunto dalla Creatività (Nardello, 2018, 154): creatività, mondo e Dio sono tutti essenziali per il processo creativo (*ib.*, 156). La tensione irrisolta è quella della attività-potenzialità in Dio, sempre in precario

⁷⁹ Per il capoverso: *ib.*, 384-388.

⁸⁰ «L'ipostatizzazione della Creatività [...], compiuta negando allo stesso tempo che essa sia un'entità mostra, tuttavia, che la sua priorità data al fluire, [...] non può evitare di avvenire in termini di attualità, unità e causalità» (Pugliese, 2011, 187).

equilibrio nella FP. Anche la dialettica Uno-Molti è *descritta*, più che spiegata, nella FP: è presa come punto di partenza e le sue antinomie sono accettate come tali.

In chiusura, ricordiamo un altro punto evidenziato da Bracken: la dottrina delle relazioni sussistenti resta contraddittoria in Tommaso perché non l'ha applicata a tutte le entità del mondo, facendo così della Trinità solo una questione periferica. Se, invece, si accetta la prospettiva secondo cui Dio è l'esemplificazione massima dei principi metafisici, allora il concetto di relazione sussistente deve potersi applicare a tutte le entità: *pericoresi e relazioni sussistenti sono i concetti fondamentali di una nuova ontologia*. Si può concordare su questa conclusione, a patto che, nel parlare di sussistenze relazionali, si sappia mantenere il carattere entitativo-sostanziale e la loro *apofaticità*. Coffey (1999) ritiene, a tal proposito, che le esigenze re-interpretative della FP siano genuine, ma che della categoria di sostanza abbiamo comunque bisogno (del resto, lo abbiamo visto, l'eliminazione della sostanza porta alle aporie del pensiero processualista). Il modello processualista, secondo Coffey, è un'errata risposta a una sbagliata interpretazione della sostanza, una risposta che, essendo relazionista, finisce con l'essere apofatica.

Nei prossimi paragrafi cercheremo di fare nostre sia le sollecitazioni di Bracken, sia le precauzioni indicate da Coffey. Cercheremo di mostrare che un concetto paragonabile alla pericoresi trinitaria, nell'ontologia fondamentale, è quello di *gunk* e di *junk*, che mantiene ma ridefinisce il concetto di sostanza, e quindi di relazione. Rispetto al trinitarianismo processuale – che pur è la posizione più vicina a quanto esporremo – terremo ferma l'analogia (e il discorso sulla relazionalità trascendentale). Uno e Molti si danno insieme, nel mondo e nella Trinità, ma questo più che “risolvere” il problema della Trinità, mostra l'intrinseca apofaticità dei nostri discorsi su entrambi. Inoltre, nel nostro modello, *Dio* è una struttura aperta, più che le *Persone* e le loro relazioni (cf. cap. 4, par. 4.8).

3.5. Una breve nota sulla pericoresi

Se vogliamo sviluppare l'intuizione di Bracken, una breve nota sulla pericoresi è necessaria. Essa infatti è intesa da alcuni autori – si veda Gunton (1991) – come sinonimo di relazionalità. Tuttavia, il concetto dice qualcosa di più⁸¹. Emery sottolinea che la pericoresi è intesa da Tommaso come l'essere, per le Persone, ‘contenuta l'una nell'altra’ (2007, 298). Tommaso non usa l'espressione, ma la utilizza attraverso l'espressione *esse in* e varie equivalenti (*ib.*, 301-302). La pericoresi indica quindi una compenetrazione e intimità che però non porta mai alla confusione. L'essenza divina è, sostiene Tommaso (*STh* I, q. 42, a. 5), *condivisa* tra Padre e Figlio: il Padre comunica l'intera sua essenza al Figlio nella generazione, e perciò è *presente nel* Figlio (e viceversa, in perfetta eguaglianza). Tuttavia, pare che

⁸¹ Un'introduzione: Collin (2008, 76ss).

in Tommaso la pericoresi sia ripensata e appiattita sulla consostanzialità, cioè il fatto che la piena natura divina (piuttosto che ciascuna persona) sia presente *nelle* tre persone. Il Padre è nel Figlio per l'identità di natura, non in quanto persona distinta. Questo sembra però dire troppo poco rispetto alla ricchezza del termine pericoresi.

Per Durand (2012) la pericoresi non è un concetto “dato” inizialmente nella speculazione trinitaria, ma introdotto per bilanciare la gerarchia delle processioni e sottolinearne la reciprocità. Mentre generazione e processione sono momenti della *distinzione* delle persone, la *pericoresi* è il momento della ri-unificazione (*ib.*, 184), pur essendo dovuta alle stesse relazioni intratrinitarie. Generazione e pericoresi, dunque, sono i due nomi dati teologicamente alla funzione teorica delle relazioni, quella di distinguere e di unire. Richiamando Hodge, Tipton (2002) ricorda che la pericoresi è spesso introdotta per evitare il triteismo nelle forme di trinitarianismo sociale. Per Davis (2006) la pericoresi è un elemento di mistero che va introdotto per risolvere i problemi mereologici sollevati dalla Trinità, ma non permette di fornire un modello trinitario consistente⁸².

La nostra interpretazione si pone sulla linea tracciata: la pericoresi va intesa come mutua compresenza ‘l’una nell’altra’ delle persone. Ciò significa che Padre è Dio interamente, pur essendo anche Figlio e Spirito, i quali a loro volta sono il tutto Padre-Figlio-Spirito in ciascuna persona. Si potrebbe in questo caso recuperare la nozione di *sovrapposizione (overlapping)*: le tre sussistenze sono sovrapposte, come tre proprietà sono sovrapposte in un’unica sostanza. Con l’accortezza di non intendere tali proprietà come gli attributi divini, i quali sono solo distinzioni formali di una sostanza (cf. cap. 4, par. 3.1.1, IV) ma non creano la distinzione delle persone. La nozione di sovrapposizione ha però due rischi: da un lato tende eccessivamente verso il modello relazionale a scapito di quello emanativo, dall’altro tende alla sovrapposizione completa, difficilmente sostenibile in trinitaria (ciascuna delle persone non è mai, totalmente, l’altra).

3.6. Bilancio: sostanze o sussistenze?

Tutte le proposte analizzate soffrono di alcune debolezze, che abbiamo via via enucleato. Al cuore di tutte vi sono due questioni: (1) sia la FP che lo strutturalismo (OSR o ESR) tendono verso un relazionismo assoluto che – oltre a essere aporetico – sembra implicare una forma di monismo; (2) un’interpretazione filosofica univoca della QM non è ancora stata data. Non c’è accordo se la QM indichi che la realtà fondamentale sia granulare o continua, o del tutto relazionale. La teoria dei campi è ancora una teoria del continuo fisico (Toraldo di Francia, 1987, 10), anche

⁸² Un tentativo recente c’è stato (Cotnoir, 2017), ma non riesce a sostenere l’analogicità con cui si parla di ‘parti’ per intendere le distinzioni tra le persone (analogicità che fa della pericoresi una metafora mai del tutto concettualizzabile).

se oggi è stato introdotto un atomismo moderno, dove ogni aspetto dell'esistente è quantizzato (*ib.*, 11). Nella QM abbiamo che le entità sono *vaghe*, nell'identità e nelle proprietà, ma questa indeterminatezza è difficile da interpretare filosoficamente, giacché può essere *ontologica* oppure *epistemologica*. Come abbiamo visto nel cap. 2 (par. 2.4), inoltre, non è detto che si possa escludere un'azione top-down, che limita fortemente l'indeterminatezza (facendola *locale* ed *epistemologica*).

Su (2) ci permettiamo di aggiungere una considerazione. Tutti gli autori esaminati sono consapevoli del passaggio dalla fisica alla teologia. Questo è un punto importante, che va sempre tenuto in considerazione. Sono anche consapevoli che, nel passaggio, si interpongono le interpretazioni filosofiche. Qui il punto che va ricordato è che la scienza non dà indicazioni metafisiche univoche, poiché l'ontologia e la metafisica si occupano di qualcosa che la scienza non può raggiungere⁸³ (ammesso che la scienza raggiunga verità stabili: anche questo è argomento di vivace dibattito). Tutte le indicazioni scientifiche divengono insinducibili in metafisica – solo per fare un esempio – se la metafisica adottata per altre ragioni è anti-realista o idealista, cioè ritiene che il mondo che conosciamo sia un'apparenza che riteniamo vera in quanto abbiamo solo gli strumenti conoscitivi per l'apparenza. E se invece crediamo di avere gli strumenti conoscitivi per la realtà (siano essi la logica, la matematica, le scienze empiriche, la rivelazione), essi si basano ancora su un assunto metafisico indimostrato secondo cui c'è corrispondenza tra la nostra conoscenza e (l'unica?) realtà. Secondo Cassirer (1973), la fisica dei campi non si chiede neppure quale sia il sostrato dei campi stessi, accontentandosi della loro descrizione matematica. La fisica cerca quindi solo leggi del movimento, senza più cercare di definire la natura di ciò che lo rende possibile, né la natura dello spazio e del tempo. Noi preferiamo ammettere che la scienza sia una possibilità della metafisica, ma non può né confermarla né smentirla. La scienza però può *darci da pensare*, cioè fornirci la descrizione matematica di fenomeni che corrispondano a delle possibilità logiche e metafisiche, oppure di fenomeni che richiedono di ampliare tali possibilità.

Ciò che emerge in tutte le ontologie relazionali è che le sostanze del mondo non hanno un'identità chiara (possiedono “solo” qualità estrinseche, anche se questo non elimina un riferimento all'entità), un'individuazione (o almeno è solo parziale), un'estensione (concetto relativizzato), una localizzazione (anche se i fenomeni quantistici non sono comunque “ovunque”) e sono penetrabili (l'impenetrabilità era una delle caratteristiche “classiche” delle sostanze corporee; cf. Woolhouse, 1993, 121). Eppure, nonostante processi, campi, occasioni attuali, possano essere sovrapposti, compresenti, diffusi, vaghi, e dipendenti, resta comunque il riferimento all'oggetto, entità distinta dal tutto. Abbiamo visto che

⁸³ Cf. Dodds, 2012, 94-95.

queste entità assomigliando a una *forma sostanziale* (una sostanza individuale senza materia, né confini, penetrabile e non localizzata), che però è perfettamente pensabile come entità (Lowe, 2009; era già la posizione leibniziana, come si è visto). Queste entità sono dei *distinti non divisi*, o delle *relazioni trascendentali reali*; se così fosse, però, anche in ontologia dovremmo riconoscere l'apofaticità di tale concetto. Si è visto che possiamo intendere tutti questi tipi di entità (processi, campi...) come *sussistenze* (cioè 'esistenze'), ma bisogna ricordare che 'sussistenza' (come 'Persona') è un termine usato in trinitaria per esprimere l'inesprimibile: il termine, applicato a Dio indica solo l'*auto-sussistenza*, l'*incomunicabilità* (ogni persona ha una *singularità*, una specificità qualitativa, un'individualità, che non può essere comunicata a nessuna altra) e la *natura intellettuale*. Le entità del mondo potrebbero allora essere 'sostanze' come le persone divine: il mondo potrebbe essere "un'unica sostanza" di cui le entità sono sussistenze relazionali. Le entità generiche della GPV possono essere un'alternativa, riconoscendo però che si sta parlando di entità, senza eliminare del tutto la categoria di sostanza. Possiamo dire che la nozione di sostanza è un concetto *chiaro e confuso* – quindi *legittimo*, per richiamare le categorie gnoseologiche di Leibniz del cap. 4, par. 2.2.2 – di cui non possiamo fare a meno, nonostante sia polimorfo, sfuggevole, *non distinto*. E lo stesso si può dire per la nozione di relazione e di causalità. Forse è per questo motivo che possiamo sovrapporle, senza eliminarle.

Più volte nel capitolo abbiamo sottolineato che le due ontologie (della sostanza ed eventiste-processuali) potrebbero essere due angolature per descrivere una realtà ontologica più profonda. Il mondo è un continuo di continui in cui però si ha una *distinzione senza divisione*. Sia Wegter-McNelly che Polkinghorne ed Esfeld – per ricordare solo alcuni degli autori incontrati – confermano la necessità di uscire da una caratterizzazione solo monista o solo pluralista della natura, e di mantenere un equilibrio tra la sussistenza delle entità e la loro relazionalità. Una via di mezzo tra processismo-relazionismo e sostanzialismo, tra monismo e pluralismo, però si trova nel precario equilibrio dell'apofasi. Questa via di mezzo potrebbe essere l'*olismo*, che abbiamo visto nel cap. 3, che però ha proprio le difficoltà di rimanere nel mezzo. Nell'apofasi, come abbiamo visto, rientra anche la relazione Dio-mondo, dove ancora una volta incontriamo dei *distinti non divisi*.

Un'ultima suggestione può essere aggiunta, anche se necessiterebbe di una conferma da uno studio più ampio dei testi. La FP e l'OSR compiono probabilmente un 'errore categoriale', nel senso che la loro proposta si fonda su *un passaggio da categoria a categoria*, da quella di sostanza a quella di relazione. Tuttavia, già nel cap. 1 è emerso che la categoria di relazione è dipendente da quella di sostanza, e quindi o si riducono (eliminandole) le relazioni alle sostanze, oppure il concetto di relazione diventa aporetico. Abbiamo visto anche la proposta di Ventimiglia di intendere relazioni e sostanze come degli attributi contrari (ma non contraddittori)

di un genere più ampio (l'essere) per evitare di dover affermare che la relazione sia una *categoria* ontologica al pari della sostanza. Nel cap. 4, attraversando la dottrina trinitaria, abbiamo invece proposto di intendere la *relazionalità* come un *trascendentale*, da affiancare a quelli già noti (ente, uno e molteplicità). La relazionalità trascendentale, applicata ad ogni sostanza, dà vita alle relazioni categoriali, tra cui quella di causa. Se questo fosse vero, capiremmo allora perché FP e OSR ad un certo punto entrano in contraddizione, dovendosi configurare come apofatici e metaforici. La categoria di sostanza va mantenuta ma interpretata *assieme* al trascendentale della relazionalità. Questa 'somma' genera i fenomeni di sostanzialità disposizionale e di relazionalità categoriale che riscontriamo nel nostro mondo (nel micro, nel meso e nel macro). Ciò significa che le proprietà intrinseche di un'entità, più che le proprietà categoriali (alle quali abbiamo accesso relazionalmente, e quindi non possono che essere "estrinseche") sono i trascendentali: entità, molteplicità, unità, relazionalità (almeno). Questa potrebbe essere la via cercata per uscire dalle aporie delle varie ontologie. Non è questa, tuttavia, l'unica strada possibile, ma ne riparleremo al punto (c) del par. 4.4. Per ora vediamo che *tipo* di entità fondamentale possa emergere da questa fusione di categoriale e trascendentale.

4. Un'ontologia eventista-infinitesimante (EIO)

Tentiamo ora di mettere in comunicazione quanto detto nel primo paragrafo con alcune delle intuizioni della FP e di Bracken. Nel suo saggio sulle relazioni, Ventimiglia (1989) ha giustamente sottolineato che ciò che possiamo predicare di Dio dobbiamo prima poterlo dire della realtà, e che quindi qualcosa come le 'relazioni trascendentali reali' devono potersi riscontrare nel mondo. Nei prossimi paragrafi cercheremo di mostrare come gli enti del mondo possano essere *relazioni sussistenti* evitando gli Scilla e Cariddi delle ontologie relazionali suesposte.

Si tratta naturalmente di un paragrafo esplorativo, dove si formuleranno delle ipotesi di lavoro. Quella che ci si accinge a presentare – una *Event-Infinitive Ontology* (EIO, d'ora in poi) – non è, del resto, un'ontologia del tutto "nuova". Piuttosto, essa prende spunto da vari pensatori e varie speculazioni (la FP e il gunk, ad esempio) e li accosta, in quella che potrebbe essere una visione d'insieme. L'intuizione di partenza che si intende sviluppare è che, per mantenere in equilibrio le esigenze della metafisica della sostanza e della FP – cioè per interpretare l'entità fondamentale del nostro mondo come una sostanza relazionale (la categoria della sostanza più il trascendentale della relazionalità) – la strada migliore sia quella di *applicare la nozione di gunk e di junk a una generica ontologia eventista*, con le correzioni necessarie. Vediamo ora in che modo, riservandoci poi di valutare il risultato (cioè i punti di forza e di debolezza di EIO).

4.1. Cosa sono gunk e junk

Con l'espressione *gunk* – un termine che risale a Lewis (1991) – si intende l'ipotesi metafisica per cui «qualcosa ha ogni parte che ha parti proprie, e quindi manca di parti fondamentali» (Schaffer, 2016b). Come sottolinea Schaffer, il *gunk* implica che non ci sia un *ground zero*, cioè un livello base, un'entità fondamentale non scomponibile. Di qui in avanti intendiamo il *gunk* come ipotesi pervasiva, indicando con tale espressione il fatto che *qualsiasi ipotesi ontologica*, la quale individui un *qualsiasi tipo di entità basilare* necessita di indicare tale entità come composta di parti proprie. Alcuni esempi: se la realtà ultima sono *tropi* (proprietà particolari), i *tropi* saranno composti di parti (forse altri *tropi*); se la realtà ultima sono *powers*, anch'essi saranno composti di parti (forse altri *powers*); se la realtà ultima sono *bare particulars* (intesi in senso fisico, materiale o in qualsiasi altro modo), essi saranno comunque scomponibili in parti.

L'interesse dei prossimi paragrafi non è di fornire una ricostruzione dettagliata dell'ipotesi *gunk* o una soluzione alle numerose aporie che sono ad essa collegate. Cercheremo piuttosto di capire se una teoria *gunk* possa risultare utile a una costruzione teistico-trinitaria del reale. Le discussioni sul *gunk*, del resto, hanno raggiunto livelli di complessità e sofisticazione ben al di sopra di ciò che è qui possibile riportare. Utilizzeremo quindi una visione piuttosto ingenua del *gunk*. Quel che infatti sarà d'interesse sarà il quadro complessivo che potrebbe emergere e le possibili soluzioni alle problematiche evidenziate nei vari capitoli.

Per cominciare, diamo per scontate alcune premesse: (1) siano note le ragioni teoretiche che portano all'ipotesi *gunk* (per una ricognizione: Hudson, 2007); (2) siano noti gli antecedenti storici: per quanto ai nostri occhi risulti stravagante, ipotesi simili all'attuale *gunk theory* sono state avanzate da Anassagora (Marmodoro, 2015; 2017), gli stoici (Nolan, 2006; Marmodoro, 2017, cap. 6), forse Giordano Bruno (Ernst, 2003; Badaloni, 1987), Pascal (Schaffer, 2003), Leibniz (secondo Sider, 1993; Moore, 1990, 79), Whitehead (Nolan, 2006; Russell, 2008)⁸⁴; questo rinforzo *ab auctoritate* non dice nulla sulla validità della posizione *gunk*, ma almeno attenua la sensazione di avanzare una proposta troppo stravagante; (3) l'ipotesi *gunk* sia ritenuta possibile: *concepibile, logicamente consistente, scientificamente seria* (Schaffer, 2016b); sappiamo che alcuni negano il *gunk*⁸⁵, preferendo una teoria atomica (si veda la disputa Inwagen-Sider, e Schaffer, 2016b).

⁸⁴ Secondo Dombrowski (2007), invece, sia Whitehead che Hartshorne avrebbero negato l'esistenza di infiniti attuali (*strong actual infinitism*) sostenendo che il tempo e le o.a. sono discreti.

⁸⁵ Ad essere contrario al *gunk* è ad esempio Heil (2015, cap. 2). Heil ammette l'infinita scomponibilità matematica, spaziale e temporale, ma ritiene che non sia isomorfica alla natura delle sostanze. Cf. anche Williams (2006).

4.1.1. Contiguità e continuità

Le critiche principali a quello che oggi chiamiamo ‘gunk’, del resto, sono abbastanza note, e risalgono ad Aristotele, secondo il quale lo spazio è divisibile e continuo, ma la divisibilità infinita è solo concettuale: l’infinito potenziale (come quello ‘addizionale’ dei numeri) non può mai essere in atto. Per Aristotele le parti di un continuo non hanno esistenza attuale (Furley, 1982, 19; Lear, 1979). Una parte di un oggetto continuo non ha luogo, se non il luogo del corpo preso come intero (Furley, 1982, 22). Aristotele distingue tra cose che sono in contatto da cose che sono continue, affermando che le prime hanno estremi *nello stesso luogo*, le seconde hanno estremi *che sono uno* (*ib.*, 23). Due entità non possono essere *continue* le une con le altre: al massimo possono essere in contatto, cioè *contigue*. Abbiamo quindi diversi gradi di *unificazione*: due cose “insieme” (successive) sono meno unificate di due cose “in contatto” (*contigue*), che sono meno unificate di due cose unite (*continue*) (*ib.*, 25). Nell’ultimo caso non abbiamo due sostanze, ma un’unica cosa: il punto in cui si uniscono – descritto come *uno* – va visto in modo dinamico: nell’istante del loro diventare continue, il punto sparisce (*ibidem*). Quindi una cosa continua non può essere composta di parti che sono continue o in contatto, perché in una cosa continua le parti hanno estremi che sono *uno*. Né può essere costituita da punti, perché i punti non hanno estremi che possano essere differenti da se stessi e che possano sovrapporsi a qualcosa per diventare uno (*ib.*, 27).

Per Aristotele, dunque, due *atomi*, essendo indivisibili (anche se estesi), non possono toccarsi, perché non possono avere parti, quindi nemmeno i punti alle estremità, ma non possono nemmeno essere in successione, perché in mezzo ci sarebbe qualcos’altro (*ib.*, 28). Da questo deriva che *nemmeno i punti possono essere successivi* in modo da rendere possibile una continuità (*ib.*, 29)⁸⁶, e quindi i punti di una retta non possono che essere *potenziali*: non può esserci un’infinità di punti attuali in una linea. Un punto è *potenziale* finché non è *attualizzato dal taglio di una linea*, della quale diventa un *estremo*⁸⁷; prima del ‘taglio’ la retta è continua, e i punti sono solo astrazioni concettuali. L’attualizzazione di un punto è una divisione di una linea in quel punto. I punti non possono avere una loro realtà come le sostanze, perché i punti sono divisioni o limiti (Miller, 1982, 95), esistono solo

⁸⁶ Punti e istanti sono indivisibili perché non hanno lunghezza; un atomo di per sé può avere estensione, ma essere indivisibile (Sorabji, 1982, 37).

⁸⁷ Un istante non è un periodo breve, ma l’inizio e la fine di un periodo (Sorabji, 1982, 43). In quanto mero inizio e fine, non ha una misura. Nella visione aristotelica non possono esistere né *atomi di tempo* né *istanti*, ma solo intervalli di cui gli istanti sono degli estremi; c’è quindi una differenza tra *l’adesso* e *l’istante*, perché il primo non è istantaneo, in quanto ha una misura (*ib.*, 50).

accidentalmente, in quanto operazioni compiuti sulle sostanze⁸⁸ (*ib.*, 96). Dalle contraddizioni della visione atomistica e ‘puntiforme’, Aristotele deduce la necessità di postulare l’esistenza di *sostanze continue*. Come per la linea, anche per la sostanza la divisibilità infinita è solo potenziale. Essa è attualizzata se il processo di divisione avviene (Furley, 1982, 32). Una sostanza è *infinitamente divisibile* se procediamo nel processo, ma *non è mai infinitamente simultaneamente divisa* (cf. Moore, 1990, 42). Ciò significa che ha *parti potenziali* – gli estremi – che le consentono di essere contigua ad altre sostanze, cioè essere tra loro in contatto.

Se la soluzione aristotelica sia sufficiente a risolvere il problema delle sostanze continue, estese e in contatto è una questione controversa (Zimmerman, 1996)⁸⁹. Quando si toccano, infatti, le due sostanze sono, nello stesso istante\estremo, una cosa sola. L’estremità è una distinzione concettuale, che però rischia di condurci ad affermare – come Aristotele sembra effettivamente fare (Miller, 1982, 87) – che la realtà fisica sia un *continuous plenum*: la contiguità diventa continuità a tutti gli effetti, trasformando le sostanze in un’unica sostanza. A questo punto la realtà sarebbe un’unica sostanza continua che noi dividiamo concettualmente in sostanze (che sarebbero suoi *modi*). Inoltre, resta il problema dell’alterazione, cioè cosa “passi” tra una sostanza e l’altra nel momento in cui agiscono causalmente l’una nell’altra. Quel che con Aristotele diventa chiaro, comunque, è che per avere contatto, causalità e sostanze, abbiamo bisogno di realtà *potenzialmente divisibili* (perché devono avere *confini*, estremi) ma continue.

Di per sé il gunk consente esattamente questo, sebbene aggiunga che la divisibilità è un effettivo processo in atto. È in atto perché è arbitrario ritenere che non lo sia. Se è possibile dividere un continuo, anche se non è attualmente diviso, significa che le parti *ci sono state* e *si sono aggregate*. Una divisibilità potenziale infinita *implica* che le parti esistano⁹⁰ (o siano esistite), anche se allo stato attuale sono *fuse*. Se possiamo prima o poi fisicamente isolarle nuovamente attraverso un

⁸⁸ I punti esistono potenzialmente in una grandezza, ma non è possibile ridurre la grandezza a punti (Miller, 1982, 98), perché un punto esiste solo se esiste un segmento, se esiste una sostanza di cui è limite. Quindi esistono punti ovunque, perché ovunque è possibile sezionare, ma non esistono punti in atto ovunque, perché tutte le sottosezioni di una grandezza non possono essere *simultaneamente* divise (*ibidem*): un punto inesteso come realtà a sé non può esistere.

⁸⁹ Il problema del *contatto* per alcuni è risolto, per altri ancora vivo (cf. Morena, 2002)

⁹⁰ Ockham sembra ammettere che le parti debbano essere là, da qualche parte, *in rerum natura* (Murdoch, 1982, 185). Dato un continuo, anche se non è infinitamente diviso, sono date con lui anche le sue infinite parti (*ib.*, 189). Una volta acclarata l’esistenza di continui finiti, l’unico modo in cui essi possono avere parti che possano davvero compiere il loro ruolo nella filosofia naturale è che queste parti possiedano la stessa esistenza del continuo di cui sono parti; le parti non sono “costruite” dalla nostra mente: sono sempre là (*ib.*, 202).

processo fisico, allora esse hanno precedenza esplicativa. Se si può dividere un continuo in nuovi continui (le sue parti)⁹¹, significa che questi continui ad un certo punto hanno dei confini, che in alcuni casi danno luogo al contatto, in altri casi danno luogo a un nuovo continuo. Con il gunk si afferma che esistono continui che sono dati dalla somma infinita di continui, che danno potenzialmente un unico continuo (la sostanza dell'universo), in modo non dissimile da quanto già affermato dalla FP. Un continuo *deve* essere composto di *infiniti* continui. Per evitare di dire che questi infiniti continui sono attuali, dovremmo affermare, arbitrariamente, che l'intero (il continuo) precede le sue parti (gli infiniti continui). Ma questo è appunto arbitrario: si può dire, con la stessa oscurità, che gli *infiniti continui* si sono in qualche modo organizzati. Se c'è un intero, e se posso infinitamente dividerlo, significa che quelle *parti possono esistere*, e quindi *sono esistite* precedentemente all'intero (Murdoch, 1982, 185)⁹². Anche se, come già detto, non è detto che il *gunk* sia la migliore delle soluzioni possibili, è una di quelle ritenute plausibili. La assumiamo dunque come tale. Dal punto di vista storico, la *Aristotle's Legacy* è mantenuta per tutto il Medioevo (Moore, 1990, 44-56)⁹³; solo con Leibniz si incontrano innovazioni significative.

Un continuo è di solito inteso, intuitivamente, come qualcosa che “non ha buchi”, o interruzioni. Spesso è definito come qualcosa di *indiviso*, ma si può descrivere anche come l'*illimitatamente diviso*; ed è proprio per questo motivo che il continuo è un concetto filosoficamente di frontiera: in quanto interpretabile come infinitamente diviso, il continuo fa spazio, in sé, all'infinitamente plurale (Bell, 2017, par. 1), che pur si unisce, si fonde, in un 'uno'⁹⁴. Rispetto all'atomismo, una teoria che postula continui (se non *un* solo continuo) è detta *sinecismo* (*synechism*)⁹⁵, dal greco *syneche* (continuo). Parmenide era un sinecista, ma ha confuso l'omogeneo e unico *intero* (un gigantesco atomo indivisibile), con il continuo. In realtà, come si è detto, il continuo ammette la divisione, almeno ideale, in *continui* (*ib.*, par. 2). Sinecisti come Aristotele, Cartesio o come i processualisti, mantengono invece che l'universo sia un continuo, nel quale esistono molti continui (che possiamo chiamare sostanze o processi, in base all'ontologia di riferimento): l'unico continuo può essere diviso ovunque, ma non sempre tutto allo stesso tempo

⁹¹ Ogni continuo è divisibile in cose che sono divisibili: un continuo è divisibile in altri continui (Miller, 1982, 103), ma il continuo non è infinitamente diviso in atto.

⁹² È un *super-task* applicato all'esistenza, si può dire. Non c'è impossibilità *logica* nell'idea di completare un'infinita serie di *tasks*, come nel caso di Achille e la tartaruga, visto che è attualmente fatto dall'eroe (Bostock, 1972, 49).

⁹³ Sull'infinto potenziale concordano anche autori come Hume e Berkeley: cf. Fogelin (1988).

⁹⁴ Il calcolo infinitesimale è proprio il tentativo di sintesi tra continuo e discreto (Bell, 2017, par. 3), dove gli infinitesimali tentano di “tappare i buchi” tra i due.

⁹⁵ Da non confondere col fenomeno di unificazione delle città greche.

(per evitare l'infinito in atto). Così, in Aristotele, la continuità diventa una *relazione* tra sostanze, oltre che una *proprietà* di una sostanza (e dell'universo). Ma tale relazione è ambigua: da un lato è inevitabilmente una relazione di continuità (nell'unico universo continuo), ma dall'altro è mera *contiguità*, mero contatto (per mantenere la realtà delle sostanze individuali). Per gli stoici, a rendere possibile la continuità è l'invisibile sostanza detta *pneuma*, che penetra ogni cosa. Non c'è dunque una definizione condivisa di 'continuo', e alcuni (tra cui Brentano e Peirce) ritengono che esso non possa mai essere dato a partire dal *discreto*: si tratta di una nozione primitiva. Per Peirce la nozione di continuo sembra implicare l'abolizione della *legge del terzo escluso* (*ib.*, par. 6): gli infinitesimali sono quella "colla" che permette ai punti di una retta di unirsi, perdendo la loro identità di punti.

Il concetto di *infinitesimale* è direttamente collegato a quello di continuo. Un infinitesimale è una quantità che non coincide con lo zero, ma è pur sempre più piccola di qualsiasi quantità (dove per quantità si può intendere qualsiasi altra cosa: spazio, tempo, proprietà in genere). Il concetto di infinitesimale ha avuto una storia travagliata (cf. Cioffi & Luppi, 2000): molto utilizzato in passato, pur con molti sospetti (per il suo ambiguo status ontologico⁹⁶), è stato poi abbandonato a favore della teoria dei limiti; criticato soprattutto da Cantor, è stato recuperato su basi più rigorose da Poincaré, o in forme di analisi non-standard (*ib.*, par. 6 e 7), spesso correlate da logiche non-standard (dove la legge del terzo escluso non vige) (*ib.*, par. 8 e 9)⁹⁷.

4.1.2. Tipi di gunk

Consideriamo dunque l'ipotesi gunk come una buona ontologia fondamentale. Essa viene solitamente intesa in tre modi: come *material gunk*, *gunky space*, *gunky time* e come *qualitative gunk*. Il *gunky space* indica che ogni regione spaziale ha delle regioni minori al suo interno (cf. Russell, 2008). Questo implica una sorta di divisibilità infinita, ma porta anche a sostenere che ogni parte è in qualche modo estesa perché, se ha parti di spazio al suo interno, non può essere che estesa. In questo modello, l'ipotesi del *gunky space* afferma contemporaneamente

⁹⁶ Sono "come zero" ma non sono zero: non hanno una quantità assegnata, ma *variante*. Per Berkeley sono 'quantità fantasma', per Russell sono inutili e contraddittori. Una quantità aumenta di un infinitesimale in un infinitesimale di tempo: cioè aumenta di una quantità imprecisata in un tempo imprecisato, tanto che la quantità aumentata di un infinitesimale può essere considerata la stessa di prima (almeno nell'interpretazione di Leibniz). Due infinitesimali *sono* e *non sono* uguali. Sono entità "come se" fossero qualcos'altro (zero, nel caso delle quantità). Essi, «considerati solo nel "momento della loro evanescenza", non erano quindi né qualcosa né zeri assoluti» (Bell, 2017, par. 4).

⁹⁷ La *smooth infinitesimal analysis* è di ispirazione leibniziana (cf. Bell, 2017).

che esiste estensione (se una regione spaziale è composta di parti, significa che quella regione esiste in quanto superiore alle parti), ma che l'estensione è infinitamente scomponibile, senza mai diventare *in-estensione* (si escludono dunque sia l'ipotesi di atomi di spazio, sia di una composizione di 'punti' inestesi). Stesso dicasi per il tempo (dove si escludono atomi di tempo e istanti). Naturalmente, entrambi i tipi di gunk dipendono dall'ontologia dello spazio e del tempo che viene assunta. Il *qualitative gunk* è stato invece attribuito recentemente ad Anassagora (Marmodoro, 2017): esso si verifica dove si hanno solo proprietà fisiche istanziate (i nostri *tropi*) invece che materia. Prevede dunque che gli opposti siano istanziati in modo *gunky*⁹⁸, ma che all'interno della singola proprietà non ci sia, di per sé, ogni altra proprietà (ogni proprietà divisa all'infinito è comunque pura, è una *omeomeria*). Resta aperta la questione se le parti gunky di un tropo siano tropi.

Opposta alla visione *gunk* è l'ipotesi atomistica⁹⁹. Essa assume che esistano dei *simples* senza parti proprie, ed è indifferente se questi simples siano estesi. L'atomismo, come il gunk, può riferirsi alla materia, al tempo o allo spazio. Di per sé, infatti, si può accettare l'esistenza di atomi anche in presenza di un *gunky space*. In questo caso l'atomo viene postulato per riduzione all'assurdo: senza di esso ci sarebbe un regresso all'infinito nella divisibilità¹⁰⁰, e quindi un infinito potenziale in atto. Tuttavia, sebbene sia ipotizzabile un atomo non composto di parti eppure esteso, esso è, secondo alcuni, un'astrazione (Dombrowski, 2007), una postulazione che serve a tamponare le nostre teorie sulla realtà. La disputa sulla coerenza della teoria atomistica è antica – come già visto con Aristotele – ed è ancor oggi molto viva.

Di seguito, riterremo che vi sia *isomorfismo* tra la natura degli oggetti e la natura dello spazio-tempo; non perché ciò si possa dimostrare, ma per una propensione all'economia: è disarmonico uno spazio-tempo atomico pieno di oggetti *gunky*. Da ciò segue che, se ogni oggetto esteso è divisibile – e quindi diviso – l'unico atomo possibile sia il punto inesteso (*point*). Ogni atomo esteso, infatti, avrebbe delle parti proprie, ma così non sarebbe più un atomo. Sulle sostanze estese e continue abbiamo già detto molto: esse sono ipotizzate per l'impossibilità dell'atomismo e del gunk, ma la loro necessità viene meno se uno dei due è ritenuto possibile. Abbiamo poi due possibili visioni del mondo, una volta accettato l'isomorfismo: una puntiforme e una gunk.

Va ricordato, comunque, che buona parte delle questioni riguardo al gunk devono ancora essere analizzate (Varzi, 2016) e probabilmente la disputa tra *pointy*

⁹⁸ Una proprietà fisica istanziata (es. un tropo) è gunky se e solo se ogni parte di essa ha una parte propria che è una proprietà fisica istanziata (Marmodoro, 2017, 86).

⁹⁹ Per alcuni tratteggi storici: Berryman (2016), Chalmers (2014).

¹⁰⁰ Per alcuni il regresso gunk è benigno: Cameron (2008); Bliss (2013); Rabin & Rabern (2016).

e *gunky world* si protrarrà ancora a lungo¹⁰¹. Come un recente saggio ha mostrato (Oppy, 2006), le questioni riguardanti l'infinito sono molto dibattute e di una tale complessità che sarebbe utopico da parte nostra prendere posizioni nette. A questo proposito, allora, adottiamo una posizione molto cauta, che possiamo esprimere con le parole di Russell (2008): tutti i sistemi con cui spieghiamo spazio, tempo e sostanze estese vanno contro a certe nostre intuizioni, e quindi «dobbiamo vivere con un po' di contro-intuitività in ogni caso», giacché «qualsiasi teoria dello spazio ha i suoi enigmi e sorprese». Oppure, con le parole di Marmodoro (2017, 88), «la concezione di una materia illimitatamente divisa e la concezione di una materia continua con un numero illimitato di parti hanno la stessa complessità concettuale. Quindi [...] non ci sono particolari difficoltà concettuali con la struttura dell'*actual gunk*». Quel che qui s'esprime si avvicina molto alla *seconda antinomia kantiana*: che il mondo sia composto di *simples* (atomismo), o che ogni parte sia a sua volta complessa (*gunk*) è indecidibile; entrambe le opzioni sono difendibili razionalmente. A meno di non riconoscere diversi livelli di realtà, come la soluzione di Leibniz sembra presupporre.

4.1.3. Leibniz e il Labirinto del continuo

Individuare la posizione di Leibniz sulla questione del continuo e della materia estesa è piuttosto complicato, e molte sono le interpretazioni contrastanti (cf. Arthur, 1989; Mugnai, 2001, 96-121), dovute anche al fatto che Leibniz ha modificato la propria metafisica, approdando solo verso la fine della sua vita alla monadologia (Woolhouse, 1993, 54)¹⁰². Una possibile è quella di seguito esposta, che ci è utile ad inoltrarci nella problematica. Leibniz accetta che una materia estesa sia infinitamente divisibile¹⁰³, ma riconosce che questo porterebbe alla conclusione che il continuo sia un'astrazione. Posizione impossibile, tuttavia, perché il continuo è necessario per spiegare molti fenomeni, come abbiamo visto anche con Aristotele (e con la FP). Per risolvere l'aporia, Leibniz distingue dunque tra *sostanza prima*, continua e omogenea, e *sostanza seconda* (la materia) che è invece composta di parti, determinate e con dei confini. Le sostanze seconde sono infinitamente divisibili, ma c'è qualcosa in esse che ne garantisce l'unità, un *principio non-*

¹⁰¹ Per Arntzenius (2007, 234), ad esempio, ogni problema associato all'esistenza di punti può essere superato. Contro il *gunky space* è anche Forrest (1996).

¹⁰² Si può pensare che l'intero sistema monadico derivi dal problema del continuo (Bell, 2017, par. 4).

¹⁰³ Leibniz rifiuta la posizione aristotelica, affermando che la materia è divisa in un'infinità attuale di parti; sembra inoltre ispirarsi a Cartesio quando egli nota che, affinché vi sia movimento di un corpo, ci devono essere infinite parti di materia che via via occupano gli infiniti spazi (cf. Arthur, 1989).

materiale. Questo principio è il discendente «dei punti materiali, dotato del conatus che Leibniz aveva precedentemente collocato nei corpi per renderne conto della coesione; che, dopo il fallimento della sua fisica del conatus, fu rimpiazzato dalle menti proprio come principi di movimento e unificazione di corpi solidi» (Arthur, 1989, par. 6). Questo “punto” è una *forma sostanziale*, chiamato poi *spirito* e *monade*, e ogni corpo con esso sarà definito *sostanza corporea*. Prima di approdare a una visione compiutamente monadologica, Leibniz ritiene che la forma sostanziale produca unità e individualità nelle sostanze corporee (Woolhouse, 1993, 59), giacché l’estensione – caratteristica delle materie corporee secondo Cartesio – è insufficiente: gli oggetti composti di estensione sono solo “composti” e quindi divisibili. Ipotizzare una sostanza unificatrice può creare delle difficoltà (lo abbiamo visto nel cap. 2 e 3) ma, secondo Leibniz, non più di quelle create dalla sola estensione (*ib.*, 60). Ci vuole dunque qualcosa che unifichi meglio della semplice contiguità (*ib.*, 61 e 64) e faccia diventare le sostanze *entia per se*. Così, reintroducendo le forme sostanziali, Leibniz rende le sostanze *indivisibili* (*ib.*, 62). È solo nelle ultime opere che Leibniz arriva a credere che non vi siano sostanze corporee e che l’intera realtà sostanziale consista nella mente, cioè nelle monadi (*ib.*, 66).

Leibniz vuole discostarsi dalla materia prima di Aristotele (che è a tutti gli effetti un’unica sostanza continua), dall’unica sostanza di Cartesio (la *res extensa*) e dal continuo di Galilei (cf. Mugnai, 2001, 99-104). Entrambe, per Leibniz, sono divisibili all’infinito, e proprio per questo devono essere intese in modo nuovo. Leibniz sembra allora ipotizzare che il continuo non vada diviso in *parti* infinite come *granelli di sabbia* (*arena sine calce*), altrimenti ci vorrebbe poi un collante che li tenga assieme. Il continuo è invece come un *foglio di carta*, divisibile in *infinite pieghe* (*ib.*, 113). Quindi, il mondo non è composto da infinite *parti* contigue, ma infinite pieghe continue. Le pieghe sono come i punti della retta: sono potenziali, sono *limiti* di qualcosa di continuo (*ib.*, 120). La materia è divisibile all’infinito, e gli oggetti materiali sono *aggregati* di parti infinitesimali. La materia non è tuttavia la vera realtà, perché ciò che costituisce la realtà sono le *monadi*, cioè entità spirituali che corrispondono alle *pieghe* di cui sopra: «Il continuo stesso della materia – l’apparire *continua* di una materia in effetti *contigua* – è il risultato di una rappresentazione» (*ib.*, 157). Esse hanno esistenza separata, nonostante non siano *mai del tutto separate* le une dalle altre, essendo esse parte di un’unica *monade*. Le monadi, quindi, *non sono parti* dei corpi perché i corpi esistono solo come rappresentazione di un continuo spirituale, di cui le monadi sono *modi*, come i punti sono modi potenziali della linea.

Torniamo al principio unificatore: Arthur (1989) sottolinea che esso non è un atomo materiale, bensì un “atomo” non-materiale. La conseguenza del ragionamento, continua l’autore, è che ci sono monadi *ovunque*, e che i corpi (e il moto) sono solo apparenza. Ogni parte di materia contiene infinite parti materiali e

infinite monadi (come principi unificatori) in esse. Nessun corpo, tra l'altro, ha una forma determinata, se non per astrazione. In questo modo l'infinità di monadi, da un certo punto di vista, è approssimativamente un continuo. Gli atomi spirituali, distinti tra loro ma mai 'parti' della materia, sono il fondamento della realtà nel senso che quest'ultima è una loro proiezione. Le monadi non sono parti della materia perché la materia è fenomeno, è percezione delle monadi. Non esistono atomi della materia, perché la materia è una proiezione delle monadi, e quindi va intesa come continua (le 'parti' della materia continua, che individuiamo per infinita divisione, in realtà non esistono perché esiste solo la materia continua come proiezione). Il corpo fenomenico, uno e continuo, è *opera unificatrice di una monade*, in quanto sua proiezione. Leibniz evita dunque di sostenere che il continuo è un'astrazione facendo della materia una proiezione, e lasciando come fondamento della realtà delle entità spirituali, capaci di garantire sia il continuo che il discreto. Posizione che varrà a Leibniz l'accusa (per molti infondata) di "immaterialismo", dalla quale egli stesso si difenderà, introducendo 'aggregati di monadi' e forme di energia passiva. Qui si entra, evidentemente, in una diatriba inesauribile circa tale accusa (e quindi il relativo *idealismo* che deriverebbe dalla sua impostazione metafisica) (cf. Mugnai, 2001, 126-163).

Sembra tuttavia coerente immaginare la materia come proiezione delle monadi, nonostante questa posizione abbia pregi e difetti. Tra i primi c'è sicuramente il fatto che permette di uscire dai vari paradossi del continuo e della materia estesa. Tuttavia, essa conduce a una forma di idealismo, nel quale è ambiguo il legame tra i gradi di realtà. Se invece la materia estesa corporea emerge per organizzazione/aggregazione delle monadi, allora le monadi tornano ad essere principi materiali, e quindi soggette al gunk. Se sono solo spirituali, però, resta da capire come le monadi abbiano distinzioni al loro interno corrispondenti alle loro percezioni: la monade è *semplice*, ma come nel caso della Semplicità divina, abbiamo in essa delle distinzioni *reali* corrispondenti alle facoltà intellettiva e volitiva. Inoltre ciò che abbiamo detto circa le *pieghe* fa presagire che le monadi, in fin dei conti, non siano che *modi* di un'unica sostanza spirituale. Se non vogliamo approdare a questo esito idealista (e monista) – potremmo allora dedurre da Leibniz – un'alternativa è immaginare una sostanza materiale che sia composta di infinitesimi, contigui tra loro, la cui aggregazione (piuttosto misteriosa) dà vita agli oggetti macroscopici.

4.1.4. Punti, atomi e "particellarità"

Questa piccola incursione nel pensiero di Leibniz presentato da Arthur aveva il solo scopo di introdurre la complessità del problema, oggi dibattuto come lo era all'epoca, senza uniformità di vedute tra gli studiosi. E ci permette di ribadire che la scelta di applicare la nozione di *gunk* – che è ritenuta perlomeno possibile da

molti autori – ha la piuttosto modesta funzione di vedere quale visione complessiva possa produrre. Non certo per ritenerla definitiva o ben fondata. Per quanto analizzato sinora, diverse considerazioni portano all'esclusione dell'esistenza di *extended simple*¹⁰⁴. Nonostante vi sia molta discussione su questo, la assumiamo come un'intuizione basilare: ogni realtà estesa è scomponibile in parti, e ciascuna parte è un frammento di quella realtà, che può essere della stessa natura di quella realtà oppure un'altra realtà più fondamentale. Teniamo presente che ci sono aporie di fondo sia nel concetto di *point* che di *gunk*. Se il punto è un'astrazione, il *gunk*, allo stesso modo, è aporetico, perché un'infinita scomponibilità dovrebbe portare al *continuo*, dove tutto è infinitamente denso; per evitare questo esito, il *gunk* mantiene un'assunzione che ha molte affinità con l'atomismo, e cioè l'ipotesi *particellare*: ogni realtà ha *parti*. Queste parti, se scomposte all'infinito, sono infinitamente piccole, “quasi” atomi, e quindi non potrebbero comporsi e unificarsi, né dare vita al continuo; eppure ciò avviene, perché una coppia di infinitesimanti è sempre parte (unificata) di un altro infinitesimante. L'ipotesi *gunk* non può essere totalmente *atomless*, o almeno *partless* (se accettiamo quanto detto circa la convergenza tra atomo e *gunk* sull'ipotesi *particellare*): il *gunk* implica *la divisibilità infinita, e l'infinita composizione* di parti le quali sono asintoticamente delle particelle atomiche, pur non arrivando mai ad essere un atomo in senso proprio; né il *gunk* può essere *atomfull*¹⁰⁵, perché la divisibilità infinita implica una densità assoluta, una *continuità*; l'infinita divisibilità conduce a un'infinita densità che è asintoticamente una continuità (oltre che una sovrapposizione, come vedremo).

Rispetto al *punto*, potremmo dire che di esso abbiamo *concetto*, ma non abbiamo *immagine* (per quanto ci sforziamo, sarà sempre una piccola sfera, o un cerchio, ma non un punto), né il punto può avere realtà fisica (essendo uno zero). Avremmo dunque che il fondamento degli oggetti *estesi* e *materiali* dovrebbe essere un oggetto inesteso e immateriale come il punto. A meno di non ammettere *punti materiali*, la cui esistenza è comunque controversa (cf. Heil, 2003, cap. 10). Nel *gunk*, invece, le “particelle ultime” sono *approssimativamente* senza estensione. Questo è il problema storico della supervenienza: da un agglomerato di punti non-dimensionali emerge una realtà dimensionale; una entità, però, dovrebbe avere – intuitivamente – la dimensione equivalente alla somma delle dimensioni delle sue parti. Secondo alcuni la matematica ci fornisce gli strumenti per risolvere il problema (Oppy, 2006, 110), altri preferiscono quantizzare spazio, tempo ed entità (Dombrowski, 2007), anche se, in quest'ultimo caso diventa complicato definire la misura di tale quantizzazione. Zimmerman (1996) ha preferito introdurre invece la nozione di *atomless gunk*: gli oggetti possono essere pensati solo come un pezzo di

¹⁰⁴ Alcune opere: Simons (2004), McDaniel (2007). Contro gli *extended simples* è Paul (2017).

¹⁰⁵ Si usa questo neologismo solo per creare un'assonanza.

un *atomless gunk* (la realtà è composta di infinitesimali più un “qualcosa” di tridimensionale che permetta all’oggetto di essere collocato nello spazio). Gli oggetti devono essere composti anche di questo per sfuggire alle contraddizioni dell’entità estesa (e del contatto).

Le considerazioni sin qui fatte ci ricordano dunque quanto non sia scontato che l’ipotesi atomista – come *ontologia primitiva* – sia la migliore, più parsimoniosa e semplice. Né lo sia quella sostanzialistica o sinecista, né quella puntiforme, perché anche in esse si riscontrano varie antinomie. Del resto, c’è pure una larga discussione sul criterio di *semplicità* per stabilire la bontà di una teoria, e se essa debba mirare a un unico principio esplicativo. Discussione su cui non possiamo dilungarci e su cui è difficile prendere posizione. Naturalmente, si può porre anche una distinzione tra discorso ontologico ed epistemologico. L’assenza del *ground* nel *gunky world* è un dato ontologico, oppure è una conclusione che deriva dal fatto che *non abbiamo accesso conoscitivo al ground*? Forse nel caso dell’ontologia fondamentale i due piani sono sovrapposti: se non possiamo definire la natura dell’entità fondamentale (se non, appunto, dicendo che è composta di parti proprie), tendiamo per ciò stesso a ritenere che essa non vi sia. Non è sufficiente, infatti, passare dal *divisibile* al *diviso*¹⁰⁶ – come in Aristotele – poiché il principio di scomposizione di ogni entità in parti è *corrosivo*; porre una realtà *divisa*, non è equivalente al porre la realtà come infinitamente *divisibile*. Una realtà *divisa* implica che – da qualche parte – il processo di partizione (scomposizione in parti) sia idealmente concluso; ma questo è proprio ciò che la definizione di *gunk* sembra escludere. Il *gunk* è dunque il modo in cui riusciamo a descrivere la realtà – sotto la scala di Planck – e solo per un atto di fiducia possiamo anche affermare che sia il modo in cui la realtà è. Il *ground* è dunque dialettico: è processo ontologico ed epistemologico di scomposizione, ed eventualmente di ricomposizione. Questo non significa che la realtà venga meno, o venga meno la nostra impresa conoscitiva: noi accediamo alla realtà ultima con un “ritardo”, cioè partiamo dal fatto che *siamo qui, in questa realtà*¹⁰⁷. Il risalire dal *qui* al “*prima di qui*” può non essere agevole: il “*prima di qui*” può sfuggirci, ma questo non implica che non ci sia. Implica solo che non lo posso descrivere “da qui”, con l’approssimazione migliore che parole e concetti ci consentono¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Questa è la novità introdotta da Anassagora: non esistono solo parti *divise* infinitamente piccole, ma parti *infinitamente divisibili* (cf. Marmodoro, 2017).

¹⁰⁷ In termini contemporanei, usando il lessico di Cotnoir (2013) – che riprende e critica Schaffer (2010a) – possiamo dire che c’è una *priorità* nel fatto che *siamo qui*, come entità intere, ed è a partire da questo che “scendiamo” e “saliamo” nell’universo *gunk* e *junk*.

¹⁰⁸ Oggi la discussione sul *grounding* è piuttosto intensa (Bliss & Trogon, 2016). Noi supponiamo che la *ground chain* termini da qualche parte in alto e in basso; lo supponiamo perché *siamo qui*. Ma come, dove e quando non lo sappiamo: non sappiamo a che livello

Questo ragionamento agisce sottotraccia nella posizione di Schaffer (2003) se è stata correttamente intesa: se eliminiamo un livello base, ogni oggetto acquisisce dignità ontologica, e quindi possiamo ritenere esistenti gli oggetti del nostro mondo. Ogni oggetto esiste e allo stesso tempo è un infinitesimale, poiché sopra di esso c'è un'infinità di universi: è l'ipotesi *junk*, complementare al *gunk*, che implica che ogni oggetto è parte propria di un altro oggetto¹⁰⁹; l'oggetto esiste come parte infinitesimale, così come esistono per esso le parti infinitesimali. È vero d'altra parte che, se in un mondo gunk-junk non esistono livelli e ogni oggetto ha dignità ontologica, è plausibile anche il contrario: potrebbero non esserci oggetti (l'ipotesi gunk può essere compatibile con un nichilismo ontologico: cf. Li Bihan, 2013). Se togliamo la gerarchia di livelli – cioè se non c'è un punto di vista d'osservazione privilegiato, un livello ontologico di riferimento – non si capisce se possano esistere sostanze estese, o almeno la loro nozione perde la funzione di “ancora”: le sostanze estese sono quel che *ci sembra di essere*, ma in quale scala? Se i livelli sono relativi, anche qualcosa di molto esteso – come il nostro universo – potrebbe essere una parte di qualcos'altro. Per semplificare, il *gunk* implica un movimento (di divisibilità) verso il basso, il *junk* indica un movimento (di incapsulamento) verso l'alto. Estremizzando questa relativizzazione, l'universo è talmente piccolo da essere quasi inesteso.

È legittimo pertanto chiedersi se il *gunk* e il *junk* possano “sconfinare” in alto e in basso, in qualcosa che li superi. Rimanendo nei confini della realtà creata, ovviamente no, perché si finirebbe col negarli entrambi. Possiamo però ipotizzare un discorso analogico: in qualche momento della catena c'è una ‘trasformazione’, un salto ontologico. Il *junk* sconfina dunque nell'infinito metafisico in alto, che è Dio (che si pone come oggetto massimo), e il *gunk* sconfina anch'esso nell'infinito metafisico in basso, che ancora una volta è Dio (che si pone dunque come ‘sostrato’ della realtà). In entrambi i casi – discesa e salita – abbiamo un salto di qualità, dall'esteso (divisibile, o “contenibile” in qualcosa di maggiore) al non-esteso, dove con questo termine si intende una realtà che perde del tutto il riferimento alla categoria di spazio, e che quindi non possiamo in alcun modo descrivere. Questo *non-esteso* compie e stravolge il *gunk* e il *junk*, li contiene e li supera, li assume e

della catena ci troviamo. Né, forse, ha senso chiederlo. Il *gunk*, evidentemente, pone una certa sfida al *grounding*, poiché afferma l'impossibilità di individuare il livello fondamentale della realtà. Sebbene il discorso sui livelli ontologici relativizzi il *ground*, esso consente comunque di mantenere, almeno a certi livelli (quelli più prossimi alle nostre dimensioni), un certo ordine parziale (esempio: che una cellula sia parte di me, e non viceversa, può rimanere *relativamente vero* anche nell'ipotesi gunk-junk). Non vi è, quindi, un'istanza fortemente antimetafisica.

¹⁰⁹ Per Bohn (2009, 201) sembra non ci sia una differenza vera e propria tra il *gunk* e il *junk*. Anche l'ipotesi *junk* è molto controversa (cf. Cotnoir, 2014).

li nega. Perché il non-esteso può essere infinitamente grande e infinitamente piccolo. “Come” e “dove” questo salto ontologico si compia è una domanda senza senso: è come chiedersi dove sia il confine tra l’universo e Dio, e in cosa questo confine consista. Nel par. 5 vedremo che questo discorso sarà molto importante per elaborare una metafisica.

4.2. Tutto ‘in’ tutto, ‘con’ tutto, o tutto ‘è tutto’?

Dall’*unlimited smallness principle* (USP)¹¹⁰ che soggiace al gunk deriva una conclusione, solitamente attribuita ad Anassagora, esprimibile nell’*everything in everything principle* (EEP). EEP nasce dal fatto che le proprietà istanziate in un *gunky way*, data la loro infinita piccolezza, possono essere infinitamente compresenti (*theory of extreme mixture*), pur essendo, come già visto, delle omeomerie: «Ogni parte della miscela contiene parti di tutti gli opposti, perché gli opposti convergono sulla collocazione. Convergono, perché le parti di ogni opposto sono infinitamente piccole. Quindi la miscela ha parti di ogni costituente in ogni sua parte» (Marmodoro, 2015, 416). In Anassagora i diversi oggetti materiali sono la combinazione dei *gunky tropes* a seguito dell’azione di concentrazione dovuta a dei vortici e al *nous*. Se intendiamo le proprietà istanziate (i tropi) come powers – secondo Marmodoro – quella di Anassagora potrebbe configurarsi come una *gunky power ontology*.

L’interpretazione di Marmodoro sottolinea l’omeomeria dei gunky tropes. In ciascuno di essi non c’è mistura di opposti, bensì sono semmai gli oggetti ad essere composti dalla co-locazione di molti gunky tropes, i quali mantengono una loro identità e natura specifica. Questa *compresenza* di tropi¹¹¹, però, è sostanzialmente infinita: nello “spazio” occupato dai tropi, dove essi sono *uno con l’altro*, ci sono potenzialmente *infiniti tropi*, quindi effettivamente *tutti gli opposti*. Ma non è necessario, secondo Marmodoro, che in ogni *gunky trope* ci siano tutti gli altri. E questo consente di affermare che, laddove ci sia una certa concentrazione, l’intensità di certi tropi omeomerici dia come risultato l’esistenza di certi oggetti mesoscopici con certe proprietà. In ogni regione spatio-temporale, dunque, ci sono innumerevoli parti di tutti i tropi, non “contenute” ma “sovrapposte”, ciascuna mantenente la propria purezza qualitativa.

Su questo punto la nostra posizione è leggermente differente, poiché sembra difficile evitare che la compresenza o la sovrapposizione porti al contenimento di tutti i tropi in un unico tropo. Se un tropo è sempre un po’ esteso, i tropi non potrebbero di per sé sovrapporsi; se invece i tropi possono sovrapporsi significa che una regione *x* può avere al suo interno tutti gli infiniti opposti; ma quella regione

¹¹⁰ Principi espressi in Marmodoro (2015; 2017).

¹¹¹ «Per Anassagora c’è una quota di tutto con tutto, piuttosto che una parte di tutto ciò che è contenuto in tutto» (Marmodoro, 2017, 75).

non è che una delle parti dell'infinitamente diviso (sopra di sé ha infinite parti), e quindi se x può contenere tutti gli opposti, e x non è che una parte infinitesimale di un'altra X “più grande”, significa che ogni possibile x ha tutti gli opposti necessariamente. È dunque la combinazione di *gunk* e *junk* – inseparabili – che porta a sostenere che non solo tutto è *con* tutto, ma è *in* tutto, che equivale a dire che ogni infinitesimale è *tutto* (cioè è tutte le proprietà). EEP implica la compresenza, nell'infinitesimale, di tutti gli opposti¹¹². Se ammettiamo un'infinita scomposizione e un'infinita piccolezza, allora all'interno di ogni infinitesimale ci sono potenzialmente infiniti infinitesimali, perché ogni infinitesimale è infinitesimale di un'infinità di infinitesimali. Che vi sia reale differenza tra questa posizione è quella espressa da Marmodoro dipende dal grado di “fusione” che si accorda ai tropi sovrapposti (se siano solo una distinzione formale, ad esempio). Se gli infinitesimali possono essere compresenti, infinite cose possono esserlo, compresi infiniti universi.

Questo implica di considerare gli elementi infinitesimali come *tutti uguali*, dello stesso tipo. In questa ipotesi *non esistono proprietà né istanziazioni di 'opposti'*. Gli opposti sono differenti configurazioni degli infinitesimali. Le particelle infinitesimali, piuttosto che *bare particulars*, sono dei *well-dressed particulars*: l'infinitesimale ha la proprietà “essere-tutte-le-proprietà”, anche se distinto numericamente dagli altri infinitesimali. Un'infinità di infiniti infinitamente densi, corrisponde a una proprietà che condensa al tal punto tutte le proprietà possibili da collassare nella proprietà ‘essere tutte le proprietà’. Esito che non si discosta molto dall'idea per cui esistono tre persone divine che hanno tutte le proprietà (tranne quelle oppositive), ma sono distinguibili. Se questo è vero, ogni infinitesimale è, per sua natura, *potenzialità infinita*, è capacità di essere tutto, in quanto è tutto. Il che implica pure che l'infinitesimale non possa dirsi *né fisico né psichico*¹¹³, in quanto dovrebbe essere entrambe le cose (fonte di entrambe le cose). In questo senso possiamo dire che EIO è una *gunky power ontology*: il power “microscopico” corrisponde alla capacità infinita, mentre i powers macro o mesoscopici (sempre relativizzando le dimensioni) sono derivati dall'organizzazione dei powers. Organizzazione che, come vedremo, non può che essere un fattore esterno e interno dei powers, cioè delle “particelle” infinitesimali. Il ragionamento vale fintantoché rimane sul piano dell'analogia: *non sappiamo in*

¹¹² Questa ipotesi evita sia le problematiche dell'ontologia *Bundles* dei tropi (modulati o modificatrici) che abbiamo visto al cap. 3, sia quelle di ogni *Substratum Theory*. In EIO abbiamo un unico “tropo” che è tutti i tropi, oltre che essere il principio organizzatore stesso (*unifying device*) dei tropi. Lo vedremo nel prosieguo del paragrafo.

¹¹³ Forse solo così si esce – affermandola come inevitabile – dalla disputa sull'immaterialismo che consegue alla monadologia: gli infinitesimali non sono né immateriali né materiali.

che modo gli infinitesimali si organizzino, né secondo che principio; né in che livello di realtà ci troviamo.

Tale ontologia è una posizione intermedia tra le omeomerie di Anassagora e l'*apeiron* (aqualitativo, infinito e indefinito; cf. Moore, 1990, 17-18) di Anassimandro, inteso qui come infinito *gunk*. La relativizzazione delle misure (un palmo è come uno stadio) può invece avere come antesignano Giordano Bruno, il quale ricordava che nell'infinito ogni porzione è incommensurabile: «Sicuramente possiamo affermare che l'universo è tutto centro o che il centro dell'universo è per tutto. [...] Ecco come non è impossibile, ma necessario, che l'ottimo, massimo, incomprendibile è tutto, è per tutto, è in tutto, perché, come semplice e indivisibile, può esser tutto, esser per tutto, esser in tutto. E cossì non è stato vanamente detto che Giove empie tutte le cose, [...] è centro de ciò che ha l'essere, uno in tutto e per cui uno è tutto. Il quale, essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa» (*De la causa, principio e Uno*). L'infinito è dunque «capacissimo de innumerabili mondi» (*De l'infinito universo e mondi*). Un universo di infiniti mondi, dunque, proprio come nel *junk*¹¹⁴ (e in alcune interpretazioni della QM).

Come si è visto, l'ipotesi *gunk* ha in sé un principio "atomistico" (in senso asintotico), cioè la *particellarità*. Questo implica di assumere che, sebbene l'essenza delle cose ci resti in buona parte sconosciuta, dobbiamo ammettere una pluralità di infinitesimali mereologicamente infiniti che nella circostanza risultano disposti in modo da formare configurazioni cognitivamente salienti (si usano qui le espressioni di Varzi, 2007a). Le proprietà macroscopiche emergono, down-top, da una realtà in cui esiste una sola proprietà, la capacità di essere tutte le proprietà. Naturalmente, nell'universo *gunk-junk* le direttrici *top* e *down* sono relative, perché il nostro universo, con le sue proprietà salienti, può essere un infinitesimale di un infinitesimale di un altro universo (quindi tutte le proprietà agiscono in entrambe le direttrici). Che si accetti il *tutto 'in' tutto*, oppure *'con' tutto*, o che *tutto 'è tutto'*, la conclusione di Marmodoro è comunque più che condivisibile:

«Le forme fanno per l'ontologia di Platone e ciò che l'istanziamento delle forme universali fa per Aristotele, e il *gunk* per Anassagora: rende le proprietà prontamente e direttamente disponibili ovunque nell'universo, per rendere conto dell'identità e della somiglianza delle cose nel mondo. Il *gunk* è una soluzione metafisica parsimoniosa in quanto, con essa, è possibile evitare una serie di questioni che non sono ancora risolte nella metafisica: ad esempio, problemi riguardanti il ripetersi multiplo di una stessa entità, l'universale aristotelico; o riguardo alla partecipazione iterativa alla stessa entità, l'universale platonico. Inoltre, il *gunk* non richiede il posizionamento di un substrato senza carattere nella propria ontologia» (Marmodoro, 2017, 102).

¹¹⁴ Per il capoverso: Ernst (2003).

4.3. Infinitesimanti e Principio d'aggregazione

Finora abbiamo parlato di infinitesimali. Potremmo tuttavia chiederci se sia il nome più adeguato, vista la coloratura atomistica. Molti sistemi ontologici hanno ipotizzato qualcosa di simile¹¹⁵. Tuttavia, la natura della realtà ontologica *gunk* è particellare ma non atomica (né puntiforme). Invece che infinitesimali, dunque, potremmo chiamare queste 'parti' *infinitesimanti* (*infinityings*) per indicare che essi hanno sì una natura approssimativamente particellare ma, in virtù del loro essere infinitamente scomponibili, appaiono anche come un processo di scomposizione. Il termine 'infinitesimante' può destare stupore, nonché fastidio¹¹⁶: si tratta di un termine che contiene in sé le difficoltà di figurarci una realtà *gunk*. Come già sottolineava Inwagen (1990, 165-166), tuttavia, quando cerchiamo di affermare qualcosa sui *simples* – che per noi sono invece le parti del *gunk* – si sperimenta una *ontological vertigo* che sorge quando si constata che i *simples* hanno a che fare con un punto spaziale, e non possiamo dire molto rispetto al loro modo di incontrarsi\contrarsi, o come essi nascano. Questo si può solo contemplare. La contemplazione, potremmo dire, nel caso dell'EIO si spinge oltre, perché tale ipotesi ontologica assume che gli infinitesimanti siano *gunky*, andando oltre la concettualizzazione atomistica.

EIO è *infinitesimante* ed *eventista*. Quanto detto sugli eventi al par. 2.3.2., sebbene insufficiente, ci ha permesso di inquadrarne la natura. Secondo l'impostazione dell'EIO c'è una sorta di comprimarietà tra eventi e oggetti. Questo marca già una distanza tra le metafisiche eventiste pure o processuali, dove «la sostanza è eliminata come un sostrato non necessario» (McHenry, 2015, 16). L'EIO non pretende di spingersi così lontano: gli infinitesimanti sono eventi aggregativi essi stessi, ma di altri infinitesimanti. Non vi è un'antecedenza (né logica né ontologica) degli eventi sugli infinitesimanti, né, quindi, una totale eliminazione dell'elemento sostanziale (abbiamo visto nel par. 2.3.4. che tale eliminazione non è concettualmente possibile). La sostanza è un'incognita *x*, ma è pur sempre un'idea che abbiamo, un *concetto filosofico*, che deriva dalla constatazione che qualcosa ha esistenza concreta e individuale. Quando vogliamo dire qualcosa in più rispetto al 'come' della sostanza, entriamo nel campo di EIO. In EIO l'evento è l'aggregazione (istantanea o duratura) di infinitesimanti, dalla quale emerge, contemporaneamente,

¹¹⁵ In un lessico ilemorfista, i punti infinitesimali sono la materia (ciò di cui è composta la sostanza), mentre l'ordine d'aggregazione è la forma (come è composta la sostanza). Anche se una reale distinzione tra di esse non è possibile: la sostanza *diventa* quello che è (un tipo di oggetto, con i suoi powers, o le proprietà, essenziali o accidentali) in base all'aggregazione degli infinitesimali. Oppure ancora dei 'centri di attrazione' (Heil, 2003, 67).

¹¹⁶ Usiamo *infinitesimanti* anche per distinguerli dagli infinitesimali, i quali sono segmenti d'estensione «che non sono nulli ma che tuttavia possono essere considerati zero» (Poli, 2015).

sia la coordinata spazio-temporale dell'oggetto, sia le sue proprietà. Ciò che costituisce gli eventi, in altre parole, è la *combinazione degli infinitesimanti* (che sono a loro volta eventi), verso qualcosa che assomiglia al *continuo*. L'identità di questi eventi è individuabile *a posteriori*: dove si riescono a individuare con una certa precisione degli oggetti, con certe proprietà, si ammette che lì c'è un evento di aggregazione che li ha prodotti. Non si hanno altri criteri. La diffusa vaghezza nel determinare l'identità degli oggetti (macro e micro) impone di essere molto liberali su questi criteri. Rispetto alla terminologia introdotta al par. 2.3.2., un *evento aggregativo* è un *evento sui generis*¹¹⁷.

In che modo si organizzano, dunque, gli infinitesimanti? Le ipotesi in campo sono: (1) l'esistenza di densità diverse, dalle quali emerge una proprietà preponderante; (2) l'aggiunta di un principio organizzatore (locale, come una monade dominante o una sostanza; o globale, come l'armonia prestabilita). L'ipotesi (1) è sostenibile, giacché la matematica ci fornisce esempi di infiniti con densità diverse (Marmodoro, 2017), ma resta comunque da spiegare perché si creino quelle densità. L'ipotesi (2) è stata declinata, nella storia, nei modi più vari: gluone (Priest, 2014)¹¹⁸, *primary ousia*, *powers*, compresenza, *life*, *nexus*, armonia prestabilita, ordine, *clinamen*, monade dominante, leggi di natura... La funzione unificatrice affidata a ciascuna di queste entità o principi, tuttavia, sembra reggersi sulla possibilità che esista un'entità leggermente diversa dalle entità fondamentali: la differenza sta proprio nella capacità di unificare, che questa entità possiede 'in più', rispetto a tutte le altre. Inoltre, come qualsiasi altra ontologia, non abbiamo criteri per definire né la coesione né la fusione (Inwagen, 1990), possiamo solo immaginare che ciò accada.

Ogni ontologia che *scomponga* la realtà in parti deve poi spiegare come da esse emergano gli oggetti del mondo. Abbiamo già visto che questa è una questione determinante per l'ontologia processuale (che introduce prensioni e occasioni attuali) e quella monadica (che introduce l'armonia e le monadi). La Creatività, ad esempio, è il processo attraverso cui i molti divengono uno, e quindi sintesi di molteplicità e singolarità (Vescovelli, 2018); è la natura dei molti di poter entrare in un'unità complessa. Cercare di descrivere ulteriormente tale processo implicherebbe, come si è visto, un linguaggio metaforico (con tutte le strane spiegazioni dell'aggregazione delle o.a.). Se il *principle of aggregation* (PoA) non è facile da definire – ma è pur necessaria la sua postulazione – per parsimonia ontologica esso coincide con gli infinitesimanti stessi, visto che essi sono un'aggregazione infinitamente densa e parte

¹¹⁷ Potrebbe essere un evento: non-fisico, omogeneo, culminante, non contabile, statico e dinamico, con inizio e fine pur essendo causa dello spazio-tempo, soggetto a cambiamento.

¹¹⁸ EIO postula qualcosa di simile al gluone, ma non come una particella tra altre. Gli infinitesimanti (pur entizzando un regresso, e quindi ponendosi come primitivi; cf. quanto detto al par. 1.2.1. del cap. 3) sono l'unica "particella", relativizzata nei livelli di realtà.

di altre aggregazioni simili. Fino al punto da poter dire che, da lontano, l'infinitamente denso è approssimativamente un continuo, e ogni relazione tra infinitesimali è interna ad essi pur essendo loro esterna.

Anche se non sappiamo molto circa PoA, osservando i suoi effetti (tra cui il nostro mondo), possiamo intuire che la somma degli infinitesimali dà vita a *qualcosa di nuovo* (rispetto ai suoi componenti), capace di rendere conto del dato – fenomenologicamente significativo – per cui la somma di alcune parti a volte dà origine a un individuo la cui unità è più forte di una semplice composizione, e dalla cui identità emerge un'originalità che supera le parti (una sorta di *salto ontologico*, fenomenologicamente attestato). È possibile che ciò avvenga? Forse sì, se concepiamo gli infinitesimali come enti con la proprietà 'essere-tutte-le-proprietà'¹¹⁹.

Il PoA degli infinitesimali non cerca di sfuggire al paradosso: riconosce di essere un principio di cui abbiamo bisogno – al pari della scomposizione infinita – per giustificare il mondo *organizzato in questo modo* (quello che osserviamo), ma ammette altresì di non avere un fondamento ulteriore che ne spieghi il funzionamento¹²⁰. Tale principio è un *primitivo*, al pari di tutti i *primitivi* che ogni ontologia pone al proprio fondamento, in modo più o meno giustificato. Quel che possiamo dire è che *tale principio coincide con gli infinitesimali stessi* (in un mondo infinitamente denso di infinitesimali, ogni entità non è che un infinitesimale, o un aggregato di infinitesimali): la sua azione si esercita tramite gli infinitesimali medesimi. EIO ha quindi qualche somiglianza – ma andrà approfondita – con l'ontologia monocategoriale di Paul (2017), che abbiamo esposto nel cap. 3. Non è nemmeno molto lontana dal *sostantivismo monista* (che indica lo spaziotempo come unico tipo sostanza) di Schaffer (2009)¹²¹ giacché gli infinitesimali sono effettivamente 'origine *dello*' e 'costituiti di' spaziotempo cui le proprietà sono appuntate. Se però accogliamo la critica di Whitehead ripresa da Debaise (la localizzazione non può sostituire la materia), visto che oggi di

¹¹⁹ L'esistenza di "oggetti emergenti", in questo caso, è resa possibile dal fatto che tali oggetti sono potenzialmente presenti nelle parti componenti.

¹²⁰ PoA è principio d'ordine, ma se è vero quanto abbiamo detto di questo concetto nell'ultimo paragrafo del cap. 2, l'ordine si implementa nelle relazioni, ma è superiore alle singole tipologie di relazioni. PoA potrebbe essere l'*ordine di dipendenza ontologica* tra tutti gli esistenti, cioè gli infinitesimali tra loro, e gli oggetti che dalla loro ordinazione prendono forma (questa era l'intuizione del cap. 2, par. 2.1). La *dipendenza* sembra essere un trascendentale di ogni tipo di relazione, quella di causa compresa. Il tema della dipendenza ci porta a chiederci se sia possibile scendere a un livello basilare di entità fondamentali ontologicamente indipendenti.

¹²¹ L'autore attribuisce tale posizione a Spinoza, Cartesio, Quine, Lewis, Sider (solo per citarne alcuni).

‘localizzazione’ in QM è difficile parlare, allora dobbiamo riconoscere che ci vuole un’entità molto più ricca come fondamento della realtà. Rispetto a Whitehead, però, gli infinitesimanti non sono materiali né psichici (il panpsichismo è solo un rovesciamento del dualismo¹²², ma non risolve necessariamente i problemi): la disposizionalità degli infinitesimanti li fa essere *all-powerful*, ma non “capaci di esperienza” (o meglio: sì, anche, ma in modo analogico).

L’ipotesi che vi sia un’unica sostanza-campo, lo spaziotempo, che si contrae e organizza in alcuni punti, dando vita a entità (come le onde nell’acqua, identificabili, ma che sono solo una modifica della ‘sostanza oceano’) *distinguibili ma mai separate* – modi dell’unica sostanza – è vicina a EIO se si tiene presente che in quest’ultima gli infinitesimanti danno origine a una struttura quasi-continua; la differenza col *sostantivismo* (o con una visione cartesiana o spinoziana della sostanza estesa) sta nel fatto che tale sostanza è sempre ‘divisa’ (gunk) oltre che continua. La stessa differenza si riscontra rispetto al *Continuum* che troviamo nella FP. Gli infinitesimanti sono *distinti non divisi*, e anche tutti gli oggetti del mondo sono *distinti non divisi* gli uni dagli altri. Questo è possibile perché la creazione è un’unica sostanza “continua” nella forma dell’infinita densità di infinitesimanti (cioè di *sussistenze*), che non sono mai *né punti né atomi*. Non è però una sostanza continua nel senso che esiste una sola sostanza (con entità apparenti): in qualche modo ogni infinitesimante è una “sostanza” e lo è a sua volta ogni oggetto costituito dagli infinitesimanti e da PoA. Le sussistenze divine sono un’unica sostanza, la cui differenziazione interna è data solo dalle relazioni, mentre nel mondo creato dobbiamo invece parlare (apofaticamente) di un’unica sostanza continua organizzata in sostanze, e il modo migliore per farlo ci sembra essere quello degli infinitesimanti con PoA, perché è un sistema che rende anche possibile l’interazione causale.

4.4. Bilancio su EIO

Nello scorrere gli ultimi paragrafi si può avere l’impressione che, utilizzando la concettualità del gunk per cercare delle soluzioni ai tanti problemi sollevati, si sia arrivati alla più classica situazione in cui la toppa è peggiore del buco. Cerchiamo allora di vedere se, pur avendo avanzato solo un abbozzo di ontologia, si possa intravedere qualche guadagno, almeno in prospettiva:

(a) *gli infinitesimanti sono relazione*, e sono una relazione reale; sono sostanze e sono relazione, un buon punto di partenza per un’ontologia relazionale (piuttosto radicale, ma non relazionista). EIO è effettivamente un’ontologia che ridefinisce il concetto di sostanza, anche se non lo vanifica. Piuttosto, sostanza e relazione sono pensate *insieme*, come co-primarie. La sostanza è *gunky*, e gli oggetti che osserviamo sono frutto dell’organizzazione delle parti. *Come* ciò avvenga non

¹²² Problema di cui Whitehead era consapevole (Debaise, 2017, 37).

lo sappiamo: la ‘composizione attiva della scomposizione attiva’ è un concetto aporetico, ma nessun’altra visione (né quella eventista pura, né quella sostanzialista pura) è meno problematica.

EIO permette di affermare che la realtà è un processo? Sì, l’aggregazione è un evento, un processo in atto e mai completamente realizzato, gli oggetti stessi (micro e macro) sono un continuo processo di *passaggio di infinitesimanti* (esattamente come la pericorese trinitaria). EIO elimina il principio sostanziale? No, perché la parte del gunk è comunque parte, e non può mai non esserlo (gli infinitesimanti non sono particelle virtuali).

(b) C’è *almeno una relazione*, che ci permette di compiere il passaggio analogico dal mondo a Dio (trinitario): è la relazione aggregativa, da cui emergono tutte le altre, relazioni causali comprese. Tra un infinitesimante e l’altro, come abbiamo visto, c’è un altro infinitesimante, per cui la relazione che dovrebbe unire due infinitesimanti sono altri infinitesimanti. Questa oscillazione è dovuta all’intrinseca natura bifronte dell’ipotesi gunk-junk, *particellare* e *continua*. Questa relazione può essere l’equivalente mondano della relazionalità sussistente, cioè delle *relazioni trascendentali reali* della Trinità. Ciò consente dunque di affermare che l’uno è sempre molteplicità e unità. Sostanza e relazioni non sono che due modi di osservare la realtà da due prospettive: non possiamo che osservarla così: *la realtà è, nella sua essenza, sostanza e relazione*. Se ciò è plausibile, potremmo dedurre che sia il monismo che il pluralismo siano sia veri che falsi. Avremmo dunque un *olismo*, capace di spiegare l’esistenza delle entità mesoscopiche e del loro mutamento (vedi punti seguenti), giacché abbiamo trovato un concetto di relazione adeguato a giustificarlo.

(c) Come dobbiamo intendere allora la co-primarietà di sostanza e relazione? La sostanza può essere una categoria a cui si aggiunge il trascendentale della relazionalità, oppure, se abbiamo sempre *quasi-sostanze* (cf. par. 2.3.4.), ogni entità fondamentale è descritta tramite quattro trascendentali, *entità*¹²³ e *relazionalità, unità e molteplicità*. Come si accennava al cap. 4, par. 4.1, questo implica di riconoscere che siamo costretti a predicare trascendentali contraddittori sia per Dio che per il mondo. Entrambe le soluzioni hanno pregi e difetti, e possono essere scelte in base al proprio sistema di riferimento: c’è del resto molta flessibilità – per non dire un perenne disaccordo – nella lista e natura delle categorie e dei trascendentali (cf. Goris & Aertsen, 2016). Inwagen ha proposto due *categorie* fondanti (sostanza e relazione), mentre Kant sembrava derivare la sostanza dalla causalità (in modo non dissimile da ESR), e quindi dalla relazione. Il modello *categoria+trascendentale* potrebbe tenere insieme entrambe queste intuizioni.

¹²³ *Ens* oppure *Aliquid* (perché l’ente è indiviso in sé, ma diviso dagli altri), secondo Tommaso (cf. Ventimiglia, 2014).

Dalla relazionalità fondamentale, mai disgiunta dal carattere entitativo (e dalla molteplicità), emergono le relazioni categoriali che dipendono dalle loro categorie (i tipi di entità secondarie che individuiamo) per la loro fondazione. Gli infinitesimanti partecipano al trascendentale dell'*uno* in modo imperfetto non solo perché hanno un grado di unità minore¹²⁴ rispetto all'unità di Dio, ma anche perché sono realmente sempre molteplici. In EIO, ad ogni modo, abbiamo un'entità fondamentale che non è né un *tipo* specifico di relazione categoriale (come quelle elencate al cap. 2), né una qualità particolare (uno specifico *tropo* o *power*). L'*entità* fondamentale in EIO è *relazionalità*, *molteplicità* e *principio aggregativo*, senza ulteriori caratterizzazioni.

(d) Introducendo PoA e i gunky powers (gli infinitesimanti) la causazione, unica relazione reale, è interna ed esterna. Ogni infinitesimante è esterno agli infinitesimanti che pone in relazione (che aggrega), ma allo stesso tempo, ogni infinitesimante – essendo capacità infinita – ha al suo interno il principio dell'aggregazione. Quindi ogni infinitesimante è in relazione *per sé* e *tramite altri*. Per definire se si tratti di relazioni contingenti dovremmo comprendere il modo in cui il principio di aggregazione funziona, ma questo non sembra possibile. Pertanto l'aggregazione è, per quel che ci è dato sapere, necessaria e contingente.

(e) Riguardo al regresso compositivo, se è vero che ogni ontologia ha un suo *problem solver*, delle entità che compiono un certo *theoretical role* (che in questo caso è quello di poter unire delle entità, facendole essere relazionali), l'infinitesimante rende possibile la composizione, perché il *gunk* non esclude né la fusione né la compresenza. Con le parole di Marmodoro (2017, 189), il *gunk* «può spiegare la sovrapposizione spaziale di entità fisiche e la sovrapposizione o la compresenza fornisce un meccanismo fisico per risolvere vari problemi metafisici di base (come la composizione di oggetti materiali, il loro possesso di proprietà e la causalità)». Senza dubbio ci siamo solo avviati in questa direzione, ma se ne possono percepire le potenzialità. Alla citazione di Marmodoro possiamo aggiungere che EIO permette di “risolvere” il problema metafisico basilare delle relazioni. Un altro problema che forse il *gunk* aiuta a risolvere è quello del contatto (con molti altri; cf. *ib.*, 100). Gli oggetti dunque emergono, con le loro proprietà¹²⁵, dall'organizzazione degli infinitesimanti. Qui non abbiamo una vera e propria causalità down-top oppure top-down, visto che il PoA è spiegabile in entrambe le direzioni. Mentre la soluzione di Anassagora prevede un accumulo di omeomerie che portano la loro qualità ad essere preponderante (superata una certa soglia di intensità), però, in EIO ciò non è possibile, perché gli infinitesimanti sono *tutto*; le

¹²⁴ Nel sistema tomistico, ad esempio, tale imperfezione era dovuta alla non coincidenza, nell'ente creato, di essenza ed esistenza. Perfetta unità che si trova invece in Dio.

¹²⁵ Quelli che comunemente sono riconosciuti come powers emergono dall'aggregazione, al pari dell'emersione degli oggetti (essi sono, quindi, aggregazione di powers, sono powers).

qualità macro quindi sono dovute all'organizzazione degli infinitesimali, non al loro essere una specifica *gunk property* che supera una certa intensità. In qualche modo, comunque, *intensità* e PoA possono anche essere intesi come equivalenti (nel senso che PoA determina l'intensità, perché l'organizzazione determina la densità in un certo spazio).

(f) EIO può aiutare a risolvere gli annosi problemi del concetto di causa e del mutamento? Probabilmente sì, sebbene sia un punto da approfondire. Già dal cap. 1, passando poi per il cap. 3, è emerso che le relazioni causali sono di vario tipo (la causa si dice in molti modi), e che sono esse stesse – intese genericamente come “interconnessione” (o dipendenza ontologica) – a costituire quell'elemento relazionale irriducibile di un mondo pluralista. Gli infinitesimali sembrano rendere possibili i concetti fondamentali per descrivere l'azione causale: coordinazione, contatto e passaggio (trasferimento). In EIO la relazione causale è interna ed esterna (per PoA). Essa rende pensabile la causalità esterna attraverso la compenetrazione degli infinitesimali, e allo stesso tempo rende plausibile la causalità interna, attraverso la potenzialità infinita degli infinitesimali medesimi ('essere tutte le proprietà'). È probabile, infine, che PoA svolga il ruolo che è solitamente affidato alla causa finale e formale (quindi ai fenomeni di *downward causation*). Il problema del cambiamento, in EIO si riduce ovviamente alla ricombinazione di infinitesimali, facendo evaporare il problema del 'passaggio' e dell'istante' (cf. cap. 3, par. 1.1.3). Essendo tutto in tutto, nulla viene dal nulla e nulla viene distrutto: semplicemente, c'è un *trasferimento* o *ricollocaimento* degli infinitesimali (in un modo sconosciuto, ovviamente, ma parzialmente descritto attraverso le leggi fisiche locali del nostro universo come flussi di energia). Probabilmente la natura rispecchia le caratteristiche della matematica: è discreta e continua (ricordando che non è facile definire se la struttura matematica sia solo una rappresentazione, o rifletta fedelmente la realtà fondamentale).

Esiste dunque il processo come intero (continuo), ma anche gli oggetti discreti in esso. Nel gunk si risolve anche – probabilmente – il problema del contatto tra powers (cf. cap. 3), mentre l'organizzazione tramite PoA potrebbe sostituire l'argomentazione che prevede *passaggi di status* (inattivo – in realizzazione) nel singolo power. Il gunk rende possibile anche la sovrapposizione di tropi, indispensabile nella 'causazione per tropi' che abbiamo visto. In sintesi: EIO potrebbe essere una buona soluzione al regresso causativo. “Potrebbe”: in effetti c'è ancora molto da esplorare, ma sulla causalità veri e propri discorsi definitivi non sono possibili.

(g) EIO pone una sfida al *ruolo*, al *metodo* e alla capacità esplicativa della metafisica. Della realtà fondamentale ciò che possiamo affermare è antinomico. EIO cerca di *assumere l'antinomia come risultato*, per farne la base di una specie di *ontologia apofatica*. Una struttura ontologica di tipo paradossale è quella che

assume le opzioni ontologiche (atomismo, monismo, sostanzialismo, relazionismo...) e le afferma insieme, invece che escluderle tutte come fece Kant. Il paradosso è ciò che ci permette di parlare della realtà ontologica fondamentale, la quale si configura come un *oceano infinitamente denso di aporie*, corrispondente al gunk. Questa situazione, in prospettiva teista, dovrà trovare una sua precisa collocazione di senso (lo vedremo nel prossimo paragrafo). Ricordando che, se il *gunk* è la migliore ontologia che abbiamo, allora si conferma quanto detto nel cap. 4: il ‘come’ delle sostanze individuali è a noi sconosciuto almeno quanto il ‘come’ di Dio. Anche nel mondo abbiamo il mistero di una *distinzione* che non è *divisione*¹²⁶.

Il gunk è una chimera, ma è forse la miglior chimera tra le tante che abbiamo. Per esprimere la realtà fondamentale (come per esprimere il divino) abbiamo bisogno di termini in grado di *mantenere l’antinomia*, e allo stesso tempo *nominarla*. Questa posizione parte dall’assunto che non si possa dimostrare se sia migliore la teoria atomica, quella continua o il gunk. Possiamo dunque *non scegliere* tra le alternative? EIO cerca di sostenere che la realtà è effettivamente antinomica. L’ontologia è possibile giacché molte ontologie sono possibili e necessarie, e c’è almeno per ora un’indecidibilità tra di esse (Orenstein, 2002, 47). Ammesso di poter superare l’olismo semantico ed epistemologico in cui inevitabilmente siamo immersi, non è comunque agile scegliere tra opzioni ontologiche diverse elaborate a partire dagli stessi ‘fatti bruti’. Non possiamo che essere ‘particellari’, ma l’atomismo (come ipotesi particellare) ha delle notevoli contro-indicazioni; non possiamo che essere sostanzialisti (sostanza continua, estesa e perdurante), ma anche la nozione di sostanza ha notevoli contro-indicazioni; potremmo essere eventisti puri, ma anche in questo caso abbiamo delle contro-indicazioni. EIO si pone coscientemente nel mezzo di queste posizioni, integrandole con il *gunk* (non possiamo che essere gunkisti, sotto alcuni aspetti). La relazionalità sussistente intramondana, intesa nella forma del gunk, è una possibilità metafisica; tuttavia essa riqualifica il discorso ontologico, riconoscendolo come aporetico e apofatico.

(h) Un’obiezione che sorge spontanea è se EIO – molto scettica sulle capacità di ontologia e teologia di venire a capo di certi problemi – possa avere l’effetto di impedire l’indagine razionale. È una questione di meta-metafisica, dove ci si interroga se le dispute metafisiche siano sostanziali o solo verbali (Benovski, 2010). Non è comunque detto che, nel panorama dell’EIO, l’indagine razionale non abbia ancora un ruolo; anche se per scavalcare il muro ad un certo punto dobbiamo gettare la scala, ciò non significa che non abbiamo bisogno della scala e che la scala la dobbiamo percorrere *tutta*, prima di saltare. Escludere tutto ciò che non ha senso

¹²⁶ Su questo possiamo concordare con Polkinghorne (cf. par. 3.1.2).

affermare, o comunque arrivare razionalmente ai limiti del nostro discorso è un'ottima conquista, che vale tutto il percorso. La similitudine con la teologia trinitaria è profonda: sulla Trinità crediamo varie affermazioni ragionevoli, che tuttavia non possono essere integrate in un'immagine unitaria; lo stesso dicasi per l'ontologia fondamentale. È importante essere consapevoli di questo, perché ci permette di continuare senza sosta l'indagine ontologica, ma senza illusioni.

(i) Se EIO sia un'ontologia capace di integrare al suo interno i dati della scienza contemporanea, è una questione che può essere solo accennata (sebbene molto sia stato detto in questo capitolo), giacché andrebbe appurato se la scienza possa dirci qualcosa di autenticamente ontologico. L'ontologia fondamentale e la fisica non hanno necessariamente a che fare l'una con l'altra. L'ontologia ha a che fare con le possibilità del pensiero, e di possibilità ne abbiamo tante, alcune compostibili (antinomiche). È possibile che, più la scienza si "avvicini" ai due fondamenti della realtà (l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande) più si avvicini al discorso metafisico, uscendo quindi dal metodo stesso della scienza empirica? Probabilmente sì. Del resto, non sorprende particolarmente il fatto che, più la scienza fisica scende in profondità, più il comportamento delle entità che riscontra assomigli a un insieme di possibilità metafisiche (una continua violazione delle leggi) più che a un rigido ventaglio di possibilità fisiche¹²⁷. Il fondo della realtà resta del tutto fuori dalla portata scientifica oltre che da un'ontologia univoca. C'è presumibilmente un punto, incommensurabile¹²⁸, in cui ciò che individuiamo come ontologicamente fondamentale diventa anche fisicamente esperibile ma, quando ciò avviene, passiamo già a una *specifica* forma di osservazione della realtà – quella fisico-empirica – che compie una scelta osservativa, facendoci accedere alla superficie degli enti. Con Locke potremmo dire che la scienza non può scoprire l'essenza della realtà (o delle realtà). Può farlo la metafisica? La metafisica *dovrebbe* farlo ma, per farlo, dovrebbe porre a fondamento della realtà qualcosa di irraggiungibile dalla scienza; e questo 'qualcosa' è probabilmente una struttura dialettica – cioè una struttura epistemologica, frutto del pensiero umano, intrinsecamente dialettico – cioè l'opposto della scienza (che dialettica non può essere, perché verrebbe meno la possibilità di falsificare una teoria).

Lasciando in sospeso queste suggestioni, chi è più affine a un'ontologia naturalizzata, potrebbe scorgere in EIO alcune potenzialità esplicative. Il fatto che

¹²⁷ Paradossalmente, pare che quando si scopre una legge fisica, per il fatto stesso di comprenderla, se ne possa intravedere la possibile violazione (che forse potrà anche essere verificata o attuata). Il fatto che Dio sia oltre il principio di contraddizione, può portarci a dire che Dio, una volta "contratto" e 'fondo della realtà' (cf. par. 5.1), sia principio di tutte le leggi fisiche e della loro violazione.

¹²⁸ Lo sguardo scientifico sarà sempre infinitamente "gigante" rispetto all'infinitamente piccolo metafisico.

non ci sia spazio vuoto, ad esempio, risolve il problema di come le “forze” si esercitino (trasmettano) tra i corpi. Nell’entanglement abbiamo un cambiamento immediato di proprietà anche a distanze molto grandi, ma in EIO gli infinitesimanti, essendo vettori delle relazioni, hanno la capacità di trasportare a velocità infinita le informazioni (senza trasformare i due elettroni in un’unica realtà) e di penetrare gli oggetti. Anche in una EIO naturalizzata, però, il principio di aggregazione non va confuso con le forze fondamentali, perché è metafisico: le forze sono generate (sono fenomeni) dell’aggregazione metafisica. Se è vero quanto sin qui detto, EIO è una metafisica che, in quanto possibilità, deve potersi integrare con tutte le visioni scientifiche, presenti e future. Per ipotesi, EIO sembra rendere possibile una forma di compenetrabilità tra i corpi – richiesta da certi fenomeni quantistici – visto che gli infinitesimanti non sono propriamente né materiali né immateriali. Il pullulare di infinitesimanti quindi potrebbe aiutare a chiarire lo status ontologico dei campi (cf. par. 2.1.1.), entità diffuse, sovrapposte, prive di veri e propri contorni, localizzate parzialmente e relativamente, *distinti ma non divisi*.

Per quanto bizzarra, dunque, l’ipotesi degli *infinitesimanti* (EIO) potrebbe essere feconda ed essere sviluppata in più direzioni. È un’ontologia monocategoriale più economica della FP. Si tratta comunque di un’ipotesi, e certo non abbiamo sciolto tutti i nodi. Pur lasciandola come programma incompiuto, dobbiamo vedere ora come EIO si possa integrare nella metafisica trinitaria e nel teismo.

5. Una Metafisica Eventista-Infinitesimante (EIM)

5.1. Quale metafisica da questa ontologia?

Quale può essere la metafisica complessiva in cui si colloca EIO e nella quale tale ontologia può trovare un senso? Una metafisica eventista-infinitesimante (EIM) dovrà riscontrare delle convergenze tra il modo in cui il mondo è e il suo principio, nel nostro caso il Dio Trinitario, acquisito nel cap. 4 come punto di arrivo di una teologia razionale, vertice e fine di EIM. Vediamo tali convergenze sempre per punti:

(a) Nel nostro balbettare sulla natura di Dio, l’analogia non è più quella che passa dal finito all’infinito, ma dall’infinito all’infinito; l’infinito gunk-junk intramondano (scomponibilità e ricomponibilità) è diverso dall’infinito divino, ma essi si rimandano vicendevolmente. L’apofasi che riscontriamo nel modo in cui gli infinitesimanti si aggregano nel dare vita a vari livelli ontologici, è la stessa apofasi che riscontriamo nel mistero delle tre persone divine, che nel loro compenetrarsi danno vita a un unico infinito senza annullarsi¹²⁹; l’attività propria dell’essere

¹²⁹ Il Tre è tra parentesi poiché, a rigore, EIO e EIM potrebbero contemplare infiniti infiniti, nell’Infinito. Questo implicherebbe di pensare che il “tre” è il *minimo*, ma che è un termine

divino è dunque non solo il pensiero di pensiero, ma anche il darsi-riceversi (unirsi nella distinzione) di tre relazioni sussistenti in unità pericoretica (che segue il principio ontologico del ‘tutto in tutto’). Dal punto di vista delle analogie trinitarie, quella della “*somma di infiniti*” è forse la migliore analogia che abbiamo per la Trinità;¹³⁰ come matematicamente la somma di tre differenti infiniti numerici dà un infinito “più grande”, allo stesso modo tre sussistenze divine infinite sono l’unico infinito; come in matematica ci sono infiniti *diversi* – ma che hanno caratteristiche comuni, tra cui appunto l’essere infiniti – allo stesso modo potremmo pensare, analogicamente, per le persone della Trinità. Questo avviene anche per la realtà: ogni oggetto è infinitamente grande (per gli infinitesimanti che lo compongono) e infinitamente piccolo (per gli oggetti che compone), è uno (perché aggregato) e molti (perché composto), è sostanza e relazione.

L’ipotesi gunk applicata al reale, dunque, potrebbe essere uno sviluppo interessante dell’intuizione di Leibniz che abbiamo visto nel cap. 4. Rispetto alla molteplicità interna alle monadi, però, gli infinitesimanti sono una molteplicità più reale all’interno uno dell’altro (forse sono anche più individuali delle o.a. e dei modi spinoziani), e questo perché conservano il principio sostanziale, che ci permette di permanere nell’olismo senza cadere nel monismo. Rispetto alla *pluralità nell’armonia* di Leibniz, è chiaro che gli infinitesimanti si configurano realmente come pericoretici, ben più delle relazioni tra le monadi. Se Dio è Trinità, sarà ‘come’ le sostanze terrestri (composizione di infinitesimanti), ma appunto infinito. Le sostanze sono uno-molteplici, relazioni, complesse-semplifici; Dio lo è, ma in forma trascendentale. La Trinità è una infinita sostanza in tre sussistenze, mentre il mondo è un’infinità di *sussistenze*. ‘Occasioni attuali’ e ‘monadi’ – pur essendo diverse (con o senza finestre) – sono dei nomi per indicare la relazionalità sussistente, cioè delle entità che stanno a metà strada tra la sostanza e la relazione. Rispetto agli infinitesimanti, o.a. e monadi hanno il principio di organizzazione a loro interno (e inteso come *esperienza*), mentre noi abbiamo scelto il più neutro PoA (esterno ed interno, mentale e non).

analogico: è analogico perfino il linguaggio numerico, come già intuito da Agostino, quando riferito a Dio.

¹³⁰ Cf. Agostino, *De Trinitate* VI, 10.12; IX, 5.8. Probabilmente, se quanto intuito da Cusano, Locke, Hegel, Bergson è vero (cf. Moore, 1990, 81, 99 e 203), l’infinito è un concetto che non possiamo mai cogliere del tutto. Non c’è ragione di supporre che il metafisicamente infinito non abbia contraddizioni, visto che è oltre le categorie finite (*ib.*, 55). Dell’infinito gunk e junk, nonché dell’infinito metafisico, abbiamo solo un’intuizione, sapendo che in essi – e solo in essi – convergono delle contraddizioni. Del resto, lo abbiamo visto, i primi sono “contrazione” del secondo, e portano con sé alcune delle sue caratteristiche (quelle trinitarie e l’apofaticità).

(b) Se assumiamo, per quanto visto nel par. 3.3, che Dio sia presente in tutto, potremmo tradurre questa presenza analogica in un modo innovativo. Gli infinitesimanti, infatti, essendo un infinito pericoretico e relazionalità sussistente (in forma creata), possono essere intesi come la sostanza divina “contratta” (usiamo questo termini solo per figurarci la differenza ontologica): Dio è quindi gli infinitesimanti, il loro PoA, ed è oltre il loro insieme. Come in ogni forma di teismo, non vi è reale separazione tra trascendenza e immanenza. Dio è tutto e oltre tutto, sintesi di opposti e oltre tale sintesi. Possiamo affermare cose analoghe anche per gli infinitesimanti. Questo però non ci risulta più del tutto sorprendente: il fondo della realtà è Dio stesso, anche se in una forma “contratta” (idea già incontrata al cap. 4, par. 4.3: per Cacciari lo ‘spazio’ divino aperto dalle sue relazioni trinitarie, cioè della sua molteplicità – e quindi della distinzione tra Intelletto e Volontà – è il luogo di tale contrazione)¹³¹. Dio è *non aliud* rispetto alla realtà: coincide con essa, ma la eccede. L’infinito di Dio potrebbe essere presente nel finito del mondo in una forma di infinito appropriata per il mondo, che le nostre capacità esplicative descrivono attraverso il *gunk*.

Nella EIM che emerge da EIO, c’è un limite in alto (Dio), che corrisponde al limite in basso (Dio), perché Dio è infinito nelle due direttrici. Se non possiamo dire molto dell’ontologia fondamentale, dunque, ciò è dovuto al fatto che di fondamentale c’è solo Dio, tutto in tutto, e di Dio non possiamo affermare poi molto. Dio non avrebbe potuto che creare dentro di Sé, usando Se Stesso come “materia” di creazione. Certo, la sua sostanza trinitaria viene “circonscritta” dall’essenza degli enti, quindi resa contingente e ontologicamente differente, ma è pur sempre l’infinito di Dio che fa spazio in Sé a qualcosa di nuovo, pur essendo in esso totalmente presente. Non è assurdo pensare che le sostanze del mondo mantengano traccia della natura divina, per una misteriosa scelta di creazione. Tra queste caratteristiche che *ogni* entità creata mantiene abbiamo la relazionalità sussistente, la pericoreticità (l’infinito *gunk-junk*), l’essere uno-molti. EIO rende possibile contemplare questo mistero perché ha portato per via di ragione ad acquisire la “chimera” *gunk* come ontologia fondamentale. In questo senso, sì, «chi

¹³¹ Whitehead (2015, 195) ammette che l’attività sostanziale – la sostanza spinoziana – si deve “limitare” per dare vita alle occasioni attuali. Questo ‘principio di limitazione’ (*ib.*) può sembrare irrazionale, ma è indispensabile, è «l’attributo per il quale non può essere fornita nessuna ragione, dato che da esso scaturisce ogni ragione»; così, conclude, «Dio è la limitazione ultima e la sua esistenza è l’irrazionalità ultima, finale. Nessuna ragione si può dare infatti di questa limitazione che è imposta dalla sua natura. Dio non è concreto, ma è il fondamento della realtà concreta. [...] Esiste un bisogno metafisico di un principio di determinazione, ma non può esistere alcuna ragione metafisica per ciò che è determinato» (*ib.*). Nel cap. 2 abbiamo visto che anche Tommaso introduce una sorta di “contrazione” dell’esse nella realtà delle essenze.

dice che il fondo dell'essere è la materia, chi lo spirito, chi l'uno: hanno tutti torto. Il fondo dell'essere è la comunione» (Daniélou, 1989, 37), intesa come aggregazione di infinitesimanti.

Per chi ha familiarità con la teologia processuale, il discorso appena fatto può sembrare alludere alla teoria del mondo come *corpo di Dio*. Senza dubbio vi è un'affinità, ma bisogna tener presente che la differenza ontologica tra Dio e il mondo è mantenuta ferma in EIM. Sì, il mondo è Dio che si contrae, un Dio che non crea “fuori di sé” ma per una sorta di condensazione di Sé, di “una parte” di Sé. La distanza con il panteismo è dunque mantenuta: Dio è tutto ed è in tutto, ma in forma contratta. Il sistema mantiene la trascendenza di Dio e il concetto di creazione. Se vogliamo restare sul piano delle metafore – che ci aiutano se non altro a visualizzare ciò che ai concetti sfugge di circoscrivere – più che il “corpo di Dio”, la creazione è come *un tatuaggio sulla sua pelle*. Che Dio sia la “variabile nascosta” ipotizzata da Polkinghorne è, nella nostra proposta, inevitabile. Gli infinitesimanti, oltre a rendere pensabile i trasferimenti energetici (qualsiasi cosa l'energia sia), permettono anche di pensare la non-località e la non-separabilità, pur rendendo pensabile separabilità e località almeno a certi livelli di realtà.

(c) Segue dal punto precedente che gli infinitesimanti – un po' come le monadi – sono ‘piccoli dèi’, ma non sono né materiali né spirituali, come si è visto (sono entrambi, in quanto possiedono ‘tutte le proprietà’). Sono ‘materiali’ solo nel senso che sono differenti dalla sostanza divina, in quanto sono *dipendenti*, *contingenti* e dunque *non-astratti*. Null'altro possiamo dire della *materia*, se non questo. Gli aggettivi elencati definiscono la ‘concretezza’ rispetto all'astrazione, e preservano la differenza ontologica tra l'infinità di Dio e l'infinità creata (gunk-junk) della materia. Più volte – anche relativamente alla QM e la ragnatela di relazioni dei campi e delle linee di forza – si è ribadito che l'idea di sostanza non dev'essere ‘cosificata’, ma mantenuta come puro concetto filosofico. ‘Materia’ è la parola che indichiamo per indicare la sostanza nella sua forma creata, nelle sue caratteristiche essenziali (dipendenza e contingenza). ‘Materia’ è un principio logico di potenzialità e molteplicità, ma non è una “cosa”, né esiste priva di forma.

(d) EIM è una forma di panenteismo? La risposta a questa domanda è particolarmente complessa perché è alquanto complicato definire cosa il panenteismo sia¹³². In una recente conferenza, Brüntrup (2017) ha proposto una possibile classificazione, partendo da un “arco di teismi” delineato da Clayton. Secondo quest'ultimo è possibile individuare sette varianti: 1. a un estremo dell'arco troviamo il CT (Dio e il mondo sono due sostanze separate, anche se Dio è presente nel mondo); al capo opposto abbiamo 7. il panteismo (non-duale, dove

¹³² Il panenteismo è una dottrina che si fonda su un *equilibrio precario*: tende a far coincidere il mondo con Dio, o Dio con il mondo (Bracken, 1997, 95).

c'è un'unica sostanza-Dio). Nel mezzo troviamo varie forme intermedie: 2. un Dio radicalmente immanente nel mondo; 3. un Dio che conduce il mondo verso se stesso; 4. un mondo che è *in* Dio; 5. un modello in cui la relazione Dio-mondo è simile a quella anima-corpo; 6. un modello in cui Dio e il mondo sono correlativi (necessariamente o contingentemente). Secondo Brüntrup, genericamente il *panenteismo* – che sta appunto da qualche parte tra 2. e 6. – afferma che il mondo è *in* Dio e che la relazione Dio-mondo è *bidirezionale* (contrariamente alla relazione uni-direzionale del teismo tomista, dove la relazione mondo-Dio è solo di ragione). Brüntrup distingue allora tra: (a) *Unity in Difference Panentheism* (UD): accetta (I) che il mondo sia *in* Dio (ma non sono identici), e che (II) la relazione sia bidirezionale; (b) *Kenotic Bi-directional Panentheism* (KBD): accetta (I) e (II), ma afferma anche la creatio ex nihilo; (c) *Strong Modal Bi-Directional Panentheism* (SMB): accetta (I) e (II), ma nega la creatio ex nihilo.

Brüntrup ritiene che in fondo anche un neo-tomista (ad esempio Eleonore Stump) possa appartenere a UD. Mentre arruola Moltmann, Clayton e Bracken nel KBD (nel caso degli ultimi due si tratta di *kenotic process panentheism*). Esponenti di SMB sono invece Whitehead e Hartshorne. La conclusione di Brüntrup è che *la nozione di panenteismo è troppo vaga* e andrebbe usata il meno possibile, o almeno adeguatamente specificata. Tornando alla domanda iniziale, dunque, il punto non è chiedersi se EIO sia una forma di panenteismo (lo è necessariamente), quanto piuttosto definire *se esista un teismo consistente che non sia panenteismo* (e questo pare molto dubbio). Anche se è una classificazione che lascia il tempo che trova, dunque, potremmo inserire EIO in KBD. Sono del resto note le connessioni tra teologia del processo, teologia kenotica e speculazione trinitaria. Secondo Clayton (2005), il collegamento tra esse è dato proprio dal panenteismo, l'idea che Dio sia in qualche modo nel mondo, ma lo trascenda. Accettare una teologia del processo e la creazione ex nihilo è possibile proprio grazie alla teologia trinitaria, specialmente nella sua versione kenotica, che consente di correggere in parte il panenteismo. Questo avviene perché Dio è processo-relazione in Sé e quindi la creazione non è un necessario sviluppo della Creatività divina. Con EIM possiamo affermare lo stesso, aggiungendo però che la realtà non è la forma di processualità prevista dalla metafisica del processo, né la Trinità è una forma di relazionalità che la istanzia. Piuttosto, la realtà è relazione sussistente nella forma del gunk, una nozione apofatica (antinomica) in cui entità e relazioni sono comprimarie; Dio è qualcosa di simile, ma non come gunk-junk, bensì nella forma assolutamente peculiare della relazionalità trinitaria. EIM sostiene che Dio e mondo non sono identici, anche se il mondo è ovviamente *in* Dio; la relazione è bidirezionale (con la consapevolezza che nessun sistema teistico è in grado di risolvere tutte le aporie che ciò comporta) e la creazione ex nihilo è preservata nelle sue linee principali, anche se intesa come creazione *ex Deo* (Dio è la sostanza onnipresente che

misteriosamente si contrae, in Sé, creando così il mondo a partire da Sé come materia).

(e) È una forma di *eternismo*? Anche qui possiamo rispondere con un balbettio. Abbiamo visto nel cap. 4 che Dio potrebbe essere inteso come Atto Puro al prezzo di riconoscere che tale nozione è indistinguibile dalla potenzialità pura. Dio è entrambe le cose, misteriosamente. Dio è inoltre molteplicità trascendentale e libertà. Se tutto ciò è plausibile, che realtà creata può emergere dalla “contrazione” di questa natura divina? Ancora una volta, con molta cautela, possiamo dire che la realtà creata è, in ogni infinitesimante, l’infinita serie di infinite serie nell’infinitamente piccolo, nel quale tutto è eternamente presente ma mai senza tempo, giacché l’infinita serie di istanti è interna a ogni istante. In questa eternità c’è la possibilità di percorrere le infinite serie in infiniti modi, rendendo possibile ogni novità e ogni combinazione. C’è quindi in ogni infinitesimante una sorta di potenzialità e libertà: molteplicità e libertà divina nella forma creata per contrazione. Di questa libertà del mondo creato, Dio può forse avere una conoscenza incrementale *attraverso* la sua presenza, cioè come libertà divina contratta. Ma si tratta di spunti che non possiamo esplorare oltre.

5.2. Quale teismo trinitario?

Un *teismo trinitario*, sorretto da un’ontologia relazionale che sfocia in una metafisica relazionale-trinitaria, dunque, potrebbe basarsi sulla convergenza delle seguenti definizioni:

Metafisica Trinitaria (EIM)	Ontologia Relazionale (EIO)
<i>L’essenza di Dio è una realtà dinamica in cui sostanza e relazioni coincidono; essa coincide con l’evento dell’unità pericoretica di tre Persone, distinte dalle loro relazioni ma coesenziali, perché generate eternamente nell’unica sostanza relazionale divina. Dio è molteplicità e relazionalità trascendentali.</i>	<i>La realtà fondamentale è una realtà dinamica in cui sostanza e relazioni coincidono; essa coincide con gli infinitesimanti, cioè le relazioni pericoretiche tra infiniti eventi gunky scompositivi e aggregativi, particellari e distinti ma presenti gli uni negli altri, generati per contrazione della sostanza relazionale divina.</i>

La dimensione analogica l’abbiamo sovente sottolineata: l’evento intratrinitario non è un evento come quelli mondani; non è un evento come quello che riscontriamo nella realtà infinitesimale. L’analogia dice una *distanza* (dissomiglianza), e una *vicinanza* (somiglianza) che sono compresenti, proprio come la sostanza e la relazione in Dio e nella realtà fondamentale. EIO e EIM sono veritiere solo quando questa distanza nella vicinanza è affermata senza riserve. Tale

distanza l'abbiamo mantenuta nel capitolo precedente, sottolineando che il modo in Dio è Uno-Molteplice, Relazionale, Personale (etc.) dev'essere un modo proprio del divino – *trascendentale* – perché Dio è sì un'istanziamento dei principi metafisici (come vuole il PT), ma nel modo suo proprio (come vuole il CT, o il teismo analogico): Dio è il *principio dei principi*.

C'è una corrispondenza analogica tra l'infinita sostanza divina che è compenetrazione di tre infiniti e l'infinita densità del mondo, in cui gli infiniti si compenetrano. In entrambi i casi parliamo di 'eventi', ma sono eventi completamente diversi tra loro. Il dato trinitario è evento di distinzione e unione – eterne, compiute – dei Tre nell'unica sostanza (*pericorese*), mentre nel mondo abbiamo infinite sostanze-relazioni compenetranti. La sostanza divina è analoga alla sostanza del mondo in quanto ha un suo modo di essere molteplice, *pericoretica* e relazione sussistente. Il presupposto per parlare delle relazioni intratrinitarie (relazioni trascendentali reali) è un darsi relazionale profondo della realtà, che è quello degli infinitesimanti. La co-primarietà tra sostanza e relazioni (mutuata dalla nozione di *relatio subsistens*) differenzia EIO dalle filosofie processuali proprio perché non ha la pretesa di eliminare la sostanza, bensì la vuole pensare *con* il trascendentale della relazionalità. Se è vero, come sostiene Bracken (Pugliese, 2011, 139-140), che la nozione di *pericorese* e di *relazione sussistente* va applicata a tutto – alla Trinità immanente, alla relazione Dio-mondo, e anche alle entità del mondo tra loro – allora il *gunk* è la migliore nozione per tradurre nell'ontologia fondamentale la *pericorese* trinitaria. C'è un'evidente differenza tra EIO e l'ontologia processuale: in EIO l'entità si riscontra ad ogni livello, ogniqualvolta si dia un processo-evento; nella FP invece, le entità attuali sono tali solo quando le occasioni attuali si sono organizzate. In EIO, invece, "dentro" ogni occasione ed entità, c'è qualcosa di ancora più basilare dei processi, cioè l'infinitesimante, una entità-relazionale che non è mai relazione pura.

EIO può risultare insoddisfacente per molti motivi; ma abbiamo anche visto che postulare l'esistenza di entità sostanziali e relazionali come gli infinitesimanti è l'esito apofatico ma ragionevole dell'attraversamento delle aporie di ontologie alternative e di ogni concettualizzazione delle relazioni; alla domanda che ci siamo posti "possiamo in alcuni casi intramondani affermare l'identità di sostanza e relazione?" abbiamo quindi un'unica risposta: lo dobbiamo, in mancanza di alternative, ma consapevoli dell'ontologia che ne esce. Ogni ontologia deve porre entità "problematiche" e altrettanto problematiche "relazioni" tra di esse. EIO non fa certo eccezione, e forse per molti non è una prospettiva accattivante. A conti fatti, per molti potrebbe essere più consono tornare ad altre ontologie, con le loro nozioni primitive. EIO e EIM sono un percorso appena avviato, che non può ancora pretendere di essere convincente. Il lavoro di affinamento di un'ontologia richiede, del resto, tempi e spazi che vanno ben oltre quelli qui concessi.

Il percorso tracciato non può comunque essere separato da una dimensione apofatica. EIO e EIM sono sospese tra la razionalità e l'apofasi. La via apofatica tracciata nel cap. 4, dunque, sembra possedere un suo fondamento ontologico. L'essenza, la verità degli enti, resta per l'uomo inattingibile nella sua precisione. Sul piano metafisico l'intellettualizzazione del reale viene sospesa parzialmente: l'essere risulta avvolto dal mistero, è luogo di stupore e non solo di esplorazione razionale. In tutto ciò che conosciamo c'è qualcosa che non è a sua volta conosciuto. L'aspetto della 'cosa' che ci raggiunge non esaurisce la ricchezza della 'cosa' e quindi il mondo, quale insieme di cose oggettivabili, non è tutto. Il quadro fenomenologico legittima il discorso sull'essere, eppure il fenomeno è solo orma e vestigio che si ri-vela (Ambu, 2008, 41-49).

Se le premesse poste in questo paragrafo sono plausibili, le nostre ontologie sono sempre, in qualche misura, delle *ontologie negative*, ontologie apofatiche o, nel migliore delle ipotesi, *ontologie analogiche*. Gli elementi che poniamo alla base delle nostre ontologie sono concetti che postuliamo, senza mai poterne cogliere del tutto la natura. Il nostro modo di conoscere e parlare di Dio, quindi, rispecchia il nostro modo di conoscere e parlare del mondo. Possiamo, tuttavia, fondare una metafisica teista su un'ontologia negativa? Non solo si può, ma forse si deve. Il concetto di *infinitesimante*, lo abbiamo visto, è una sorta di definizione *iperfatica*, perché afferma verità apparentemente in contraddizione tra loro; questo avviene perché non abbiamo una parola per esprimere una realtà "ibrida" come quella della natura trinitaria divina o della natura relazionale delle entità fondamentali. Questo potrebbe essere dovuto al fatto che noi possiamo vedere la realtà solo con considerazioni parziali (Heil, 2003), prima come sostanza e poi come relazione, e mai nella sintesi delle due. Eppure, vediamo pure la necessità della loro sintesi. Se ci manca il concetto per tale sintesi, forse utilizzare dei termini (come 'infinitesimante') che la esprimano senza annullarne il movimento, potrebbe essere la soluzione più onesta ed equilibrata, che ci consente di evitare di privilegiare arbitrariamente una considerazione parziale a scapito di un'altra.

La parzialità del nostro sapere ontologico potrebbe allora non essere contraria alla fede: la dialettica tra apofasi e catafasi che riscontriamo nel conoscere e parlare di Dio riguarda tutto il nostro conoscere, sebbene ogni livello di conoscenza sia caratterizzato da una *apofaticità relativa* (Nicolaidis, 2010), che in alto (Dio) e in basso (ontologia fondamentale) si acutizza. È nell'apofasi e nell'iperfasi che va cercata la convergenza tra ontologia relazionale e metafisica trinitaria. La speculazione teistica e quella ontologica hanno mostrato che su certi oggetti del pensiero l'esito è l'affermazione ragionevole di verità opposte. Questa è solo analogicamente una teoria della conoscenza: noi siamo fallibili nelle nostre conoscenze vere, ma ne affermiamo di contraddittorie per *certi* livelli di realtà. Ci sono due regioni della conoscenza, dunque, in cui il *principium firmissimum* della

non-contraddizione può e deve essere superato (Monaco, 2010, 265): sono i due livelli ontologici estremi, Dio e l'infinitamente piccolo, che è Dio di nuovo, ma dato per noi. Se si desidera eliminare la contraddizione, come abbiamo visto, la strategia del discorso analogico è sempre possibile, laddove la si ritenga sufficiente.

Infine, e per concludere, all'inizio del par. 4 del cap. 4, abbiamo proposto un argomento a favore della "ragionevolezza" della Trinità che conteneva, nelle premesse 7 e 8, l'affermazione dell'apofaticità di tutte le ontologie e le metafisiche. Non sono premesse che abbiamo giustificato in modo esaustivo, anche se, nel corso dei capitoli, le varie problematiche relative alla categoria di relazione e causalità hanno mostrato quanto lavoro ci sia ancora da fare prima di poter affermare di avere un'ontologia priva di aporie. I punti (g) e (h) del par. 4.4. di questo capitolo ne sono una conferma. In questo quadro, una metafisica trinitaria basata su un'ontologia relazionale può considerarsi un buon fondamento per un teismo trinitario.

Conclusioni

I bilanci e le conclusioni del percorso si trovano in vari paragrafi nel corso dei capitoli e la “conclusione” generale riguardo alle caratteristiche di un nuovo teismo trinitario e alla sua “fattibilità” – scopo e auspicio della tesi stessa – è ampiamente tratteggiata al termine dell’ultimo capitolo. Essa si basa, in estrema sintesi, sull’idea che EIO sia l’unica ontologia che possa offrire una via d’uscita alle aporie del concetto di relazione, e quindi rendere possibile l’utilizzo di tale categoria in un’ontologia *pluralista* (o *olistica*, anti-monista), nella quale sia mantenuta – perché indispensabile – anche la categoria di sostanza (in questo senso si discosta dalle ontologie processuali). Da EIO deriva EIM, una metafisica al cui vertice si può collocare, con *buone ragioni*, un Dio trinitario. Ora, in questi ultimi capoversi, piuttosto che riprendere i contenuti dei capitoli, si vuole guardarli con uno sguardo d’insieme, valutando quali siano le prospettive che si sono aperte, o meglio, alcuni dei punti che sicuramente meritano uno sviluppo più puntuale. Può infatti essere utile, in questa sede, cercare di proporre un’auto-valutazione del percorso compiuto, individuandone i limiti.

Probabilmente, la sensazione che si può avere dopo l’attraversamento dei capitoli è che per un’ontologia relazionale compiuta sia ancora *troppo presto*. C’è ancora molto lavoro da fare, per fortificare EIO e renderla un’ontologia compiuta. Il capitolo quinto è *sperimentale* e non certo definitivo. Aveva dunque senso proporre un’elaborazione ancora in divenire? La scelta di inserirla è maturata assieme alla convinzione che – dopo una lunga ricognizione storica delle difficoltà che affliggono la categoria di relazione nel suo utilizzo, sia in questioni ontologiche sia in questioni teologiche – per evitare che la tesi consistesse solo in un elenco di problematiche, fosse opportuno almeno abbozzare una “soluzione”, che non si configurasse certo come un’ontologia e una metafisica “nuova” o “compiuta” ma tentasse, con strumentazioni concettuali recuperate da autori passati, di rispondere a esigenze emerse dalle analisi del concetto di relazione.

È prevedibile che EIO, dopo un’analisi più dettagliata, abbia degli ‘effetti collaterali’. Non sarebbe particolarmente sorprendente: ogni ontologia ha i propri. Si tratta di capire con quali siamo disposti a convivere e quali problemi preferiamo risolvere. Una metafisica, per sua natura, cerca di spiegare ogni aspetto del reale e con EIO si è appena cominciato a esplorare alcune questioni. L’ontologia del *power infinitive gunk* ci è sembrata quella che può fornire una categoria, l’infinitesimante, in grado (forse) di risolvere molti dei dilemmi generati dalle relazioni. In chiusura del lavoro di tesi si è scoperto, comunque, che il *gunk* è già stato messo al servizio della fede cattolica da Arnauld e Nicole (cf. Fogelin, 1988, 47). Ancora una volta, ironia vuole che ogni percorso che si avvia in filosofia abbia avuto dei precursori. Come del resto si sarà notato che la tesi si è rivelata essere – almeno agli occhi di

chi scrive – come un circolare e progressivo avvicinamento a Leibniz, senza mai assumerlo come autore di riferimento, e allontanandosi poi di frequente dalle sue conclusioni. Questo può voler dire molto, oppure no, circa gli sviluppi e la consistenza della tesi medesima. A volte le affinità nelle differenze si scoprono tardivamente, e questo è il bello di ogni percorso di crescita. Come si diceva, più che delle “novità” e delle “conclusioni”, è maturata la consapevolezza del lavoro che ci sarebbe ancora da fare per venire a capo di un tema così complesso; anche in sede storica, nell’approfondimento di alcune strade laterali del pensiero occidentale che a volte non rientrano nella narrativa canonica. Più che la chiusura di una ricerca, dunque, la tesi si configura come un insieme di possibili percorsi. Uno di questi potrebbe essere di tipo storico-comparativo, più puntuale, con Leibniz o Whitehead.

Del resto la filosofia processuale è forse il tentativo più compiuto di pensare il mondo come relazionalità sussistente, ma non è senza aporie. Queste ultime, tuttavia, non sembrano una peculiarità della sola visione processualista: sembra infatti che tutte le ontologie abbiano il bisogno di postulare *relazioni trascendentali reali*, siano esse nelle sostanze o nei powers, nei tropi o nelle strutture, o siano intese come monadi o processi (o occasioni attuali), oppure relazione tra essenza ed esistenza. Sono le stesse relazioni di cui abbiamo bisogno per descrivere la Trinità. Esse dunque, o sono possibili per entrambi i domini – ontologia e teologia – o sono per entrambi impossibili. Noi abbiamo optato per la seconda conclusione, ritenendo però che siano allo stesso tempo *impossibili* ma *inevitabili*: le entità del mondo e le loro interazioni (causalità) sono riconducibili a relazioni trascendentali reali, perché ogni ontologia trasforma le entità o le relazioni in relazioni trascendentali reali. L’ipotesi che noi abbiamo avanzato è che ciò sia integrabile nella nozione di gunk-junk, l’unica che possa tradurre tale relazionalità in un modello ontologico. Chi volesse invece difendere l’incontraddittorietà delle relazioni trascendentali reali – affermandole sia in Dio che nel mondo (come avviene nelle filosofie processuali o nelle varie forme di OSR) – dovrebbe accettare le conseguenze di questa doppia predicazione: come per il Dio Trinitario non è possibile affermare che sia solo Uno o solo Tre, così nel mondo nessuna entità è realmente una o tre; l’esito monista o modalista, per la realtà del mondo, è dunque difficilmente evitabile.

L’esito parzialmente “kantiano” – data l’aggiunta dell’antinomia “sostanza-relazione” – cui siamo giunti può suscitare perplessità, soprattutto nell’ambito analitico nel quale ci siamo mossi principalmente. La via percorsa nel cap. 5, che passa dalla filosofia dell’organismo (o relazionale) di Leibniz al criticismo – e che culmina nell’impossibilità di determinare un’ontologia a causa delle quattro *antinomie* – è la stessa compiuta da Kant stesso, ed oggi potrebbe essere ripercorsa, pur con diversa modalità, partendo dalle varie filosofie processuali avviate da Whitehead e che conducono alle antinomie che abbiamo via via incontrato. Con una differenza: la necessità di postulare relazioni trascendentali reali (o relazioni

trascendentali) – una sorta di *quinta antinomia* – sia nel mondo sia in Dio, non ci impone di circoscrivere i limiti della nostra ragione (riducendo la portata dell'indagine metafisica) quanto piuttosto ci obbliga a ritenere che la realtà sia effettivamente antinomica in sé, almeno in alcuni dei suoi livelli.

Il lavoro svolto, si diceva nell'*Introduzione*, ha permesso una mappatura di temi, problemi e soluzioni proposti nella letteratura recente. Il fatto che lo studio sia stato un vero e proprio itinerario di ricerca – aperto continuamente all'imprevedibile revisione delle proprie posizioni di partenza – attraverso approcci differenti, ha determinato forse la fragile armonizzazione di alcune parti e del lessico nel suo complesso. Inoltre, non tutte le questioni collegate al tema delle relazioni sono state prese in considerazione in modo appropriato, per ragioni di spazio, tempo e competenze. L'assenza più vistosa è forse quella dell'analisi delle relazioni spaziali, e forse sarebbe stato opportuno un approfondimento maggiore di quelle psicologiche, sociali e percettive. Il cap. 1, che segue una scansione storica, richiederebbe altresì di essere ampliato, considerando autori che per ora non sono stati inclusi, ma che per la loro importanza meriterebbero uno spazio adeguato (si pensi, ad esempio, ad Hegel o ai fenomenologi moderni e contemporanei).

Probabilmente non tutte le forme significative di ontologie relazionali sono state prese in considerazione nel cap. 5. Oltre alle varie espressioni di filosofia dialogica¹ e ontologia sociale, un certo spazio avrebbe meritato, probabilmente, l'*ontologia informazionale*². E più accuratamente andava esplorato il rapporto tra realtà e linguaggio (quanto questo secondo contribuisca a costruire la prima). È una questione antica come la filosofia stessa: nonostante la nostra conoscenza sia *mediata* da strutture categoriali, da scambi informazionali, da un'interazione (misurante-misurato) che può modificare i termini, ciò non implica che non vi sia una realtà che in qualche modo *pone una resistenza* alle possibili rimodulazioni conoscitive. Anche la *relazionalità della conoscenza* non è detto che sia assoluta.

Forse EIO porta all'estremo tale situazione, giacché, per esprimere la realtà fondamentale immaginata in EIO, ci vorrebbe un linguaggio che, semplicemente, allo stato attuale non possediamo. Potrà mai esistere? Un linguaggio *iperfatico*

¹ Si veda, ad esempio, l'uso di 'ontologia relazionale' in Benjamin (2015).

² Essa prevede la sostituzione delle entità con dei *segnali*. L'osservatore è inglobato nella realtà descritta: il mondo non è più fatto di "cose" ma di informazioni scambiate, le quali determinano la natura degli oggetti. Quando noi compiamo una misura, selezioniamo una parte dell'informazione disponibile (*riduzione dell'incertezza*), creando così una realtà. È un'ontologia che assume come punto di partenza la teoria della relatività, nella quale non esiste un punto di vista del Tutto, ma solo punti di vista determinati dai sistemi di riferimento, quindi dall'osservatore e dall'informazione scambiata tra i sistemi (sebbene l'assoluto possa ancora essere sullo sfondo di tale ontologia, come sembra essere presente anche nella teoria della relatività). Per il capoverso si prende spunto da Vidali (2015; 2017).

come quello abbozzato nel cap. 4, è idoneo per l'ontologia fondamentale? Queste potrebbero essere le domande per una futura ricerca. Quel che non è incompatibile con EIO è che i nostri linguaggi producano varie ontologie; questo è forse dovuto al fatto che la ragione stessa – ammettendo abbia un unico linguaggio, una grammatica profonda – non può che produrre diverse ontologie e metafisiche: i tanti linguaggi e le tante ontologie sono frutto di una *capacità pluralista* della ragione e forse di una *capacità pluralista* della natura in quanto tale (se essa, come in EIM, è contrazione della natura divina, cioè dell'infinita possibilità e di quella che noi definiamo come 'sintesi delle contraddizioni'). Come si è frequentemente accennato, in alcune interpretazioni della QM sembra implicata l'esistenza di infiniti mondi³, forse innumerevoli linguaggi e teorie, e quindi, ancora ipoteticamente, diverse ontologie. EIO dunque assume il limite epistemologico dell'accesso alla realtà, trasformandolo nella realtà stessa: il limite gnoseologico (nel conoscere il 'come' delle entità fondamentali) dice qualcosa di sostanziale sulla realtà, al punto che è proprio il limite stesso l'accesso alla realtà fondamentale, antinomica (*gunky*), apofatica, perché inevitabilmente divina (nella sua 'incomprensibile' forma "contratta"). In termini generali, EIO prefigura una "natura" del mondo che è regolarità ed è eccezione, sintesi di leggi universali e delle loro violazioni (potenziali o in atto).

Si dovrebbe articolare, allora, una forma di *realismo non ingenuo* che, pur riconoscendo l'influenza degli osservatori sull'osservato, non spinga automaticamente ad abbracciare un *idealismo* altrettanto ingenuo (alcune interpretazioni della fisica quantistica sono, più o meno velatamente, una forma di idealismo). Ma questa possiamo lasciarla, qui, solo come una suggestione. Nel cap. 5 siamo comunque partiti da una posizione *esternalista* (i fatti non esistono solo nella mente) e *realista* rispetto alla possibilità di raggiungere verità oggettive, nonostante sia un percorso asintotico proprio di una ragione *fallibilista* (e *relazionale*). In sede metodologica, sarebbe stato opportuno esplicitare ulteriormente quale modello di relazione tra scienza e teologia sottende alla nostra impostazione. Tra i vari modelli possibili elencati da Barbour (1997) – conflitto, indipendenza, dialogo, integrazione – noi abbiamo indirettamente appoggiato l'ultimo della lista. Dio si comunica nella Rivelazione (che ha un suo metodo e un suo linguaggio) e nella natura (che ha un suo metodo e un suo linguaggio).

Ci possono essere convergenze tra le due rivelazioni che sfociano in una visione complessiva, grazie all'indispensabile *mediazione* della filosofia, la quale *interpreta* il dato naturale chiedendosi tuttavia cosa vi sia di *più profondo* rispetto ad esso. Il raccordo è dunque possibile nel terreno della filosofia (Russell, 1997,

³ Hawking (2005, 81-85) non esclude l'esistenza di varie forme di materia e di energia, e che possano esservi, nel nostro universo, infiniti anti-mondi di anti-particelle.

343), purché si riesca sempre a mantenere la specificità del metodo e dei contenuti di ciascuna disciplina (in questo senso, l'*indipendenza* va mantenuta). I fenomeni naturali, quindi, interpretati filosoficamente, possono fornire strumenti concettuali per esprimere meglio – o forse solo diversamente – le dottrine di fede, dischiudendo possibilità metafisiche. Russell (1997, 368) si chiede, infatti, se non sia vantaggioso il tentativo di formulare una metafisica applicabile in filosofia della scienza e nella dottrina cristiana. In buona misura è quel che abbiamo cercato di avviare. Non bisogna tuttavia pretendere di costruire un'intera metafisica sulla teoria quantistica (Polkinghorne, 1997) a meno di non essere in grado di ridurre ogni proprietà dei diversi gradi di realtà alla combinazione di particelle elementari.

Sul versante della filosofia della religione, siamo giunti alla conclusione che vi sono buoni motivi per pensare che Dio sia trinitario, e buoni motivi per sostenere che sia Semplice e Uno. La dottrina cristiana tenta di tenere assieme i due poli, e la filosofia dovrebbe fare altrettanto, non per fare un favore alla religione, ma perché la filosofia *in se stessa* tende a concepire forme trinitarie nell'unico Dio. Questo avviene perché anche in ontologia e in metafisica passiamo per l'affermazione di polarità: ogni "uno" del mondo è in realtà "molti", ed è sostanza e relazione, pur essendo semplice. Abbiamo visto quanto complicato sia mantenere una posizione di equilibrio, che eviti gli eccessi "relazionisti" di alcune ontologie e metafisiche. Escluse molte di esse – sia quelle sostanzialistiche che quelle processuali classiche – ci siamo orientati su EIO e EIM. Su queste basi una *filosofia trinitaria* è possibile e il teismo che emerge è finalmente un teismo cristiano: perché non può esserci un teismo che si possa definire cristiano che non sia profondamente *trinitario*. La realtà, nel suo complesso, emerge come molteplice, sostanziale, contingente e intrinsecamente relazionale, costringendoci a postulare il trascendentale della relazionalità e della molteplicità. Tali trascendentali ci portano a pensare il mondo e Dio (e le loro relazioni) in modo trinitario. È dalla molteplicità dell'ente e dalla sua estaticità, dunque, che noi risaliamo alla pluralità-estaticità dei 'Distinti' e quindi alla loro tri-unità nell'amore reciproco.

Nella stesura del progetto di ricerca si era indicato come indispensabile anche l'approfondimento delle questioni inerenti all'epistemologia religiosa; in parte esse sono state affrontate nel paragrafo sull'apofatismo del cap. 4., e tuttavia non è stato loro dedicato un capitolo apposito. Il motivo è che l'approfondimento c'è stato, ma è sfociato in un articolo parallelo, una pubblicazione non inseribile nella presente tesi perché troppo ampia. Alcune brevi parti di questi *Lineamenti di cristeologia* (Migliorini, 2016c) sono stati comunque inseriti qua e là. L'articolo, nel suo insieme, analizza la condizione odierna di pluralismo metafisico, scientifico e teologico, e quindi il ruolo del teismo nella teologia, nonché il metodo proprio di quest'ultima e

lo statuto specifico della verità cristiana (*relazionale, paradossale e cristologico*)⁴ che essa intende esprimere. La *teologia naturale* che si intende sviluppare nel *teismo trinitario*, marcatamente *apofatico*, non può d'altro canto prescindere dal modello di razionalità che viene assunto (nel testo abbiamo perorato la causa di una *ragione umile*) come premessa spesso implicita.

Una volta colta la profondità delle soluzioni proposte da Tommaso, Leibniz e Hegel – nelle loro differenze e convergenze – risulta che la filosofia analitica della religione (FaR) contemporanea ha bisogno di una nuova conversione. Essa necessita di essere di nuovo superata, dopo la sbornia analitica. È tuttavia necessario tornare a un idealismo integrale, dove si accettano tutte le sue premesse e tutte le sue conseguenze (in termini di visione del mondo)? È presto per dare una risposta. Non è detto, ad esempio, che si debba accettare che tutto è frutto della coscienza (individuale o universale). Certamente però l'intelletto produce – in metafisica, ontologia e teologia – antinomie che sono superabili solo nell'iperfatismo, dove la contraddittorietà del processo è mantenuta. Forse la FaR potrebbe tornare a una posizione leibniziana, che in fondo è pienamente tomista. Ma così facendo la FaR, almeno per quanto riguarda la Trinità, dovrà abbandonare molte delle sue illusioni. Tuttavia, anche accettare una posizione hegeliana non è un dramma: come abbiamo visto, non è poi così lontana da Tommaso e Leibniz, una volta apprezzate le similitudini tra linguaggio dialettico e linguaggio analogico. Se accettiamo l'impostazione dialettica e l'univocità, laddove la Trinità si palesasse *contro* la ragione, abbiamo delle ragioni per accettare la Trinità come esito della speculazione. Perché ogni altra ipotesi non regge (è questo il senso del nostro *Kantian-inspired Argument*). Del resto, direbbe Hegel, ogni ipotesi ateista o teista (ogni forma di teismo) non può che essere un momento dello sviluppo dello Spirito, quindi un momento *vero* ma parziale (quindi allo stesso tempo *falso*).

Un punto non secondario, nella presente tesi, si è mostrato essere proprio l'uso *analogico* dei termini, in ontologia, in metafisica e nell'argomentare religioso. Come si è visto, molte conclusioni ontologiche derivano da una riduzione fenomenologica, la quale mostra come certi concetti siano indispensabili per rendere conto dell'esperienza, o almeno di alcuni aspetti del reale. Oggi tale riduzione è resa più complessa dal fatto che alcune evidenze del mondo mesoscopico (umano) sono contraddette dalle evidenze del mondo macro (il cosmo) o del micro (la fisica quantistica). L'armonizzazione tra questi livelli è ben lungi dall'essere stata portata a termine. Ad ogni modo, nel procedere analogico, se

⁴ Anche sul *paradosso*, ad ogni modo, andrebbe sviluppata una riflessione ulteriore, che parta dal *proprium* della rivelazione cristiana, nella quale il paradosso sembra mostrarsi come forma della verità cristiana, intimamente legata a una *persona*, più che a un preciso sistema filosofico (Toniolo, 2008; Migliorini, 2016c). Una forma di *verità relazionale*, che in nessun modo può dirsi né debole né relativistica, quanto piuttosto 'umile'.

di quei concetti non si può avere conoscenza chiara e distinta, si afferma che è necessaria solo una conoscenza *legittima* (nel caso del divino si sottolinea poi la differenza ontologica), che il discorso analogico permette di esprimere. I concetti vengono quindi fissati come *primitivi*, cioè necessari, anche se ci sfuggono alcuni aspetti del ‘come’ del loro funzionamento. Questo da un lato rende possibile l’architettura metafisica, e dall’altro evita o attenua certe contraddizioni interne, perché le affermazioni contraddittorie non usano i termini allo stesso modo. Dove non si ha conoscenza completa dell’oggetto, perché appartiene a livelli ontologici diversi, non può esservi reale contraddizione. Altri sistemi basati sull’univocità preferiscono invece mantenere che, laddove ci siano affermazioni contraddittorie, esse vadano accettate come tali. In tali sistemi i *primitivi* diventano quindi la constatazione dell’inafferrabilità del reale, più che una sua spiegazione, e vengono pertanto rifiutati. Se si rifiuta il metodo analogico, del resto, resta quello dipolare (o dialettico) che però, a sua volta, può essere visto come un altro modo per esprimere l’analogia. Qui il nodo del contendere, evidentemente, riguarda “il luogo” argomentativo dove fermarsi: se si vuole superare la contraddizione attraverso l’affermazione analogica – che però è per sua natura parzialmente inintelligibile – oppure fermarsi alla contraddizione accettandone la pervasività. Forse, come più volte si è detto, si tratta in questi casi di una questione di gusti, se non proprio di false alternative.

Quando abbandoniamo il linguaggio analogico, rimanendo in quello univoco, abbiamo un esito inevitabilmente dialettico (in senso hegeliano): il mondo diventa sviluppo dello Spirito Assoluto, perché non c’è più una distinzione tra l’Essere di Dio e l’essere del mondo. Ma così le contraddizioni superate dall’analogia dell’essere ricadono all’interno dello Spirito, e divengono suoi momenti. Del resto, era consapevolezza comune, nella filosofia occidentale, che tutte le aporie metafisiche che portano alla dialettica (condensate nel *Parmenide* platonico) sono superabili solo con la dottrina dell’analogia dell’essere (e quindi dell’essere analogico di Dio). Le ontologie processuali, a loro volta, nascono dal non aver colto che sostanza e relazione sono termini analogici, e che non è possibile toglierne uno a discapito dell’altro: esse possono e devono stare assieme solo se intesi in modo analogico.

La filosofia di Hegel e dei processualisti-relazionisti moderni sono tutte segnate dall’univocità, e quindi da forme diverse di *panenteismo* in cui Dio *si fa mondo*, e in cui la contraddittorietà di questo sviluppo viene assunta come inevitabile e superata nel rimando a una ragione superiore. La filosofia della sostanza di Tommaso invece è segnata dall’*analogia dell’essere*. In mezzo ci sono due snodi: Leibniz, che pur rimanendo tomista ha avviato una filosofia processuale (monadologia) che matura in Hegel; e Kant, che ha invece mostrato che tutte le opzioni ontologiche e metafisiche sulla realtà sono antinomiche, e che quindi la metafisica non è possibile, è un’illusione della ragione. Hegel recupera l’intuizione

kantiana sostenendo tuttavia che bisogna tenere assieme le metafisiche, anche se antinomiche, in una sintesi oltre la contraddizione. Questa sarà probabilmente l'esito anche del processualismo e relazionismo odierno (nelle sue varie forme, come ad esempio l'*ontic structural realism*).

Riconosciuta la natura antinomica del mondo, allora, risulterebbe proficua una comparazione tra gli assunti e gli esiti di questa tesi di dottorato con le posizioni, ormai oggetto di dibattito internazionale, del cosiddetto *dialeteismo* (alcuni suoi esponenti, come Priest, sono stati richiamati in corso d'opera, su singole questioni) e forse della *logica quantistica*, una logica in grado di applicarsi a oggetti *vaghi* (e in superposizione) come quelli descritti dalla QM (cf. Russell, 1997) e – ipoteticamente – anche per le relazioni trinitarie. Anche se in una prospettiva hegeliana – a titolo di suggestione – buddismo, dialeteismo e processualismo non possono che essere intesi come momenti parziali, comprensione parziali di una verità complessiva più ampia. Sono momenti che vanno conservati, ma che sono falsi se presi astrattamente, separati dai loro opposti.

Le particelle quantistiche (e forse, qualcuno potrebbe dire, anche gli oggetti macroscopici, sebbene non ce ne accorgiamo) hanno comportamenti e qualità “assurde” come la Trinità: sono uno, sono due (o tre, o multiple), pur non essendo propriamente né uno né due, né un semplice sistema. E non è l'unica stranezza, come si è visto. Il problema, però, è che oggi *le descriviamo* così, senza sapere ‘come’ sia possibile che esse siano in questo modo (le particelle potrebbero addirittura essere modi di un'unica sostanza monista, come abbiamo visto). Secondo Aczel (2004), nel mondo dei quanti tutto è sfumato, è contrario alle nostre intuizioni, è bizzarro. La fisica si affida totalmente alla matematica per le predizioni, ma attraverso strumenti che non riusciamo a raffigurare: facciamo previsioni, ma non riusciamo a comprendere i fenomeni (*ib.*, XII-XIV). Questo potrebbe essere, a detta dell'autore, addirittura al di là delle facoltà umane (*ibidem*). Il dubbio, quindi, è che il ‘come’ non lo sapremo mai, perché per farlo dovremmo uscire da categorie ineluttabili: non quelle di tempo e spazio, ma quelle di sostanza e relazione (che stanno o cadono insieme, e non possono essere assolutizzate). Forse un giorno avremo strumenti logici o argomentazioni migliori (dei tentativi, come logiche e mereologie non standard, non mancano di certo), ma probabilmente essi dovranno indebolire hegelianamente il principio di non contraddizione, almeno in certi domini (o livelli) di realtà; a questo punto, però, si risolve un problema creandone un altro (portando la contraddizione come possibilità *nella* logica). Nel frattempo conviene constatare l'assurdità.

Questa ‘assurdità’ latente *nella dottrina* (trinitaria) *su Dio e nella descrizione del reale* deve trovare una sua precisa collocazione, che si voglia o meno accettare il suo superamento attraverso il discorso analogico (nella scienza e nella teologia). Un'apofasi, infatti, non può giustificare un'altra, a meno che non

vi sia una ragione ulteriore per farlo. EIO e EIM forniscono – almeno ci pare – tale giustificazione ulteriore. Sono un’ontologia e una metafisica che integra l’assurdo in un sistema complesso. Un assurdo che si raggiunge non solo attraverso le “stranezze” della quantistica, ma anche per vie diverse (nel nostro caso: il problema delle relazioni, o delle ontologie relazioniste in generale).

Più difficile è dire, in chiusura, se abbiamo risolto i problemi del teismo, in particolare quelli sollevati dalla conciliazione tra Dio e la libertà umana; la risposta è affermativa, probabilmente, solo se riusciamo a cogliere la vertigine dell’infinito: il Dio infinito è l’infinità di infiniti infiniti nella molteplicità trascendentale. Questa progressione di parole ci fa cogliere che dell’infinito non abbiamo alcuna parola, ma solo accostamento di verità; può esserci molteplicità, relazione, dinamismo, novità in Dio: per quel che possiamo dire dell’infinito, di certo non possiamo escluderlo. Questo silenzio fiducioso è l’unico che permette di ‘dire’ che esiste una libertà in Dio, e che è quindi possibile la libertà umana. Il mondo, ovvero la “contrazione” di Dio, è *gunk-junk*, cioè simile a quel tipo di infinità. Inutile sottolineare quali immensi problemi si aprano ora: EIO rende possibile l’apertura causale e l’indeterminismo, sfuggendo a tutti i tipi di determinismo (o almeno sembra farlo: dipende da come si interpreta il ‘principio di aggregazione’, PoA), compreso quello teologico, ma al prezzo della totale mancanza di “controllo” di Dio sul mondo e dell’uomo sulle sue azioni. E sappiamo che il ‘controllo’ è una delle caratteristiche della libertà, insieme alla ‘possibilità di fare altrimenti’. Si devono quindi ipotizzare degli intermediari – come può essere l’autocoscienza, a sua volta prodotto di PoA – allo stesso tempo capaci di controllare PoA e di esserne indipendenti. Inoltre, sembra che in EIO tutto sia potenziale, o addirittura tutto sia attuale, a seconda di come si voglia leggere la natura del *gunk-junk*. Questo è un esito indesiderato, che abbiamo più volte denunciato nelle altre ontologie. EIO offre come via d’uscita il fatto che l’attualità può essere relativizzata (forse) nei diversi livelli di realtà: ciò che è contestualmente attuale in un mondo, potrebbe essere potenziale, o invisibile, in altri mondi. Ancora una volta, però, si tratta di suggestioni che andranno vagliate in futuro.

Il ‘principio di aggregazione’ (o ordinativo), chiamato PoA, è forse il meno convincente degli elementi di EIO, perché tendenzialmente onnicomprensivo. Esso è qualcosa di esterno ed interno, fautore di ogni entità e di ogni caratteristica del reale. Tuttavia, i cristiani credono da sempre che Dio agisca dall’interno di tutte le cose, sebbene esse agiscano anche con un loro grado di autonomia, per il fatto di essere quel particolare tipo di entità (essenze, sostanze). Di per sé, quindi, un cristiano crede già che vi sia una causalità interna e una esterna, sia necessaria che contingente, irrimediabilmente sovrapposte e compresenti. PoA esprime questa consapevolezza, ma nella forma di un principio ontologico *basilare* ed *economico*.

Quando si è avuto l’opportunità di esporre alcune parti della tesi in qualche conferenza, i partecipanti hanno più volte sollevato perplessità riguardo

l'applicazione di EIM a temi importanti del teismo cristiano contemporaneo (spesso trattate all'interno della teologia filosofica, talvolta intesa come parte della filosofia della religione), *incarnazione* e *presenza reale nell'eucaristia* in particolare. Sono preoccupazioni sincere, che sono anche nostre. Come applicare EIM in queste questioni, e se essa produca posizione eterodosse, tuttavia, è un'altra sperimentazione che si spera di poter percorrere in altra sede. A titolo di suggestione, un'ontologia relazionale come quella ipotizzata rende possibile almeno due possibilità metafisiche: (1) la presenza di infinità di infinitesimanti nell'infinitesimante (quindi, ipoteticamente, di una sostanza in un'altra sostanza); (2) la modifica sostanziale di un'entità quando essa entra in un contesto relazionale differente: il pane *consacrato*, *spezzato* e *condiviso* potrebbe essere di una "sostanza" diversa dal pane considerato all'esterno di tali relazioni, che altro non sono che il *proprium* del divino trinitario cristiano, che si farebbe quindi presente *realmente*, cioè in modo del tutto speciale, in quel pane. Forse perseguendo una delle due opzioni si potrebbe sviluppare una via alternativa alla transustanziazione, consustanziazione e transignificazione. Ma dobbiamo, davvero e per ora, fermarci qui.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N., 1998, *Relazione*, in *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino, 918-920.
- ABBAGNANO, N., 1998, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino.
- ACKRILL, J., 1963, *Categories and De Interpretatione*, Oxford University Press, Oxford.
- ACZEL, A.D., 2004, *Entanglement. Il più grande mistero della fisica*, Cortina, Milano.
- ADAMS, R.M., 1981, *Actualism and Thisness*, in *Synthese*, vol. 49, 3-41.
- AGUILAR, A., 2009, *La nozione di "relazionale" come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'Introduzione al cristianesimo*, in K. Charamsa, N. Capizzi (eds), *La voce della fede cristiana*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma.
- ALLAIRE, E.B., 1963, *Bare Particulars*, in *Essays in Ontology*, Iowa Publications in Philosophy, vol. I, 14-21.
- ALLEN, R.E., 1960, *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*, in *The Philosophical Review*, vol. 69\2, 147-164.
- ALSTON, W.P., 1952, *Internal Relatedness and Pluralism in Whitehead*, in *The Review of Metaphysics*, vol. 5\4, 535-558.
- ALSTON, W.P., 1967, *Religious Language*, in T. Gale (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* [2006], vol. 8, 411-417.
- ALSTON, W.P., 1991, *Perceiving God*, Cornell University Press, Ithaca.
- ALSTON, W.P., 1993, *Aquinas on Theological Predications*, in E. Stump (ed.), *Reasoned Faith*, Cornell University Press, Ithaca, 145-177.
- ALSTON, W.P., 1997, *Swinburne and Christian Theology*, [Review of Swinburne's *The Christian God*], *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 41, 35-57.
- ALSTON, W.P., 1999, *Substance and the Trinity*, in S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (eds), *The Trinity*, Oxford University Press, Oxford, 179-201.
- ALSTON, W.P., 2005, *Two Cheers for Mystery*, in A. Dole, A. Chignell (eds.), *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- AMALDI, U., 1981, *Il contributo concettuale della fisica delle particelle*, in P. Rossi (ed.), *La nuova ragione*, Il Mulino, Bologna, 77-89.
- AMBU, G., 2008, *Lo stupore della ragione dinanzi al dono dell'essere. L'attualità del pensiero francescano nella rilettura di Orlando Todisco*, Pazzini, Rimini.
- ANANTHASWAMY, A., 2018, *What Does Quantum Theory Actually Tell Us About Reality?*, in *Scientific American*, 8 sept., online.
- ANDERSON, J., 2005, *In Defence of Mystery: A Reply to Dale Tuggy*, in *Religious Studies*, vol. 41\2, 145-63.
- ANDERSON, J., 2007, *Paradox in Christian Theology: An Analysis of Its Presence, Character, and Epistemic Status*, Paternoster Press, London.
- ANSCOMBE, G.E.M., 2002, *Causalità e determinazione*, tr. in *Acta Philosophica*, vol. 11\2, 197-214.
- ANTISERI, D., 1975, *Filosofia Analitica*, Città Nuova, Roma.
- ANTOGNAZZA, M.R., 1996, *Leibniz e il concetto di persona nelle polemiche trinitarie inglesi*, in V. Melchiorre (ed.), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 207-238.
- ANTOGNAZZA, M.R., 2002, *Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646 - 1716)*, in Disf.org, online.
- ANTOGNAZZA, M.R., 2007, *Leibniz on the Trinity and the Incarnation*, Yale University Press, London.
- ARMSTRONG, D.M., 1978, *A Theory of Universals: Universals & Scientific Realism Volume II*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ARMSTRONG, D.M., 1989, *Universals: An Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder.
- ARMSTRONG, D.M., 1997, *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ARMSTRONG, D.M., 2010, *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.

- ARNTZENIUS, F., 2007, *Gunk, Topology, and Measure*, in D. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 4, Oxford University Press, Oxford, 225-247.
- ARTHUR, R.T.W., 1989, *Russell's Conundrum: On the Relation of Leibniz's Monads to the Continuum*, in J.R. Brown, J. Mittelstrass (eds), *An Intimate Relation*, Springer, New York, 171-201.
- AYRES, L., 2004, *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford.
- AYRES, L., 2010, *(Mis)Adventures in Trinitarian Ontology*, in J. Polkinghorne (ed.), *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, Grand Rapids, 130-145.
- AYRES, L., 2014, *Augustine on the Triune Life of God*, in D. Meconi, E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 60-78.
- BABCOCK, W.S., 1991, *A Changing of the Christian God. The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, in *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, vol. 45\2, 33-146.
- BABER, H., 2002, *Sabellianism Reconsidered*, in *Sophia*, vol. 41\2, 1-18.
- BÄCK, A., 1998, *Scotus on the Consistency of the Incarnation and the Trinity*, in *Vivarium*, vol. 36\1, 83-107.
- BÄCK, A., 2003, *Avicenna on Relations and the Bradleyan Regress*, in J. Biard, I. Rosier-Catach (eds), *La tradition medievale des Categoriens*, Peeters, Lovanio, 69-84.
- BADALONI, N., 1987, *L'infinito nel Rinascimento: Giordani Bruno fra gli 'antichi' e i 'moderni'*, in G. Toraldo di Francia (ed.), *L'infinito nella scienza. Infinity in Science*, Enciclopedia Italiana Ed., Firenze, 257-271.
- BARBOUR, I.G., 1997, *Ways of Relating Science and Theology*, in R.J. Russell et al. (eds), *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory Foundation, 21-48.
- BARKER, S., 2009, *Dispositional Monism, Relational Constitution and Quiddities*, in *Analysis*, vol. 69\2, 242-250.
- BARKER, S., 2013, *The Emperor's New Metaphysics of Powers*, in *Mind*, vol. 122\487, 605-653.
- BARTEL, T.W., 1988, *The Plight of the Relative Trinitarian*, in *Religious Studies*, vol. 24, 129-155.
- BARTEL, T.W., 1994, *Could There Be More Than One Lord?*, in *Faith and Philosophy*, vol. 2, 357-78.
- BASILE, P., 1999, *Russell e il problema delle relazioni nella filosofia di Bradley*, in *Rivista di Filosofia*, vol. 90\3, 391-416.
- BASILE, P., 2009, *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation*, Palgrave Macmillan, New York.
- BASILE, P., 2014, *Bradley's Metaphysics*, in W.J. Mander (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Oxford.
- BASTI, G., 2012, *Infinito*, in *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, www.disf.org, online.
- BAXTER, D.L.M., 2001, *Instantiation as Partial Identity*, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 79\4, 449-464.
- BEEBEE, H., HITCHCOCK, CH., 2009, *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- BEIERWALTES, W., 1994, *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
- BELL, J.L., 2017, *Continuity and Infinitesimals*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- BENOVSKY, J., 2010, *Relational and Substantial Ontologies, and the Nature and the Role of Primitives in Ontological Theories*, in *Erkenntnis*, vol. 73\1, 101-121.
- BENJAMIN, A., 2015, *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility*, State University of New York Press, New York.
- BERRYMAN, S., 2016, *Ancient Atomism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- BERTI, E., 2000, *Storia della filosofia*, vol. II, Laterza, Roma-Bari.
- BERTI, E., 2007, *Ontologia analitica e metafisica classica*, in *Giornale di Metafisica*, vol. 39, 305-316.
- BERTI, E., 2009, *Essere*, in M. Ferraris (ed.), *Storia dell'Ontologia*, Bompiani, Milano, 31-66.

- BERTI, E., 2012, *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, in *Rivista di Estetica*, vol. 49, 7-21.
- BERTI, E., 2014, *La ricerca della verità in filosofia*, Studium, Roma.
- BERTI, E., 2017, *Introduzione alla metafisica. Seconda edizione*, Utet, Torino.
- BERTINI, D., 2009, *Che cosa non va nel modalismo?*, in *Reportata*, online.
- BERTINI, D., 2015a, *Against Trinitarian Enthusiasm*, in *Reportata*, online.
- BERTINI, D., 2015b, *Il dibattito sulla Trinità nella filosofia analitica della religione*, in I. Pozzoni (ed.), *Frammenti di filosofia contemporanea*, Limina Mentis, 111-135.
- BERTINI, D., 2018, *George Berkeley*, in *Aphex*, online.
- BERTO, F., 2015, *Essere e Non essere: questo è il problema*, *MicroMega* 2015, 17 giugno, online.
- BICKHARD, M.H., 2011, *Some Consequences (and Enablings) of Process Metaphysics*, in *Axiomathes*, vol. 21\1, 3-32.
- BIRD, A., 2007b, *The Regress of Pure Powers?*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 57\229, 513-534.
- BIRD, A., 2010, *Causation and Manifestation of Powers*, in A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Power*, Routledge, New York, 160-168.
- BIRD, A., 2016, *Overpowering: How the Powers Ontology Has Overreached Itself*, in *Mind*, vol. 125\498, 341-383.
- BLANSHARD, B., 1939, *The Nature of Thought*, vol. 1, Allen and Unwin, London.
- BLANSHARD, B., 1940, *The Nature of Thought*, vol. 2, Macmillan, New York.
- BLANSHARD, B., 1967, *Internal Relations and Their Importance to Philosophy*, in *Review of Metaphysics*, vol. 21, 227-236.
- BLISS, R., 2013, *Viciousness and the Structure of Reality*, in *Philosophical Studies*, vol. 166\2, 399-418.
- BLISS, R., TROGDON, K., 2016, *Metaphysical Grounding*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- BLOCH, E., 1977, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano.
- BLOCHER, H., 1996, *Immanence and Transcendence in Trinitarian Theology*, in K.J. Vanhoozer (ed.), *The Trinity in a Pluralistic Age*, Eerdmans, Grand Rapids.
- BØHN, E., 2009, *Must There Be a Top Level?*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 59, 193-20.
- BØHN, E., 2010, *The Necessity of Universalism versus the Possibility of Junky Worlds: a Rejoinder*, in *Analysis*, vol. 70\2, 296-298.
- BØHN, E., 2011, *The Logic of the Trinity*, in *Sophia*, vol. 50, 363-74.
- BONINO, G., 2008, *Universali/particolari*, Il Mulino, Bologna.
- BONINO, G., 2013, *Bradley's Regress: Relations, Exemplification, Unity*, in *Axiomathes*, vol. 23, 189-200.
- BONINO, G., 2018, *Relations in British Idealism*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, 27-39.
- BOSTOCK, D., 1972, *Aristotle, Zeno, and the Potential Infinite*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 73, 37-51.
- BOTTARINI, G., 2006, *Tommaso e la dottrina delle relazioni sussistenti*, in *Doctor Virtualis*, vol. 5, 119-126.
- BOYD, G.A., 1992, *Trinity and Process: a Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Peter Lang, New York.
- BOYD, G.A., 1997, *The Self-Sufficient Sociality of God: a Trinitarian Revision of Hartshorne's Metaphysics*, in J.A. Bracken, M. H. Suchocki (eds.), *Trinity in Process. A Relational Theology of God*, Continuum, London, 73-94.
- BRACKEN, J.A., 1997, *Panentheism from a Process Perspective*, in J.A. Bracken, M. H. Suchocki (eds.), *Trinity in Process*, Continuum, London, 94-113.
- BRADLEY, F.H., 2012, *The Principles of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.

- BRICEÑO S., MUMFORD, S., 2016, *Relations All the Way Down? Against Ontic Structural Realism*, in A. Marmodoro, D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford.
- BROCK, S.L., 2004, *L'ipsum esse è platonismo?*, in Brock, S.L. (ed), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma.
- BROWER, J.E., REA, M., 2005a, *Material Constitution and the Trinity*, in *Faith and Philosophy*, vol. 22\1, 57-76.
- BROWER, J.E., REA, M., 2005b, *Understanding the Trinity*, in *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 8\1, 145-47.
- BROWER, J.E., 1998, *Abelard's Theory of Relations: Reductionism and the Aristotelian Tradition*, in *The Review of Metaphysics*, vol. 51, 605-631.
- BROWER, J.E., 2001, *Relations Without Polyadic Properties: Albert the Great on the Nature and Ontological Status of Relations*, in *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, vol. 83, 225-257.
- BROWER, J.E., 2004a, *The Problem with Social Trinitarianism: A Reply to Wierenga*, in *Faith and Philosophy*, vol. 21, 295-303.
- BROWER, J.E., 2004b, *Trinity*, in J.E. Brower, K. Guilfooy (eds), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BROWER, J.E., 2015, *Medieval Theories of Relations*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- BROWN, D., 1985, *The Divine Trinity*, Duckworth, London.
- BROWN, H., 2014, *A Process Ontology*, in *Axiomathes*, vol. 24\3, 291-312.
- BRUGIATELLI, V., 2001, *Il concetto di creazione in Tommaso d'Aquino*, in *Annali di Scienze Religiose di Trento*, vol. 2, 239-255.
- BRÜNTRUP, G., 2017, *Why "Panentheism" Might Not Be a Useful Concept*, presented at *Analytic Theology and the Nature of God: Advancing and Challenging Classical Theism*, Monaco di Baviera, 8-11 Agosto 2017.
- BUB, J., 2010, *The Entangled World: How Can It Be Like That?*, in J. Polkinghorne (ed.), *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, Grand Rapids, 15-31.
- BUBBIO, P.D., 2014, *Hegel, the Trinity, and the 'I'*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 76, 129-150.
- BUCKAREFF, A.A., 2016, *Theological Realism, Divine Action, and Divine Location*, in A.A. Buckareff, Y. Nagasawa (eds), *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford University Press, Oxford, 213-233.
- BULHOF, I.N., TEN KATE, L., 2000, *Echoes of an Embarrassment: Philosophical Perspectives on Negative Theology. An Introduction*, in ID. (eds.), *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press, New York, 1-57.
- BUTAKOV, P., 2018, *What Exactly Are the Intra-Trinitarian Relations?*, paper presented at the Conference *Analytic Theology and the Tri-personal God: the Trinitarian Renewal in Analytic Tradition*, Université Catholique de Louvain, 12-14 september 2018.
- CACCIARI, M., 1990, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano.
- CACCIARI, M., 1996, *Trinità per atei*, a cura di B. Forte, Cortina, Milano.
- CAIN, J., 1989, *The Doctrine of the Trinity and the Logic of Relative Identity*, in *Religious Studies*, vol. 25, 141-52.
- CALOSI, C., 2011, *Mereologia*, in *Aphex*, online.
- CAMERON, R., 2008, *Turtles All the Way Down: Regress, Priority and Fundamentality*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 58, 1-14.
- CAMPBELL, K., 1990, *Abstract Particulars*, Blackwell, London.
- CANDIOTTO, L., 2017, *The Reality of Relations*, in *Giornale di Metafisica*, vol. 2, 537-551.

- CANDLISH, S., 1998, *The Wrong Side of the History: Relations, the Decline of British Idealism, and the Origin of Analytical Philosophy*, in G. Stock (ed.), *Appearance vs Reality. New Essays on Bradley's Metaphysics*, Clarendon Press, 111-151.
- CANDLISH, S., 2007, *The Russell/Bradley Dispute and Its Significance for Twentieth-century Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York, 2007.
- CARMODY, J., 1971, *A Note on the God-World Relation in Whitehead's Process and Reality*, in *Philosophy Today*, vol. 15\4, 302-312.
- CARTWRIGHT, N., 2017, *Causal powers: Why Humeans Can't Even Be Instrumentalists*, in J.D. Jacobs (ed.), *Causal Powers*, Oxford University Press, Oxford, 9-23.
- CARTWRIGHT, R., 1987, *On the Logical Problem of the Trinity*, in Id., *Philosophical Essays*, MIT Press, Cambridge, 187-200.
- CASATI, R., VARZI, A.C., 1996, *Events*, Dartmouth, Aldershot.
- CASATI, R., VARZI, A.C., 2015, *Events*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- CASSIRER, E., 1973, *Sostanza e Funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, La Nuova Italia, Firenze.
- CASTAÑEDA, H-N., 1972, *Plato's Phaedo Theory of Relations*, in *Journal of Philosophical Logic*, vol. 1, 467-480.
- CASTAÑEDA, H-N., 1978, *Plato's Relations, Not Essences or Accidents, at Phaedo 102b2-d2*, in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 8, 39-53.
- CASTELLI, A., 2015, *Le interpretazioni filosofiche della Relatività Generale*, in *Aphex*, vol. 12, online.
- CATTERSON, T.T., 2015, *Indexicality, Phenomenality and the Trinity*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 78, 167-182.
- CAVARNOS, C., 1975, *The Classical Theory of Relations. A Study in the Metaphysics of Plato, Aristotle, and Thomism*, Institute For Byzantine and Modern Greek Studies.
- CERASI, E., 2006, *Teologia dialettica*, in *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, Città Nuova, Roma.
- CERRONI, C., 2009, *Abelardo e la distinzione delle persone trinitarie secondo il proprium*, in *Reportata*, online.
- CHAKRAVARTTY, A., 2012, *Ontological Priority: The Conceptual Basis of Non-eliminative, Ontic Structural Realism*, in E.M. Landry, D.P. Rickles (eds.), *Structural Realism*, Springer, New York, 187-206.
- CHALMERS, A., 2014, *Atomism From the 17th to the 20th Century*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- CHAPPELL, V., 1994, *Locke's Theory of Ideas*, in Id., *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 26-55.
- CHISHOLM, R.M., 1996, *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CHOI, S., FARA, M., 2016, *Dispositions*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- CHRUZIMSKI, A., 2005, *Internal, External and Intra-Individual Relations*, in *Axiomathes*, vol. 15\4, 487-512.
- CHURCH, R.W., 1942, *Bradley's Theory of Relations and the Law of Identity*, in *The Philosophical Review*, vol. 51\1, 26-46.
- CIOFFI, F., LUPPI, G., VIGORELLI, A., ZANETTE, E., 2000, *La controversia sugli infinitesimi*, in Id., *Il Testo Filosofico. L'età moderna*, Mondadori, Milano, 719-738.
- CLARK, K. J., 1996, *Trinity or Tritheism?*, in *Religious Studies*, vol. 32\4, 463-76.
- CLARKE, W.N., 1993, *Person and Being*, Marquette University Press, Milwaukee.
- CLARKE, W.N., 1995, *Explorations in Metaphysics: Being-God-Person*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

- CLATTERBAUGH, K., 2009, *The Early Moderns*, in Beebee, H., Hitchcock, Ch. (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford.
- CLAYTON, P., 2005, *Kenotic Trinitarian Panentheism*, in *Dialog*, vol. 44, 250-255.
- CLAYTON, P., 2013, *The God Who Is (not) One*, in C. Boesel, A. Wesley (eds.), *Divine Multiplicity: Trinities, Diversities, and the Nature of Relation*, Fordham University Press, New York, 9-37.
- CLEMENTZ, F., 2014, *Internal, Formal and Thin Relations*, in A. Reboul (ed.), *Mind, Values, and Metaphysics*, Springer, New York, 207-223.
- CLEMENZIA, A., 2016, *Pensare l'ontologia trinitaria sulla scia di Klaus Hemmerle*, in P. Coda, A. Clemenzia, J. Tremblay (eds.), *Un pensiero per abitare la frontiera, sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma, 9-14.
- COAKLEY, S., 1999, *'Persons' in the 'Social' Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion*, in S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (eds.), *The Trinity*, Oxford University Press, Oxford, 123-144.
- COAKLEY, S., 2010, *Afterword: "Relational Ontology"*, in Polkinghorne, J. (ed.), *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, Grand Rapids, 184-199.
- COCHRANE, C.N., 1940, *Christianity and Classical Culture*, Clarendon, Oxford.
- CODA, P., 1987, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma.
- CODA, P., 1993, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Milano.
- CODA, P., 1997a, *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere*, in P. Coda, A. Tapken (eds), *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma.
- CODA, P., 1997b, *La Trinità delle Persone come attuazione agapica dell'Essere Uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, in K.H. Menke, A. Stagliano (eds), *Credere Pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di A. Rosmini*, Morcelliana, Brescia.
- CODA, P., 1997c, *Quali prospettive per un pensare trinitario?*, in P. Coda, A. Tapken (eds), *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma.
- CODA, P., 2000, *Quaestio de alteritate in divinis. Agostino, Tommaso, Hegel*, in *Reportata*, online.
- CODA, P., 2007, *La semplicità di Dio*, in P. Coda, M. Donà (eds), *Dio Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano, 69-83.
- CODA, P., 2011, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma.
- CODA, P., 2012, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in *Sophia*, vol. 2, online.
- CODA, P., 2016, *Rivelazione e ontologia trinitaria o del necessario accesso alle Tesi di K. Hemmerle*, in P. Coda, A. Clemenzia, J. Tremblay (eds.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma, 17-30.
- COFFEY, D., 1999, *Deus Trinitas*, Oxford University Press, Oxford.
- COHEN, S.M., 2016, *Aristotle's Metaphysics*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- COLLINS, P.M., 2008, *The Trinity: A Guide for the Perplexed*, T&T Clark, London.
- CORDOVIL, J.L., 2015, *Contemporary Quantum Physics Metaphysical Challenge: Looking for a Relational Metaphysics*, in *Axiomathes*, vol. 25, 133-143.
- COTNOIR, A.J., 2013, *Beyond Atomism*, in *Thought*, vol. 2\1, 67-72.
- COTNOIR, A.J., 2014, *Universalism and Junk*, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 92\4, 649-664.
- COTNOIR, A.J., 2017, *Mutual Indwelling*, in *Faith and Philosophy*, vol. 34, 123-151.
- COZZI, A., 2009, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia.
- CRAIG, W.L., 1991, *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*, Brill's Studies in Intellectual History, Leiden, vol. 19.

- CRAIG, W.L., 2000, *Timelessness, Creation, and God's Real Relation to the World*, in *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 56\1, 93-112.
- CRAIG, W.L., 2005, *Does the Problem of Material Constitution Illuminate the Doctrine of the Trinity?*, in *Faith and Philosophy*, vol. 22\1, 77-86.
- CRAIG, W.L., 2006, *Trinity Monotheism Once More: A Response to Daniel Howard-Snyder*, in *Philosophia Christi*, vol. 8\1, 101-13.
- CRAIG, W.L., 2009, *Toward a Tenable Social Trinitarianism*, in T. McCall, M. Rea (eds), *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- CROSS, C. B., 2002, *Armstrong and the Problem of Converse Relations*, in *Erkenntnis*, vol. 56\2, 215-227.
- CROSS, R., 2002, *Two Models of the Trinity?*, in *Heythrop Journal*, vol. 43\3, 275-294.
- CROSS, R., 2003a, *On Generic and Derivation Views of God's Trinitarian Substance*, in *Scottish Journal of Theology*, vol. 56, 464-480.
- CROSS, R., 2003b, *Duns Scotus on Divine Substance and the Trinity*, in *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 11\2, 181-201.
- CROSS, R., 2005, *Relations, Universals, and the Abuse of Tropes*, in *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 79\1, 3-72.
- CROSS, R., 2007, *Quid tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in De Trinitate 5 and 7*, in *Harvard Theological Review*, vol. 100\2, 215-232.
- CROSS, R., 2010, *Latin Trinitarianism: Some Conceptual and Historical Considerations*, in T. McCall and M. Rea (eds.), *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford University Press, Oxford, 201-213.
- CROSS, R., 2012, *Medieval Trinitarianism and Modern Theology*, in R. Woźniak, G. Maspero (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology*, T.&T. Clark, New York, 26-43.
- D'ESPAGNAT, B., 1983, *In Search of Reality*, Springer, New York.
- DAMONTE, M., 2009, *Il dogma trinitario nella prospettiva della Filosofia Analitica della Religione*, in *Reportata*, online.
- DAMONTE, M., 2018, *Constituent vs Relational Ontologies: What About Their Availability for Natural Theology?*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, 201-218.
- DAN, R., PIRNAT, A. (eds.), 1982, *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, Brill, Budapest.
- DANIÉLOU, J., 1989, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia.
- DARLEY, A.P., 2011, *'We know in part': How the Positive Apophaticism of Aquinas Transforms the Negative Theology of Pseudo-Dionysius*, in *Heythrop Journal*, vol. 52, 1-30.
- DAVIDSON, M., 2016, *The Logical Space of Social Trinitarianism*, in *Faith and Philosophy*, vol. 33, 333-357.
- DAVIS, S.T., 1983, *Logic and Nature of God*, Eerdmans, Grand Rapids.
- DAVIS, S.T., 1999, *A Somewhat Playful Proof of the Social Trinity in Five Easy Steps*, in *Philosophia Christi*, vol. 1, 103-105.
- DAVIS, S.T., 2003, *Perichoretic Monotheism: A Defense of a Social Theory of the Trinity*, in M.Y. Stewart (ed.), *The Trinity: East/West Dialogue*, Kluwer, Boston, 35-52.
- DAVIS, S.T., 2006, *Perichoretic Monotheism*, in ID., *Christian Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford, 61-79.
- DAWID, R. (2007), *Scientific Realism in the Age of String Theory*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.

- DE FLORIO, C., FRIGERIO, A., 2018, *God and the Flow of Time*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis, 219-233.
- DECORTE, J., 2002, *Relatio as Modus Essendi: the Origins of Henry of Ghent's Definition of Relation*, in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10, 3, 309-336.
- DI POPPA, F., 2010, *Spinoza and Process Ontology*, in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48\3, 272-294.
- DI SIA, P., 2018, *On Quantum Physics, Metaphysics and Theism*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, 123-137.
- DIPERT, R., 1997, *The Mathematical Structure of the World: The World as Graph*, in *Journal of Philosophy*, vol. 94, 329-358.
- DIXON, P., 2003, *Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, T&T Clark, New York.
- DODDS, M.J., 2012, *Unlocking Divine Action. Contemporary Science & Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, New York.
- DOLEZAL, J.E., 2014, *Trinity, Simplicity and the Status of God's Personal Relations*, in *International Journal of Systematic Theology*, vol. 16\1, 79-98.
- DOMBROWSKI, D.A., 2007, *Oppy, Infinity, and the Neoclassical Concept of God*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 61\1, 25-37.
- DONNELLY, M., 2016, *Positionalism Revisited*, in Marmodoro, A., Yates, D. (eds), *Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 80-99.
- DORATO, M., 2007, *Dispositions, Relational Properties and the Quantum World*, in B. Gnassounou, M. Kistler (eds.), *Dispositions and Causal Powers*, Ashgate, Aldershot, 249-270.
- DORR, C., 2004, *Non-Symmetric Relations*, in D. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 155-192.
- DUHEM, P., 1978, *La teoria fisica*, Il Mulino, Bologna.
- DURAND, E., 2012, *Perichoresis: A Key Concept for Balancing Trinitarian Theology*, in R. Woźniak, G. Maspero (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology*, T&T Clark, New York, 177-192.
- DURRANT, M., 1973, *Theology and Intelligibility*, Routledge, Boston.
- EHRING, D., 2009, *Causal Relata*, in Beebe, H., Hitchcock, Ch. (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford.
- ELLIS, B., 2010, *Casual Powers and Categorical Properties*, in A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers*, Routledge, London, 133-142.
- EMERY, G., 2007, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- ENGELHARD, K., 2010, *Categories and the Ontology of Powers*, in A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers*, Routledge, London, 41-57.
- ERISMANN, C., 2008, *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin*, in *Traditio*, vol. 63, 277-305.
- ERISMANN, C., 2016, *Venerating Likeness: Byzantine Iconophile Thinkers on Aristotelian Relatives and their Simultaneity*, in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24\3, 405-425.
- ERNST, G., 2003, *La filosofia del Rinascimento*, Carocci, Roma.
- ESFELD, M., 2003, *Do Relations Require Underlying Intrinsic Properties? A Physical Argument for a Metaphysics of Relations*, in *Metaphysica*, vol. 4, 5-25.
- ESFELD, M., 2004, *Quantum Entanglement and a Metaphysics of Relations*, in *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, vol. 35, 601-617.
- ESFELD, M., 2016, *The Reality of Relations*, in A. Marmodoro, D. Yates (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 219-234.
- EVERITT, N., 2010, *The Divine Attributes*, in *Philosophy Compass*, vol. 5\1, 78-90.

- FABRO, C., 1960, *Partecipazione e Causalità in San Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino.
- FANCIULLACCI, R., BETTINESCHI, P., 2014, *Leggere Tommaso oggi*, in ID. (eds), *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, Orthotes, Napoli.
- FARROW, D.B., 2011, *Apophatic Theology*, in *Religion Past and Present*, online.
- FERMER, R.M., 1986, *The Limits of Trinitarian Theology as a Methodological Paradigm*, in *NZSTh*, vol. 41, 158-186.
- FERRARIS, M., 2009, *Epistemologia*, in M. Ferraris (ed.), *Storia dell'Ontologia*, Bompiani, Milano, 146-177.
- FERRI, R., 2012, *La relazione tra Dio e il creato secondo Tommaso d'Aquino*, in *Filosofia e Teologia*, vol. 26, 93-103.
- FESER, E., 1997a, *Has Trinitarianism Been Shown to Be Coherent?*, in *Faith and Philosophy*, vol. 14, 87-97.
- FESER, E., 1997b, *Swinburne's Tritheism*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 42, 175-84.
- FINDLAY, J.N., 1936, *Relational properties*, in *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, vol. 14/3, 176-190.
- FINDLAY, J.N., 1949, *God's No-Existence*, in *Mind*, vol. 58, 352-54.
- FINE, K., 2000, *Neutral Relations*, in *Philosophical Review*, vol. 199, 1-33.
- FINE, K., 2007, *Reply to Fraser MacBride*, in *Dialectica*, vol. 61, 57-62.
- FISHER, M.Z., 2014, *A Supervenient Trinity: an Alternative to Latin and Social Trinitarian Theories*, in *Heythrop Journal*, vol. 57, 1-10.
- FISK, M., 1972, *Relatedness Without Relations*, in *Noûs*, vol. 6, 139-151.
- FOGELIN, R., 1988, *Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility*, in *The Philosophical Review*, vol. 97, 47-69.
- FORD, L.S., 1975, *Process Trinitarianism*, in *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 43/2, 199-213.
- FORD, L.S., 1997, *Contingent Trinitarianism*, in J.A. Bracken, M. H. Suchocki (eds.), *Trinity in Process*, Continuum, London, 41-68.
- FORMENT, E., 2006, *Relaciones Subsistentes y Personas Creadas*, in *Doctor Communis*, 97-128.
- FORREST, P., 1996, *How Innocent is Mereology?*, in *Analysis*, vol. 56, 127-131.
- FORREST, P., 2016, *The Personal Pantheist Conception of God*, in A.A. Buckareff, Y. Nagasawa (eds), *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford University Press, Oxford, 21-40.
- FRIEDMAN, R.L., 1999, *Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology*, in *Studia Theologica*, vol. 53, 13-25.
- FRIEDMAN, R.L., 2010, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FULMER, J.B., 2007, *Anselm and the Apophatic: "Something Greater than Can Be Thought"*, in *New Blackfriars*, vol. 89, 177-193.
- FURLEY, D.J., 1982, *The Greek Commentators' Treatment of Aristotle's Theory of the Continuous*, in N. Kretzmann (ed), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, New York, 17-36.

- GALEAZZI, U., 2009, *Sulla conoscenza di Dio in Tommaso d'Aquino. Praeambula fidei, critica del fideismo e dell'agnosticismo teoretico neopositivistico*, in *Reportata*, online.
- GALLOP, D., 1976, *Relations in the Phaedo*, in R. Shiner et.al. (eds), *New essays on Plato and the Pre-Socratis*, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplement, vol. 2, 149-163.
- GAMBERINI, P., 1994, *Ontologia di relazione e cristologia*, in C. Greco (ed.), *Cristologia e antropologia*, Ave Editrice, Roma.
- GARCIA, R.K., 2014, *Bare Particulars and Constituent Ontology*, in *Acta Analytica*, vol. 29, 149-159.
- GARRET, D., 2009, *Hume*, in Beebee, H., Hitchcock, Ch. (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford University Press, Oxford.
- GASKIN R., HILL D.J., 2012, *On Neutral Relations*, in *Dialectica*, vol. 66\1, 167-186.
- GEACH, P.T., 1961, *Aquinas*, in G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford, 65-125.
- GEACH, P.T., 1972a, *Identity - a Reply*, in ID., *Logic Matters*, University of California Press, Berkeley, 247-49.
- GEACH, P.T., 1972b, *Identity*, in ID., *Logic Matters*, University of California Press, Berkeley, 238-47.
- GEACH, P.T., 1973, *Ontological Relativity and Relative Identity*, in M. K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology*, New York University Press, New York, 287-302.
- GEACH, P.T., 1980, *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Cornell University Press, Ithaca.
- GIACCA, E., 2009, *Un compito infinito. La Trinitätslehre di Friedrich D.E. Schleiermacher tra dogma e vissuto religioso*, in *Reportata*, online.
- GILL, M.L., 1989, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton Univ. Press, Princeton.
- GIOIA, L., 2012, *Una deviazione ontologica e teista nella dottrina trinitaria di Agostino?*, in *Medioevo*, vol. 37, 9-26.
- GNASSOUNOU, B., KISTLER, M. (eds.), 2007, *Dispositions and Causal Powers*, Ashgate, Aldershot.
- GODFREY-SMITH, P., 2009, *Causal Pluralism*, in Beebee, H., Hitchcock, Ch. (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford, 326-337.
- GOETZ, J., 2016, *Identical Legal Entities and the Trinity: Relative-Social Trinitarianism*, in *Journal of Analytic Theology*, vol. 4, 128-46.
- GOLDMAN, A.I., 2007, *A Program for "Naturalizing" Metaphysics, with Application to the Ontology of Events*, in *The Monist*, vol. 90\3, 457-479.
- GORIS, W., AERTSEN, J., 2016, *Medieval Theories of Transcendentals*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- GRACIA, J., 2016, *Medieval Theories of the Categories*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- GRAY, C.B., 1993, *Bonaventure's Proof of Trinity*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 67\2, 201-17.
- GRECO, C., 1998, *La persona dello Spirito Santo nella teologia trinitaria di W. Pannenberg*, in S. Tanzarella (ed.), *La personalità dello Spirito Santo, in dialogo con Bernard Sesboüe*, San Paolo, Milano.
- GRESHAKE, G., 2008, *Il Dio Unitrino, Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia.
- GRIFFIN, D.R., 1997, *A Naturalistic Trinity*, in J.A. Bracken, M. H. Suchocki (eds.), *Trinity in Process*, Continuum, London, 23-40.
- GRIFFIN, D.R., 2001, *Process Philosophy of Religion*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 50, 1/3, 131-151.
- GRIFFITHS, J.G., 1996, *Triads and Trinity*, Cardiff University of Wales Press, Cardiff.
- GROSSMAN, R., 1983, *The Categorical Structure of the World*, Indiana Univ. Press, Bloomington.
- GUNTON, C.E., 1991, *The Promise of Trinitarian Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh.
- GUNTON, C.E., 1993, *The One, The Three and the Many*, Cambridge University Press, Cambridge.

- HANDFIELD, T., 2008, *Humean Dispositionalism*, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 86\1, 113-126.
- HANSEN, H., 2012, *Strange Finds, or Nicholas of Paris on Relations*, in J. Fink, H. Hansen, A. Mora-Marquez (eds.), *Logic and Language in the Middle Ages: A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Brill, Leiden, 139-154.
- HANSEN, H., 2016, *On the Road from Athens to Thebes Again: Some Thirteenth-Century Thinkers on Converse Relations*, in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24\3, 468-489.
- HARRÉ, R., MADDEN, E.H. (eds), 1975, *Causal Powers: Theory of Natural Necessity*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- HARRIS, H.A., 1998, *Should We Say That Personhood Is Relational?*, in *Scottish Journal of Theology*, vol. 51, 214-234.
- HARTE, V., 2002, *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*, Oxford University Press, Oxford.
- HARTSHORNE, C., 1941, *Man's Vision of God*, Willet, Chicago.
- HASAN, A., FUMERTON, R., 2016, *Foundationalist Theories of Epistemic Justification*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), online.
- HASKER, W., 2009, *A Leftovian Trinity?*, in *Faith and Philosophy*, vol. 26\2, 154-66.
- HASKER, W., 2010a, *Has a Trinitarian God Deceived Us?*, in T. McCall, M. Rea (eds.), *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford University Press, Oxford, 38-51.
- HASKER, W., 2010b, *Constitution and the Trinity: The Brower-Rea Proposal*, in *Faith and Philosophy*, vol. 27\3, 321-29.
- HASKER, W., 2010c, *Objections to Social Trinitarianism*, in *Religious Studies*, vol. 46\4, 421-39.
- HASKER, W., 2011, *Deception and the Trinity: A Rejoinder to Tuggy*, in *Religious Studies*, vol. 47\1, 117-20.
- HASKER, W., 2012, *Dancers, Rugby Players, and Trinitarian Persons*, in *Faith and Philosophy*, vol. 29\3, 325-33.
- HASKER, W., 2013a, *Metaphysics and the Tri-Personal God*, Oxford University Press, Oxford.
- HASKER, W., 2013b, *How to Think About the Trinity*, in C. Ruloff (ed.), *Christian Philosophy of Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- HASKER, W., OORD, T.J., ZIMMERMAN, D. (eds), 2011, *God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism*, Wipf and Stock, Eugene.
- HAWKING, S., 2005, *La grande storia del tempo*, Bur, Milano.
- HAWTHORNE, J., 2001, *Intrinsic Properties and Natural Relations*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 63\2, 399-403.
- HEDLEY, D., 1996, *Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God*, in *Religious Studies*, vol. 32, 61-77.
- HEIL, J., 2003, *From an Ontological Point of View*, Oxford University Press, Oxford.
- HEIL, J., 2005, *Dispositions*, in *Synthese*, vol. 144\3, 343-356.
- HEIL, J., 2009, *Relations*, in R. Le Poidevin (ed.), *The Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge, New York.
- HEIL, J., 2010, *Powerful Qualities*, in A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers*, Routledge, New York, 58-72.
- HEIL, J., 2015, *The Universe As We Find It*, Oxford University Press, Oxford.
- HEIL, J., 2016, *Causal Relations*, in Marmodoro, A., Yates, D. (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 127-137.
- HEIL, J., 2017, *Downward Causation*, in M. Paolini Paoletti, F. Orilia (eds.), *Philosophical and Scientific Perspectives on Downward Causation*, Routledge, New York, 42-53.

- HEMMERLE, K., 1996, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma.
- HENNINGER M. G., 1989, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford.
- HIRSCH, E., 1982, *The Concept of Identity*, Oxford University Press, Oxford.
- HOCHBERG, H., 1987, *Russell's Analysis of Relational Predication and the Asymmetry of the Predication Relation*, in *Philosophia*, vol. 17, 439-459.
- HOFFMANN-KOLSS, V., 2013, *The Metaphysics of Extrinsic Properties*, De Gruyter, Berlin.
- HOOD, P.M., 2004, *Aristotle on the Category of Relations*, University Press of America, Lanham.
- HORVATH, A., 1914, *Metaphysik der Relationen*, Graz.
- HOWARD, E., 2014, *Substance*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- HOWARD-SNYDER, D., 2003, *Trinity Monotheism*, in *Philosophia Christi*, vol. 5\2, 375-403.
- HUDSON, H., 2007, *Simples and Gunk*, in *Philosophy Compass*, vol. 2/2, 291-302.
- HUGHES, C., 1989, *On a Complex Theory of a Simple God*, Cornell University Press, Ithaca.
- HUGHES, C., 2005, *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Laterza, Roma.
- HUGHES, C., 2009, *Defending the Consistency of the Doctrine of the Trinity*, in T. McCall and M. Rea (eds.), *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford Univ. Press, Oxford, 293-313.
- HUGHES, C., 2015, *San Tommaso sulla semplicità divina*, paper presentato alla conferenza *Dio come Essere? Metafisiche classiche e Metafisiche analitiche*, Lugano, 15-16 Maggio 2015.
- HÜTTEMANN, A., 2013, *A Disposition-based Process-theory of Causation*, in S. Mumford, M. Tugby (eds.), *Metaphysics and Science*, Oxford University Press, Oxford, 101-122.
- HYMERS, M., 1996, *Internal Relations and Analyticity: Wittgenstein and Quine*, in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 26\4, 591-612.
- ILLECETO, M., 2008, *La persona: dalla relazione alla responsabilità*, Citta Aperta, Troina.
- ILLETTERATI, L., GIUSPOLI, P., MENDOLA, G., 2010, *Hegel*, Carocci, Roma.
- ILLINGWORTH, J.R., 1907, *The Doctrine of the Trinity*, Macmillan, London.
- INGRAM, D., 2017, *Space, Time and Haecceity*, paper presented at *Time in Twentieth and Twenty-first Century Philosophy*, University of Durham, 11 settembre 2017.
- INGTHORSSON, R.D., 2012, *The Regress of Pure Powers Revisited*, in *European Journal of Philosophy*, vol. 23\3, 529-541.
- INUKAI, Y., 2010, *Hume on Relations: Are They Real?*, in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 40, 185-209.
- INWAGEN, P. van, 1990, *Material Beings*, Cornell University Press, Ithaca.
- INWAGEN, P. van, 1993, *Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.
- INWAGEN, P. van, 1995, *And Yet They Are Not Three Gods But One God*, in Id., *God, Knowledge, and Mystery*, Cornell University Press, Ithaca, 222-259.
- INWAGEN, P. van, 1998a, *Metaontology*, in *Erkenntnis*, vol. 48, 233-250.
- INWAGEN, P. van, 1998b, *Trinity*, in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London.
- INWAGEN, P. van, 2003, *Three Persons in One Being: On Attempts to Show That the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory*, in M. Y. Stewart (ed.), *The Trinity: East/West Dialogue*, Kluwer, Boston, 83-97.
- INWAGEN, P. van, 2006, *Names for Relations*, in *Philosophical Perspectives*, vol. 20, 453-477.
- INWAGEN, P. van, 2011a, *Relational vs. Constituent Ontologies*, in *Philosophical Perspectives*, vol. 25, 389-405.
- INWAGEN, P. van, 2011b, *Metafisica*, Cantagalli, Siena.
- INWAGEN, P. van, 2012, *What Is An Ontological Category?*, in Novák, L., Novotný, D. e Sousedík, P. (eds.), *Contemporary Scholasticism*, De Gruyter, Berlin, 11-24.

- INWAGEN, P. van, 2018, *In Defense of Lightweight Platonism*, 11 Maggio 2018, Annual E.J. Lowe Lecture, Durham University (Durham).
- IRVINE, A.D., 2015, *Alfred North Whitehead*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- ISHAM, C.J., 1997, *Creation of the Universe as a Quantum Process*, in R.J. Russell et al. (ed.), *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory Foundation, 375-408.
- JACOBS, J.D., 2011, *Powerful Qualities, Not Pure Powers*, in *The Monist*, vol. 94\1, 81-102.
- JACQUETTE, D., 2013, *Qualities, Relations, and Property Exemplification*, in *Axiomathes*, vol. 23, 381-399.
- JAUERNING, A., 2010, *Disentangling Leibniz's View on Relations and Extrinsic Denomination*, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48\2, 171-215.
- JEAN-HERVÉ, N., 1991, *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. Dio Uno e Trino*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- JEDWAB, J., 2015, *Against the Geachian Theory of the Trinity and Incarnation*, in *Faith and Philosophy*, vol. 32, 125-145.
- JENSON, R.W., 1982, *The Triune Identity: God According to the Gospel*, Fortress, Philadelphia.
- JENSON, R.W., 1997-1999, *Systematic Theology*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford.
- JOHANSSON, I., 1989, *Ontological Investigation*, Routledge, London.
- JOHANSSON, I., 2011, *Order, Direction, Logical Priority and Ontological Categories*, in J. Cumpa, E. Tegtmeier (eds.), *Ontological Categories*, Ontos Verlag, Heusenstamm, 89-107.
- JOHANSSON, I., 2014, *All Relations Are Internal: The New Version*, in A. Reboul (ed.), *Mind, Values, and Metaphysics*, Springer, New York, 225-240.
- JÜNGEL, E., 1986, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti, Casale Monferrato.
- KAGEY, R., 1933, *The Meaning of Relations*, in *The Philosophical Review*, vol. 42\3, 287-302.
- KELLY, A.J., 1970, *Trinity and Process: Relevance of the Basic Christian Confession of God*, in *Theological Studies*, vol. 31, 393-414.
- KENNY, A., 1979, *God and the Philosophers*, Oxford University Press, Oxford.
- KENNY, A., 2002, *Aquinas on Being*, Clarendon, Oxford.
- KILBY, K., 2005, *Aquinas, the Trinity and the Limits of Understanding*, in *International Journal of Systematic Theology*, vol. 7, 414-427.
- KILBY, K., 2010, *Is an Apophatic Trinitarianism Possible?*, in *International Journal of Systematic Theology*, vol. 12, 65-77.
- KLEIN, P.D., TURRI, J., 2014, *Ad Infinitum*, Oxford University Press, Oxford.
- KLEIN, P.D., TURRI, J., 2017, *Infinitism in Epistemology*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, online.
- KLEINSCHMIDT, SH., 2012, *Many-One Identity and the Trinity*, in J. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 4, Oxford University Press, Oxford, 84-96.
- KLEINSCHMIDT, SH., 2016, *Simple Trinitarianism and Feature-Placing Sentences*, in *Faith and Philosophy*, vol. 33\3, 257-77.
- KLEMENT, K., 2015, *Russell's Logical Atomism*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- KLOSE, J., 2009, *Process Ontology from Whitehead to Quantum Physics*, in H. Atmanspacher, H. Primas, *Recasting Reality*, Springer, New York, 151-170.
- KOONS, R.C., PICKAVANCE, T.H., 2015, *Metaphysics. The Fundamentals*, Wiley, Oxford.
- KOSLICKI, K., 2008, *The Structures of Objects*, Oxford University Press, Oxford.
- KOSLICKI, K., 2015, *In Defense of Substance*, in *Grazer Philosophische Studien*, vol. 91, 59-80.

- KOSMAN, A., 2013, *The Activity of Being. An Essay on Aristotle's Ontology*, Harvard Univ. Press, Boston.
- KREMPEL, A., 1952, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris.
- KRETZMANN, N., 1982, *Continuity, Contrariety, Contradiction and Change*, in N. Kretzmann (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca, 270-296.
- KÜNG, H., 1972, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni a una futura cristologia*, Queriniana, Brescia.
- LA TOUCHE GODFREY, F., 1942, *Plato's Doctrine of Participation*, in *Hermathena*, vol. 59, 6-19.
- LACUGNA, C.M., 1986, *Philosophers and Theologians on the Trinity*, in *Modern Theology*, vol. 2, 169-81.
- LACUGNA, C.M., 1997, *Dio per noi, la Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia.
- LADYMAN, J., 2014, *Structural Realism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- LADYMAN, J., 2016, *The Foundations of Structuralism and the Metaphysics of Relations*, in Marmodoro, A., Yates, D. (eds), *Metaphysics of Relations*, Oxford Univ. Press, Oxford, 177-197.
- LAFONT, G., 1992, *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Segrate.
- LANDRY, E. M., RICKLES, D. P., 2012, *Structural Realism*, Springer, New York.
- LANGTON, R., 2001, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford University Press, Oxford.
- LANGTON, R., 2006, *Kant's Phenomena: Extrinsic or Relational Properties? A Reply to Allais*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 73\1, 170-185.
- LASH, N., 1986, *Considering the Trinity*, in *Modern Theology*, vol. 2, 183-196.
- LAUDISA, F., ROVELLI, C., 2013, *Relational Quantum Mechanics*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- LAVECCHIA, S. (ed.), 2012, *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano-Udine, Mimesis.
- LAYMAN, C.S., 1988, *Tritheism and the Trinity*, in *Faith and Philosophy*, vol. 5, 291-98.
- LAZEROWITZ, A.A., 1967, *Internal Relations*, in *The Review of Metaphysics*, vol. 21\2, 256-261.
- LEAR, J., 1979, *Aristotelian Infinity*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 80, 187-210.
- LEFTOW, B., 1999, *Anti Social Trinitarianism*, in S. T. Davis, D. Kendall and G. O'Collins (eds.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium*, Oxford University Press, Oxford, 203-249.
- LEFTOW, B., 2004, *A Latin Trinity*, in *Faith and Philosophy*, vol. 21\3, 304-33.
- LEFTOW, B., 2007, *Modes Without Modalism*, in P. van Inwagen, D. Zimmerman (eds.), *Persons: Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 357-375.
- LEFTOW, B., 2010, *Two Trinities: Reply to Hasker*, in *Religious Studies*, vol. 46\4, 441-47.
- LEFTOW, B., 2012a, *Time Travel and the Trinity*, in *Faith and Philosophy*, vol. 29\3, 313-24.
- LEFTOW, B., 2012b, *On Hasker on Leftow on Hasker on Leftow*, in *Faith and Philosophy*, vol. 29\3, 334-39.
- LEHNER, U.L., 2011, *The Trinity in the Early Modern Era (c.1550–1770)*, in G. Emery, M. Levering (eds), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- LEO, J., 2013, *Relational complexes*, in *Journal of Philosophical Logic*, vol. 42, 357-390.
- LEO, J., 2014, *Thinking in a Coordinate-free Way About Relations*, in *Dialectica*, vol. 68, 263-282.
- LEWIS, D., 1986a, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford.
- LEWIS, D., 1986b, *Against Structural Universals*, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 64, 25-46.
- LEWIS, D., 1991, *Parts of Classes*, Blackwell, Oxford.
- LEWIS, D., 1994, *Reduction of Mind*, in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 51-63.

- LEWIS, P.J., 2017, *Interpretations of Quantum Mechanics*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, accesso in ottobre 2017, <http://www.iep.utm.edu/int-qm/>.
- LI BIHAN, B., 2013, *Why a Gunk World is Compatible with Nihilism*, in *Studia Philosophica Estonica*, vol. 6\1, 1-14.
- LI VOLSI, R., 2009, *Prefigurazioni e realtà della Trinità divina e della incarnazione del Verbo nel pensiero platonico*, in *Reportata*, online.
- LIGOMENIDES, P.A., 2010, *Scientific Knowledge as a Bridge to the Mind of God*, in J. Polkinghorne (ed.), *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, 74-92.
- LIMONE, V., 2013a, *Inizio e Trinità. Il neoplatonismo giovanneo nell'ultimo Schelling*, ETS, Pisa.
- LIMONE, V., 2013b, *Il Dio Uno. Dalla henologia alla teologia trinitaria: Plotino e Origene*, in *Augustinianum*, vol. 8\1, 33-56.
- LIZZINI, O., 2016, *Causality as Relation: Avicenna (and al-Gazali)*, in *Quaestio*, vol. 13, 165-195.
- LORAND, R., 1992, *Bergson's Concept of Order*, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30, 579-595.
- LORIZIO, G., 2004, *Principio e fondamento nella logica della fede cristiana*, in A. Ales Bello, L. Messinese (eds.), *Fondamento e fondamentalismi*, Città Nuova, Roma, 285-322.
- LORIZIO, G., 2006, *Il nome di Dio è Amore*, in Aa. Vv., *Dio è amore. Commento teologico alla Deus Caritas est*, Lateran University Press, Roma, 47-78.
- LOUX, M. J., 1998, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York.
- LOUX, M., 2006, *Aristotle's Constituent Ontology*, in *Oxford Studies in Metaphysics*, Oxford.
- LOUX, M., 2008, *Primary Ousia*, Cornell University Press, Ithaca.
- LOUX, M., 2012, *Substances, Coincidentals, and Aristotle's Constituent Ontology*, in Ch. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.
- LOWE, E.J., 1989, *Kinds of Being*, Oxford University Press, Oxford.
- LOWE, E.J., 1998, *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*, Clarendon Press, Oxford.
- LOWE, E.J., 2004, *Some Formal Ontological Relations*, in *Dialectica*, vol. 58\3, special issue: *Formal Concepts*, 297-316.
- LOWE, E.J., 2005, *Dispositions and Natural Laws*, in Id., *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford University Press, Oxford.
- LOWE, E.J., 2010, *On the Individuation of Powers*, in A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers*, Routledge, New York, 8-26.
- LOWE, E.J., 2012, *A Neo-Aristotelian Substance Ontology: Neither Relational Nor Constituent*, in T.E. Tahko (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 229-248.
- LOWE, E.J., 2015, *In Defense of Substantial Universals*, in Galluzzo, G., Loux, M.J. (eds), *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 65-84.
- LOWE, E.J., 2016, *There Are (probably) No Relations*, in Marmodoro, A., Yates, D. (eds), *Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 100-112.
- MACBRIDE, F., 2007, *Neutral Relations Revisited*, in *Dialectica*, vol. 61, 25-56.
- MACBRIDE, F., 2011, *Relations and Truth-Making*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 111, 159-176.
- MACBRIDE, F., 2012, *Hochberg's Micro-Metaphysical Relations: Order All the Way Down*, in E. Tegmeier (ed.), *Studies in the Philosophy of Herbert Hochberg*, Ontos Verlag, Heusenstamm, 87-110.
- MACBRIDE, F., 2013, *How Involved Do You Want to Be in a Nonsymmetric Relationship?*, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 92\1, 1-16.

- MACBRIDE, F., 2015, *On the Origins of Order: Non-symmetric or Only Symmetric Relations?*, in Galluzzo, G., Loux, M.J. (eds), *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 173-194.
- MACBRIDE, F., 2016, *Relations*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- MACNAMARA, J., LA PALME REYES, M., REYES, G.E., 1994, *Logic and the Trinity*, in *Faith and Philosophy*, vol. 11, 3-18.
- MAKIN, M., 2018, *God from God: The Essential Dependence Model of Eternal Generation*, in *Religious Studies*, vol. 54\3, 377-394.
- MAMFORD, S., ANJUM, R.L., 2010, *A Power Theory of Causation*, in A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers*, Routledge, New York, 143-159.
- MANARANCHE, A., 1988, *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia.
- MANCINELLI, P., 2009, *La Croce nel concetto: rileggere Hegel alla luce della teologia trinitaria*, in *Reportata*, online.
- MANDER, W. J., 2009, *Bradley. The Supra-relational Absolute*, in *The Routledge Companion to Metaphysic*, Routledge, New York, 171-180.
- MANTOVANI, M., 2011, *Persona e relazione, tra teologia e filosofia*, in *Path*, vol. 10, 5-18.
- MANZI-MANZI, S., 2012, *Spinoza e la relazione*, in D. Bostrenghi et al. (eds), *Spinoza: la potenza del comune*, Olms, Hildesheim, 189-198.
- MARENBO, J., 2009, *The Medievals*, in Beebe, H., Hitchcock, Ch. (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford.
- MARGERIE, B. de, 1982, *The Christian Trinity in History*, St Bede's, Still River.
- MARIANI, M., 2009, *L'affermazione della Trinità come radicalizzazione del monoteismo in Karl Rahner*, in *Reportata*, online.
- MARINOZZI, C., 1964, *La relazione trascendentale in S. Alberto Magno*, in *Laurentianum*, vol. 5, 71-113.
- MARINOZZI, C., 1965, *La realtà delle relazioni secondo S. Alberto Magno*, in *Laurentianum*, vol. 6, 31-72.
- MARION, J.L., 1991, *God Without Being*, The University of Chicago Press, Chicago.
- MARMO, C., 1992, *Relazioni pericolose*, in *Rivista di storia della filosofia*, vol. 2, 365-374.
- MARMODORO A., MAYR, E., 2017, *Breve storia della Metafisica*, Carocci, Roma.
- MARMODORO A. (ed), 2010a, *The Metaphysics of Powers*, Routledge, New York.
- MARMODORO, A., 2010b, *Do Powers Need Powers to Make Them Powerful?*, in A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers*, Routledge, New York, 27-40.
- MARMODORO, A., 2013a, *Aristotle's Hylomorphism Without Reconditioning*, in *Philosophical Inquiry*, vol. 36, 5-22.
- MARMODORO, A., 2013b, *Causation Without Glue: Aristotle on Causal Powers*, in C. Viano et al. (eds.), *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote: origines et interpretations*, Peeters, Leuven, 221-247.
- MARMODORO, A., 2014, *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford University Press, Oxford.
- MARMODORO, A., 2015, *Anaxagoras's Qualitative Gunk*, in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 23\3, 402-422.
- MARMODORO, A., 2016, *Ancient Perspectives*, in Marmodoro, A., Yates, D. (eds), *Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford.
- MARMODORO, A., 2016b, *Potentiality in Aristotle's Metaphysics*, in *The Handbook of Potentiality*, forthcoming.
- MARMODORO, A., 2017, *Everything in Everything*, Oxford University Press, Oxford.
- MARMODORO, A., 2017a, *Aristotelian Powers at Work*, in J.D. Jacobs (ed.), *Causal Powers*, Oxford University Press, Oxford, 57-76.
- MARMODORO, A., 2017b, *Power Mereology: Structural Powers versus Substantial Powers*, in M. Paolini Paoletti, F. Orilia (eds.), *Philosophical and Scientific Perspectives on Downward Causation*, Routledge, New York, 110-128.

- MARSHALL, D.B., 2000, *Trinity and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MARTIN, A., MONNIER, R., 2003, *The Impossibility of God*, Prometheus, Amherst.
- MARTIN, C.B., 1980, *Substance Substantiated*, in *Metaphysics. Critical Concepts*, Routledge, 2008, vol. IV, 74-81.
- MARTIN, J.C., 2016, *The Invention of Relations: Early Twelfth-Century Discussions of Aristotle's Account of Relatives*, in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, 3, 447-467.
- MARTINICH, A.P., 1978, *Identity and Trinity*, in *The Journal of Religion*, vol. 58, 169-81.
- MARTINICH, A.P., 1979, *God, Emperor and Relative Identity*, in *Franciscan Studies*, vol. 39, 180-91.
- MASCALL, E.L., (1943), *He Who Is*, Longmans, London.
- MASPERO, G., 2011a, *Ontologia trinitaria e sociologia relazionale: due mondi a confronto*, in *Path* vol. 10, 19-36.
- MASPERO, G., 2011b, *Uno perché Trino. Breve introduzione al trattato su Dio*, Cantagalli, Siena.
- MASPERO, G., 2013, *Relazione e Silenzio: apofatismo e ontologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, in *Augustinianum*, vol. 8\1, 105-116.
- MASSIE, P., 2008, *The Metaphysics of Primary Plurality in Achard of Saint Victor*, in *The Saint Anselm Journal*, vol. 5, 15-18.
- MATTHEN, M., 1984, *Relationality in Plato's Metaphysics: Reply to McPherran*, in *Phronesis*, vol. 29, 304-312.
- MAURIN, A.-S., 2010, *Trope Theory and the Bradley Regress*, in *Synthese*, vol. 175, 311-326.
- MAURIN, A.-S., 2015, *States of Affairs and the Relation Regress*, in G. Galluzzo, M. J. Loux, J. Lowe (eds.), *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 195-214.
- MCCALL, T., 2010, *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of the Trinity*, Eerdmans, Grand Rapids.
- MCCALL, T., REA M. (eds.), 2009, *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- MCDANIEL, K., 2007, *Extended Simples*, in *Philosophical Studies*, vol. 133, 131-141.
- MCFARLAND, I. A., 2011, *Apophatic Theology*, in I.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby et. al. (eds.), *Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MCGINN, C., 2011, *The Concept of Instantiation*, in ID., *Truth by Analysis: Games, Names, and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- MCHENRY, L.B., 1989, *Bradley, James, and Whitehead on Relations*, in *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 3\3, 149-169.
- MCHENRY, L.B., 2015, *The Event Universe*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- MCKITRICK, J., 2013, *How to Activate a Power*, in S. Mumford, M. Tugby (eds.), *Metaphysics and Science*, Oxford University Press, Oxford, 123-140.
- MCPHERRAN, M., 1983, *Matthen on Castañeda and Plato's Treatment of Relational Statements in the "Phaedo"*, in *Phronesis*, vol. 28\3, 298-306.
- MEINERTSEN, B., 2008, *A Relation as the Unifier of States of Affairs*, in *Dialectica*, vol. 62\1, 1-19.
- MELCHIORRE, V., 2012, *Relazione, partecipazione, trascendenza*, in *Giornale di Metafisica*, vol. 1.
- MERRICKS, T., 2006, *Split Brains and the Godhead*, in T.M. Crisp, M. Davidson, D. Vander Laan (eds.), *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga*, Springer, Dordrecht, 299-326.
- MESLE, C.R., 2008, *Process-relational Philosophy: an Introduction to Alfred North Whitehead*, Templeton Foundation Press.
- MEYER, J.R., 2006, *God's Trinitarian Substance in Athanasian Theology*, in *Scottish Journal of Theology*, vol. 59\1, 81-97.
- MICHELETTI, M., 2007, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia.

- MICHELETTI, M., 2010a, *John Locke, i Platonici di Cambridge e i latitudinari: la critica alla superstizione e al fanatismo e il problema della tolleranza religiosa*, in F. Rossi (ed.), *Cristianesimo teologia filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari*, Franco Angeli, Milano, 265-285.
- MICHELETTI, M., 2010b, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma.
- MICHELETTI, M., 2012, *Nuovo ateismo, ateologia naturale e "naturalismo perenne"*, in *Hermeneutica*, Morcelliana, 93-135.
- MICHELETTI, M., 2018, *Radical Divine Alterity and the God-World Relationship*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, 157-170.
- MIGLIORINI, D., 2014, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism: il dibattito sull'onniscienza divina nella filosofia analitica della religione*, in *Rivista di Filosofia*, vol. 105, 273-88.
- MIGLIORINI, D., 2015, *L'ockhamismo nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina. Un bilancio*, in *Laurentianum*, vol. 56, 33-86.
- MIGLIORINI, D., 2016a, *La «soluzione tomistica» nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina e la libertà umana*, in *Divus Thomas*, vol. 119\1, 359-395.
- MIGLIORINI, D., 2016b, *La soluzione di Boezio nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina: un bilancio*, in *Rassegna di Teologia*, vol. 57, 15-53.
- MIGLIORINI, D., 2016c, *Lineamenti di cristeologia. «Fede critica» e umiltà epistemica: il rapporto ragione-fede al confine tra meta-teologia, metodologia e vita*, in *TheoLogica*, revistatheologica.com/index.php/rtl/index, online.
- MIGLIORINI, D., 2017a, *Fondamenti di un teismo trinitario*, in *Antonianum*, vol. 92, 49-83.
- MIGLIORINI, D., 2017b, *Gender, Filosofie, Teologie*, Mimesis, Milano.
- MIGLIORINI, D., 2018, *Il Dio che "rischia" e che "cambia". Introduzione all'Open Theism*, in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, online.
- MIGNUCCI, M., 1986, *Aristotle's Definitions of Relatives in Cat. 7*, in *Phronesis*, vol. 31, 101-127.
- MILBANK, J., 1986, *The Second Difference: for a Trinitarianism Without Reserve*, in *Modern Theology*, vol. 2, 213-234.
- MILLER, B., 1990, *Individuals and Individuality*, in *Grazer Philosophische Studien*, vol. 37, 75-91.
- MILLER, B., 2002, *The Fullness of Being*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MILLER, F.D., 1982, *Aristotle Against the Atomists*, in N. Kretzmann (ed), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca, 87-111.
- MOLINARO, A., 1990, *Creazione ed eternità del mondo*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 82\4, 607-22.
- MOLTMANN, J., 2013, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia.
- MONACO, D., 2010, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Città Nuova, Roma.
- MONACO, D., 2011, *Trinità e Inizio nel pensiero di Nicolò Cusano*, in *Filosofia e Teologia*, vol. 3, 583-94.
- MONDIN, B., 2013, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, ESD, Bologna.
- MOORE, A.W., 1990, *The Infinite*, Routledge, London.
- MOORE, G.E., 1919, *External and Internal Relations*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 20, 40-62, reprinted in *G. E. Moore: Selected Writings*, 79-105.
- MORATO, V., 2009, *Mondi possibili*, in M. Ferraris (ed.), *Storia dell'Ontologia*, Bompiani, Milano, 646-659.
- MORALES, F., 1994, *Relational Attributes in Aristotle*, in *Phronesis*, vol. 39, 255-274.
- MORELAND, J.P., CRAIG, W.L., 2003, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, InterVarsity Press, Downers Grove.
- MORELAND, J.P., 2013, *Exemplification and Constituent Realism: A Clarification and Modest Defense*, in *Axiomathes*, 23\2, 247-259.

- MORENA, L., 2002, *Introduzione. I confini delle cose*, in *Rivista di Estetica*, vol. 42, 3-22.
- MORRIS, T.V., 1991, *Our Idea of God: an Introduction to Philosophical Theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MORRIS, T.V., 2001, *The Logic of God Incarnate*, Wipf & Stock, Eugene.
- MORTENSEN, C., 2016, *Change and Inconsistency*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- MOURELATOS, A.P.D., 2005, *Intrinsic and Relational Properties of Atoms in the Democritean Ontology*, in R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*, Clarendon Press, Oxford.
- MUGNAI, M., 1990, *A Systematical Approach to Leibniz's Theory of Relations and Relational Sentences*, in *Topoi*, vol. 9, 61-81.
- MUGNAI, M., 1992, *Leibniz's Theory of Relations*, in *Leibniziana*, Supplement, Franz Steiner.
- MUGNAI, M., 2001, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino.
- MUGNAI, M., 2010, *Leibniz and Bradley's Regress*, in *The Leibniz Review*, vol. 20, 1-12.
- MUGNAI, M., 2013, *Leibniz's Ontology of Relations: A Last Word?*, in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 6, Oxford Scholarship.
- MULLER, E., 1995, *Real Relations and the Divine: Issues in Thomas's Understanding of God's Relation to the World*, in *Theological Studies*, vol. 56, 673-695.
- MULLIGAN, K., 1998, *Relations - Through Thick and Thin*, in *Erkenntnis*, vol. 48, 325-353.
- MUMFORD, S., ANJUM, R.L., 2011, *Getting Causes from Powers*, Oxford University Press, Oxford.
- MUMFORD, S., ANJUM, R.L., 2017, *Mutual Manifestation and Martin's Two Triangles*, in J.D. Jacobs (ed.), *Causal Powers*, Oxford University Press, Oxford, 77-89.
- MUMFORD, S., 2007, *Filled In Space*, in B. Gnassounou, M. Kistler (eds.), *Dispositions and Causal Powers*, Ashgate, Aldershot, 67-80.
- MUMFORD, S., 2009, *Causal Powers and Capacities*, in Beebe, H., Hitchcock, Ch. (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford.
- MURA, G., 2009, *La Trinità in S. Tommaso e in Hegel. Differenze ontologiche e personalistiche*, in *Reportata*, online.
- MURDOCH, J.E., 1982, *William of Ockham and the Logic of Infinity and Continuity*, in N. Kretzmann (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 165-206.
- MYRVOLD, W., 2016, *Philosophical Issues in Quantum Theory*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- NARDELLO, M., 2018, *Dio interagisce con la sua Chiesa. La fedeltà ecclesiale alla rivelazione divina alla luce della teologia del processo*, EDB, Bologna.
- NATALI, C., 1994, *Azioni ed eventi in Aristotele*, in C. Vigna, *L'etica e il suo altro*, Franco Angeli, Milano, 93-125.
- NATOLI, S., 2004, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano.
- NELSON, A.F., 1972, *Internal Relations*, in *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 3\1, 23-31.
- NICOLAIDIS, A., 2010, *Relational Nature*, in Polkinghorne, J. (ed.), *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, 93-106.
- NISBET, H.B., 1999, *The Rationalization of the Trinity from Lessing to Hegel*, *Lessing Yearbook*, 31, 65-90.
- NOLAN, D., 2006, *Stoic Gunk*, in *Phronesis*, vol. 51\2, 62-183.
- NORMORE, C.G., 2003, *Duns Scotus's Modal Theory*, in Th. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NORTH, J., 1987, *Eternity and Infinity in Late Medieval Thought*, in G. Toraldo di Francia (ed.), *L'infinito nella scienza. Infinity in Science*, Enciclopedia Italiana Ed., Firenze, 245-255.

- NOVAK, L., 2012, *An Aristotelian Argument Against Bare Particulars*, in Novák, L., Novotný, D. e Soušedík, P. (eds.), *Contemporary Scholasticism*, De Gruyter, Berlin, 113-121.
- NUTTALL, A.D., 1998, *The Alternative Trinity: Gnostic Heresy in Marlowe, Milton, and Blake*, Oxford University Press, Oxford.
- O'DONNELL, J., 1993, *Il mistero della Trinità*, Piemme-Ed. Pontificia Univ. Gregoriana, Roma-Casale Monferrato.
- O'DONNELL, J., 1998, *The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments*, in *Gregorianum*, vol. 69, 5-34.
- O'REGAN, C., 2011, *The Trinity in Kant, Hegel, and Schelling*, in G. Emery, M. Levering (eds), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- ODEGARD, D., 1969, *Locke and the Unreality of Relations*, in *Theoria*, vol. 35, 147-52.
- OGDEN, S.M., 1966, *The Reality of God and Other Essays*, Harper & Row, New York.
- OLGIATI, F., 1929, *Il concetto di sostanza*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 21\2, 101-117.
- OLIVER, H.H., 1981, *A Relational Metaphysics*, in *Studies in Philosophy and Religion*, vol. 4, Martinus Nijhoff.
- OLSON, K. R., 1987, *An Essay on Facts*, CSLI, Stanford.
- OPPY, G., 2006, *Philosophical Perspectives on Infinity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ORENSTEIN, A., 2002, *W.V. Quine*, Princeton University Press, Princeton.
- ORILIA, F., 2006, *States of Affairs. Bradley vs. Meinong*, in V. Raspa (ed.), *Meinongian Issues in Contemporary Italian Philosophy, Meinong Studies*, vol. 2, 213-238, Ontos, Frankfurt.
- ORILIA, F., 2007, *Bradley's Regress: Meinong vs. Bergmann*, in L. Addis, G. Jesson, E. Tegtmeier (eds.), *Ontology and Analysis: Essays and Recollections about Gustav Bergmann*, Ontos, Frankfurt, 133-163.
- ORILIA, F., 2008, *The Problem of Order in Relational States of Affairs: A Leibnizian View*, in G. Bonino, R. Egidi (eds), *Fostering the Ontological Turn: Essays on Gustav Bergmann*, Ontos, Frankfurt, 161-186.
- ORILIA, F., 2009, *Bradley's Regress and Ungrounded Dependence Chains: A Reply to Cameron*, in *Dialectica*, vol. 63\3, 333-341.
- ORILIA, F., 2011, *Relational Order and Onto-Thematic Roles*, in *Metaphysica*, vol. 12, 1-18.
- ORILIA, F., 2014, *Positions, Ordering Relations and O-Roles*, in *Dialectica*, vol. 68, 283-303.
- PAASCH, JT, 2012, *Divine Production in Late Medieval Trinitarian Theology: Henry of Ghent, Duns Scotus, and William Ockham*, Oxford University Press, Oxford.
- PAGANINI, G., 2014, *Lettura dei Dialoghi*, in D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, Rizzoli, Milano, 5-83.
- PAGE, B., 2017, *The 'Power'-ful Trinity*, in *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 9, 155-180.
- PALMER, J., 2016, *Parmenides*, in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- PANIKKAR, R., 1989, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi.
- PANNENBERG, W., 1990, *Teologia sistematica*, vol. I, Queriniana, Brescia.
- PAOLINI PAOLETTI, M., ORILIA, F. (eds.), 2017, *Philosophical and Scientific Perspectives on Downward Causation*, Routledge, New York.
- PAOLINI PAOLETTI, M., 2013, *E.J. Lowe*, in *Aphex*, online, 563-605.
- PAOLINI PAOLETTI, M., 2018, *Bradley's Regress: a Matter of Parsimony*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, 109-121.
- PAPANIKOLAOU, A., 2011, *Contemporary Orthodox Currents on the Trinity*, in G. Emery, M. Levering (eds), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.

- PARKER, D.H, 1933, *Reflexive Relations*, in *The Philosophical Review*, vol. 42\3, 303-311.
- PARKER, R., 1985, *Bradley's Paradox and Russell's Theory of Relations*, in *Philosophy Research Archives*, vol. 10, 261-273.
- PASQUALOTTO, G., 2008, *Commento*, in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, BUR, Milano.
- PAUL, L.A., 2017, *A One Category Ontology*, in J. A. Keller (ed.), *Being, Freedom, and Method*, Oxford University Press, Oxford.
- PENNER, S., *Why Do Medieval Philosophers Reject Polyadic Accidents?*, in Marmodoro, A., Yates, D. (eds), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 55-80.
- PERELDA, F., 2018, *Russell and the Question of Relations*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, 41-57.
- PÉREZ, A.C., 2012, *The Trinitarian Concept of Person*, in G. Maspero et al. (eds), *Rethinking Trinitarian Theology*, T&T Clark, London.
- PERIN, C., 2007, *Substantial Universals in Aristotle's Categories*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 33, 125-143.
- PEROVIC, K., 2014, *The Import of The Original Bradley's Regress(es)*, in *Axiomathes*, vol. 24\3, 375-394.
- PEROVIC, K., 2016, *A Neo-Armstrongian Defense of States of Affairs: A Reply to Vallicella*, in *Metaphysica*, vol. 17\2, 143-161.
- PEROVIC, K., 2017, *Bradley's Regress*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- PFEIFER, K., 2016, *Pantheism as Panpsychism*, in A.A. Buckareff, Y. Nagasawa (eds), *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford University Press, Oxford, 41-49.
- PHEMISTER, P., 2016, *Leibnizian Pluralism and Bradleian Monism: a Question of Relations*, in *Studia Leibnitiana*, vol. 45, 61-79.
- PICKUP, M., 2016, *The Trinity and Extended Simples*, in *Faith and Philosophy*, vol. 33, 414-440.
- PINNOCK, C. et al., 1994, *The Openness of God*, Inter-Varsity Press, Downers Grove.
- PLANTINGA, A., 2010, *Reformed Epistemology*, in C. Taliaferro, P. Draper (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford, 674-680.
- PLANTINGA, A., 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford.
- PLANTINGA, C., 1986, *Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity*, in *The Thomist*, vol. 50, 325-52.
- PLANTINGA, C., 1988, *The Threeness/oneness Problem of the Trinity*, in *Calvin Theological Journal*, vol. 23, 37-53.
- PLANTINGA, C., 1989, *Social Trinity and Tritheism*, in R.J. Feenstra (ed.), *Trinity, Incarnation, and Atonement*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- POLI, R., 2015, *The Difference Between Dynamical Systems and Process Theories*, in V. Petrov, A.C. Scarfe (eds.), *Dynamic Being: Essays in Process-Relational Ontology*, Cambridge Scholars Press, Newcastle, 28-43.
- POLKINGHORNE, J., 1997, *The Quantum World*, in R.J. Russell et al. (eds), *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory Foundation, 333-342.
- POLKINGHORNE, J., 2004, *Science and the Trinity: The Christian Encounter with Reality*, Yale University Press, New Haven.
- POLKINGHORNE, J., 2010, *The Demise of Democritus*, in Id. (ed.), *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, 1-14.
- POPPER, K., 1940, *What Is Dialectic?*, in *Mind*, vol. 49, 403-26.
- PORRO, P., CARRAUD, V. (eds), 2013, *The Ontology of Relations*, in *Quaestio*, vol. 13, Brepols.
- PORRO, P., 2017, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma.

- PORRO, P., 2016, *Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza*, in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 183-215.
- POWELL, S.M., 2001, *The Trinity in German Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- POWER, W., 1975, *Symbolic Logic and the Doctrine of the Trinity*, in *Illiff Review*, vol. 32/1, 35-43.
- PÖYKKÖ, P.-M., 2017, *Jean-Luc Marion on the Divine and Taking the "Third Way"*, in *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 9/2, 189-211.
- PRATT, D., 2002, *Relational Deity: Hartshorne and Macquarrie on God*, University Press of America, Lanham.
- PRENGA, E., 2016, *Il darsi trinitario. Ontologia e fenomenologia trinitaria*, in P. Coda, A. Clemenzia, J. Tremblay (eds.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, 31-49.
- PRIEST, G., 2014, *One: an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts*, Oxford University Press, Oxford.
- PRIEST, G., BERTO, F., 2017, *Dialetheism*, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- PRIGOGINE, I., STENGERS, I., 1984, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue With Nature*, Bantam, New York.
- PSILLOS, S., 2006, *What Do Powers Do When They Are Not Manifested*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 72/1, 137-156.
- PSILLOS, S., 2009, *Regularity Theories*, in Beebe, H., Hitchcock, Ch. (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford.
- PSILLOS, S., 2012, *Adding Modality to Ontic Structuralism: An Exploration and Critique*, in E.M. Landry, D.P. Rickles (eds.), *Structural Realism*, Springer, New York, 169-185.
- PUGLIESE, M.A., 2011, *The One, the Many, and the Trinity: Joseph A. Bracken and the Challenge of Process Metaphysics*, Catholic University of America Press, Washington.
- RABIN, G., RABERN, B., 2016, *Well Founding Grounding Grounding*, in *Journal of Philosophical Logic*, vol. 45/4, 349-379.
- RAHNER, K., 2008, *La Trinità*, Queriniana, Brescia.
- RAMETTA, G., 2006, *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*, Cleup, Padova.
- RATZINGER, J., 2006, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni*, Queriniana, Brescia.
- REA, M., 2003, *Relative Identity and the Doctrine of the Trinity*, in *Philosophia Christi*, vol. 5/2, 431-45.
- REA, M., 2006, *Polytheism and Christian Belief*, in *Journal of Theological Studies*, vol. 57/1, 133-48.
- REA, M., 2009, *Trinity*, in T. Flint, M. Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford, 403-29.
- REA, M., 2011, *Hylomorphism Reconditioned*, in *Philosophical Perspectives*, vol. 25, 341-358.
- RESCHER, N., 1996, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, SUNY Press, New York.
- RICE, R., 2007, *Trinity, Temporality, and Open Theism*, in *Philosophia*, vol. 35, 321-28.
- RICHMOND, W., 1900, *Essay on Personality as a Philosophical Principle*, Edwin Arnold, London.
- RONCHI, R., 2012, *L'atto del vivente. La vita nello specchio della filosofia speculativa (Aristotele, Bergson, Gentile)*, in *Nóema*, vol. 3, 42-56.
- RORTY, R.M., 2006, *Relations, Internal and External*, [1967], in T. Gale (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, online.
- ROSENKRANTZ, R., 2012, *Ontological Categories*, in *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, 83-93.
- ROSS, D., 1966, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford.

- ROTA, M., 2012, *Causation*, in B. Davies (ed), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 105-116.
- ROVELLI, C., 2014, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Cortina, Milano.
- RUBBIA, C., 1987, *L'infinito: riflessioni di un fisico*, in G. Toraldo di Francia, *L'infinito nella scienza*, Enciclopedia Italiana ed., Firenze, 29-46.
- RUNGGALDIER, E., 2002, *Problemi fondamentali dell'ontologia analitica*, Vita e Pensiero, Milano.
- RUSSELL, B., 1903, *The Principles of Mathematics*, George Allen & Unwin, London.
- RUSSELL, B., 1913, *On the Notion of Cause*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1-26; in J. Slater (ed.), *The Collected Papers of Bertrand Russell: Logical and Philosophical Papers 1909-1913*, vol.6, London, Routledge Press, 193-210.
- RUSSELL, B., 1927, *Perché non sono cristiano*, Longanesi, Milano.
- RUSSELL, J.T., 2008, *The Structure of Gunk: Adventures in the Ontology of Space*, in D. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. IV, Oxford University Press, Oxford, 248-274.
- RUSSELL, R.J., 1997, *Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective*, [1ª ed. 1988], in R.J. Russell et al. (eds), *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory Foundation, 343-374.
- RUSSELL, R.J., 2001, *Divine Action and Quantum Mechanics: a Fresh Assessment*, in P. Clayton, K. Wegter-McNelly, J. Polkinghorne (eds), *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory.
- RUSSO, R., 2001, *Ragione e ascolto: l'ermeneutica di John Locke*, Guida, Napoli.
- SACCON, A., 2009, *Metafisica*, in M. Ferraris (ed.), *Storia dell'Ontologia*, Bompiani, Milano, 67-97.
- SALMAN, W., 2009, *La dottrina trinitaria in Wolfhart Pannenberg*, in *Reportata*, online.
- SALVATI, G.M. 1998, *La creazione in Tommaso d'Aquino*, in *Studium*, vol. 94, 253-266.
- SANDERS, J., 1998, *The God Who Risks*, InterVarsity Press, Downers Grove.
- SANGUINETI, J.J., 1986, *La filosofia del cosmo secondo san Tommaso d'Aquino*, Ares, Roma.
- SANTI, G., 2009, *Filosofia triadica e teologia trinitaria in Agostino*, in *Reportata*, online.
- SAXENA, S.K., 1967, *Studies in the Metaphysics of Bradley*, Allen&Unwin, Londra.
- SCALTSAS, T., 2016, *Relations as Plural Predications in Plato*, in Marmodoro, A., Yates, D. (eds), *Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 19-35.
- SCHAAB, G., 2007, *The Creative Suffering of the Triune God: An Evolutionary Panentheistic Paradigm*, in *Theology and Science*, vol. 5, 289-304.
- SCHAAB, G., 2012, *Trinity in Relation: Creation, Incarnation, and Grace in an Evolving Cosmos*, Anselm/St. Mary's, Winona.
- SCHAAB, G., 2012a, *Human Being as Relation*, in ID., *Trinity in Relation*, Anselm Academic, Winona, 86-119.
- SCHAAB, G., 2013, *Relational Ontology*, in *Encyclopedia of Sciences and Religions*, Springer, New York, 1974-1975.
- SCHAFER, J., 2003, *Is There a Fundamental Level?*, in *Noûs*, vol. 37\3, 498-517.
- SCHAFER, J., 2009, *Spacetime the One Substance*, in *Philosophical Studies*, vol. 145, 131-148.
- SCHAFER, J., 2010a, *Monism: The priority of the Whole*, in *Philosophical Review*, vol. 119, 31-76.
- SCHAFER, J., 2010b, *The Internal Relatedness of All Things*, in *Mind*, 119, 341-376.
- SCHAFER, J., 2016a, *The Metaphysics of Causation*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- SCHAFER, J., 2016b, *Monism*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- SCHMIDBAUR, CH., 2011, *Impassibilis sed non impassibilis*, in *Rivista Teologica di Lugano*, vol. 16\2, 157-68.
- SCHNIEDER, B.S., 2006, *A Certain Kind of Trinity: Dependence, Substance, Explanation*, in *Philosophical Studies*, vol. 129\2, 393-419.

- SCHÖNBERGER, R., 1994, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, in *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, vol. 43, Brill, Leiden.
- SCHULTS, M., 2012, *Trinitarian Concept of Substance*, in G. Maspero et al. (eds), *Rethinking Trinitarian Theology*, T&T Clark, London.
- SCHWÖBEL, CH., 1998, *God is Love. The Model of Love and the Trinity*, in *NZStH*, vol. 40, 307-28.
- SCIACCA, M. F., 1972, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano.
- SCOTT, M., CITRON, G., 2016, *What Is Apophaticism? Ways of Talking About an Ineffable God*, in *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 8/4, 23-49.
- SEIBT, J., 2004, *Process and Particulars*, in M. Weber, *After Whitehead: Rescher on Process Metaphysics*, De Gruyter, Berlin, 113-134.
- SEIBT, J., 2005, *Process Ontology*, in G. Imaguire (ed.), *Metafisica e Ontologia*, Philosophia, München.
- SEIBT, J., 2015, *Aristotle's Completeness Test as Heuristics for an Account of Dynamicity*, in V. Petrov, A.C. Scarfe (eds.), *Dynamic Being: Essays in Process-Relational Ontology*, Cambridge Scholars Press, Newcastle, 2-27.
- SEIBT, J., 2017, *Conversation with Johanna Seibt*, a cura di L. Racciatti, in *Aphex*, vol. 15, online.
- SEIBT, J., 2018, *Process Philosophy*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- SELLARS, W., 1963, *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London.
- SEQUERI, P., 1987, *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*, in A. Pavan, A. Milano (eds), *Persona e Personalismi*, Dehoniane, Bologna.
- SERRETTI, M., 1998, *Il mistero della eterna generazione*, Mursia-Pul, Milano.
- SEVERINO, E., 1999, *L'Anello del ritorno*, Adelphi, Milano.
- SHERBURNE, D.W., 1995, *Whitehead, Alfred North*, in R. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 851-853.
- SHIELDS, CH., 2016, *Aristotle*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- SHOKHIN, V., 2003, *The Holy Trinity and Non-Christian Triades*, in M.Y. Stewart (ed.), *The Trinity: East/West Dialogue*, Kluwer, Dordrecht, 179-188.
- SIDER, T., 1993, *Van Inwagen and the Possibility of Gunk*, in *Analysis*, vol. 53\4, 285-289.
- SILVERMAN, A., 2014, *Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- SIMONS, P., 1994, *Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54\3, 553-575.
- SIMONS, P., 1998, *Farewell to Substance: A Differentiated Leave-Taking*, in *Ratio*, vol. 11, 235-252.
- SIMONS, P., 2004, *Extended Simples: A Third Way Between Atoms and Gunk*, in *The Monist*, vol. 87, 371-384.
- SIMONS, P., 2010, *Relations and Truth-Making*, in *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 84, 199-213.
- SIMONS, P., 2014, *Relations and Idealism: On Some Arguments of Hochberg against Trope Nominalism*, in *Dialectica*, vol. 68, 305-315.
- SIMPSON, W.M.R., 2018, *Half-baked Humeanism*, in W.M.R. Simpson, R. C. Koons, N. J. Teh (eds.), *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, Routledge, New York.
- SMITH, B., 1997, *On Substances, Accidents and Universals. In Defence of a Constituent Ontology*, in *Philosophical Papers*, vol. 27, 105-127.
- SOKOLOWSKY, R., 2003, *The Revelation of the Holy Trinity*, in G. Mansini, J.G. Hart (eds), *Ethics and Theological Disclosures*, The Catholic University of America Press, Washington.
- SORABJI, R., *Atoms and Time Atoms*, in N. Kretzmann (ed), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca, 37-86.
- SPLETT, J., 1993, *La dottrina della Trinità in Hegel*, Queriniana, Brescia.

- SPOLAORE, G., GIARETTA, P., 2008, *Esistenza e Identità*, Mimesis, Milano.
- SPRIGGE, T.L.S., 2006, *Process Philosophy and Theology: Whitehead and Hartshorne*, in ID., *The God of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.
- STAGLIANÒ, A., 1996, *Il mistero del Dio vivente, per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna.
- STAGLIANÒ, A., 2003, *Teologia Trinitaria*, in G. Canobbio, P. Coda (eds), *La Teologia del XX secolo, un bilancio*, vol. II, Città Nuova, Roma.
- STOLTZNER, M., 2009, *The Logical Empiricists*, in Beebe, H., Hitchcock, Ch. (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford.
- STRANGE, S.K., 1992, *Plotinus' Account of Participation in Ennead VI.4-5*, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30\4, 479-496.
- STRAWSON, G., 1989, *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Clarendon Press, Oxford.
- STRAWSON, P.F., 1959, *Individuals*, Routledge, London.
- STRAWSON, P.F., 1966, *The Bounds of Sense*, Methuen, London.
- STUDTMANN, P., 2014, *Aristotle's Categories*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- STUMP, E., 2003, *Word and Trinity*, in M.Y. Stewart (ed.), *The Trinity: East/West Dialogue*, Kluwer, Boston, 153-166.
- STUMP, E., 2008, *Presence and Omnipresence*, in P. Weithman (ed.), *Liberal Faith: Essays in Honor of Philip Quinn*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 59-82.
- STUMP, E., 2012, *God's Simplicity*, in B. Davies (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford.
- STUMP, E., 2013, *Omnipresence, Indwelling, and the Second-Personal*, in *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 5\4, 63-87.
- SUCHOCKI, M.H., 1997, *Introduction*, in J.A. Bracken, M. H. Suchocki (eds.), *Trinity in Process*, Continuum, London, VI-XIII.
- SURIN, K., 1986, *The Trinity and Philosophical Reflection: a Study of David Brown's The Divine Trinity*, in *Modern Theology*, vol. 2, 235-256.
- SWINBURNE, R., 1980, *Properties, Causation, and Projectability: Reply to Shoemaker*, in L.J. Cohen, M. Hesse (eds.), *Applications of Inductive Logic*, Oxford University Press, Oxford.
- SWINBURNE, R., 1988, *Could There Be More Than One God?*, in *Faith and Philosophy*, vol. 5, 225-241.
- SWINBURNE, R., 1993, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford.
- SWINBURNE, R., 2001, *Epistemic Justification* Clarendon Press, Oxford.
- SWINBURNE, R., 2003, *Modern Anglo-American Philosophy of Religion*, in M. Y. Stewart (ed.), *The Trinity: East/West Dialogue*, Kluwer, Boston.
- SWINBURNE, R., 2004, *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford.
- SWINBURNE, R., 2007a, *The Christian God*, Oxford University Press, Oxford.
- SWINBURNE, R., 2007b, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Oxford University Press, Oxford.
- SWINBURNE, R., 2010, *The Coherence of Theism*, revised edition, Clarendon Press, Oxford.
- SWINBURNE, R., 2013a, *A posteriori Arguments for the Trinity*, in *Studia Neoscholastica*, vol. 10, 13-27.
- SWINBURNE, R., 2013b, *Esiste un Dio?*, Lateran University Press, Roma.
- SWINBURNE, R., 2018, *Notes on 'The Social Theory of the Trinity', its Historical and Philosophical Justification*, paper presented at the Conference *Analytic Theology and the Tri-personal God: the Trinitarian Renewal in Analytic Tradition*, Université Catholique de Louvain, 12-14 september 2018.
- SYLLA, E.D., 1982, *Infinite Indivisibles and Continuity in Fourteenth-Century Theories of Alteration*, in N. Kretzmann (ed), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca, 231-257.

- TAHKO T.E., LOWE E.J., 2016, *Ontological Dependence*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- TALIAFERRO, C., 2003, *The Trinity and Natural Reason: Lessons from Cambridge Platonism*, in M.Y. Stewart (ed.), *The Trinity: East/West Dialogue*, Kluwer, Dordrecht, 179-187.
- TALLARICO, L., 2011, *Per una fondazione teologica del concetto di relazione nella dottrina trinitaria*, in *Reportata*, online.
- TANZELLA-NITTI, G., 2002, *Creazione*, in *Disf.org*, online.
- TE VELDE, R.A., 2011, *The Divine Person(s): Trinity, Person, and Analogous Naming*, in G. Emery, M. Levering (eds), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- TEGTMEIER, E., 2004, *The Ontological Problem of Order*, in H. Hochberg e K. Mulligan (eds.), *Relations and Predicates*, Ontos, Frankfurt, 149-160.
- TEGTMEIER, E., 1992, *Grundzüge einer kategorialen Ontologie*, Alber, Friburg.
- TENNANT, F.R., 1930, *Philosophical Theology*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge.
- THEILARD DE CHARDIN, P., 1971, *Christianity and Evolution*, Jovanovich, New York.
- THIEL, U., 2000, *The Trinity and Human Person Identity*, in M.A. Steward (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke*, Clarendon Press, Oxford.
- THOM, P., 2012, *The Logic of the Trinity*, Fordham University Press, New York.
- THOMASSON, A., 2016, *Categories*, in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- THORNTON, L.S., 1928, *The Incarnate Lord*, Longmans, London.
- TIPTON, L.G., 2002, *The Function of Perichoresis and the Divine Incomprehensibility*, in *Westminster Theological Journal*, vol. 64, 289-306.
- TONIOLO, A., 2008, *Cristianesimo e Verità*, Messaggero, Padova.
- TORALDO DI FRANCIA, G., 1987, *L'infinito in una scienza finita*, in Id. (ed), *L'infinito nella scienza*, Enciclopedia Italiana ed., Firenze, 7-16.
- TORRENTO, G., 2009, *Ontologia formale*, in M. Ferraris (ed.), *Storia dell'Ontologia*, Bompiani, Milano, 296-322.
- TRACY, D., 1999, *Trinitarian Speculation and the Forms of Divine Disclosure*, in S.T. Davis, D. Kendall SJ., G. O'Collins SJ., *The Trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- TREGO, K., 2013, *Inhérence ou relation? L'ad aliquid et la doctrine catégoriale de la substance chez Boèce*, in *Quaestio*, vol. 13, 125-148.
- TRETTIN, K., 2004, *Tropes and Relations*, in H. Hochberg e K. Mulligan (eds.), *Relations and Predicates*, Ontos, Frankfurt, 203-218.
- TUGBY, M., 2012, *The Metaphysics of Pan-dispositionalism*, in A. Bird et al. (eds), *Properties, Powers, and Structures: Issues in the Metaphysics of Realism*, Routledge, Abingdon, 165-179.
- TUGBY, M., 2014, *Categoricalism, Dispositionalism, and the Epistemology of Properties*, in *Synthese*, vol. 191, 1147-1162.
- TUGBY, M., 2016, *Universals, Laws, and Governance*, in *Philosophical Studies*, vol. 173, 1147-1163.
- TUGGY, D., 2003, *The Unfinished Business of Trinitarian Theorizing*, in *Religious Studies*, vol. 39, 165-183.
- TUGGY, D., 2004, *Divine Deception, Identity, and Social Trinitarianism*, in *Religious Studies*, vol. 40, 269-87.
- TUGGY, D., 2011a, *On Positive Mysterianism*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 69\3, 205-26.
- TUGGY, D., 2011b, *Divine Deception and Monotheism: A Reply to Hasker*, in *Religious Studies*, vol. 47, 109-15.
- TUGGY, D., 2013a, *Constitution Trinitarianism: An Appraisal*, in *Philosophy and Theology*, vol. 25\1, 129-62.

- TUGGY, D., 2013b, *Hasker's Quests for a Viable Social Theory*, in *Faith and Philosophy*, vol. 30\2, 171-87.
- TUGGY, D., 2014, *Divine Deception and Monotheism*, in *Journal of Analytic Theology*, vol. 2, 186-209.
- TUGGY, D., 2016, *Trinity*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- TUNNER, K., 2012, *Modern Social Trinitarianism and Its Critics*, in G. Maspero et al. (eds), *Rethinking Trinitarian Theology*, T&T Clark, London.
- TYN, T., 1991, *Metafisica della sostanza: partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna.
- UNDERWOOD, I., 2010, *Cross-count Identity, Distinctness, and the Theory of Internal and External Relations*, in *Philosophical Studies*, vol. 151\2, 265-283.
- VALLICELLA, W.F., 2000, *Three Conceptions of States of Affairs*, in *Nous*, vol. 34, 237-259.
- VALLICELLA, W.F., 2002, *Relations, Monism, and the Vindication of Bradley's Regress*, in *Dialéctica*, vol. 56, 3-35.
- VALLICELLA, W.F., 2004, *Bradley's Regress and Relation-Instances*, in *The Modern Schoolman*, vol. 81, 159-183.
- VALLICELLA, W.F., 2018, *Divine Simplicity*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- VANZAGO, L., 2005, *L'evento del tempo. Saggio sulla filosofia del processo di A.N. Whitehead*, Mimesis, Milano.
- VARZI A.C., 1999, *Le strutture dell'ordinario*, in L. Venturi, *Logos dell'essere, logos della norma*, Adriatica, 489-530.
- VARZI, A.C., 2003, *Entia successiva*, in *Rivista di estetica*, vol. 22, 139-158.
- VARZI, A.C., 2005, *Parole, Oggetti, Eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma.
- VARZI, A.C., 2007a, *La natura e l'identità degli oggetti materiali*, in A. Coliva (ed.), *Filosofia analitica. Temi e problemi*, Roma, Carocci, 17-56.
- VARZI, A.C., 2007b, *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in *Giornale di metafisica*, vol. 29, 285-303.
- VARZI, A.C., 2016, *Mereology*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- VENTIMIGLIA, G., 1989, *La relazione trascendentale nella Neoscolastica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 81\3, 416-465.
- VENTIMIGLIA, G., 1997, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano.
- VENTIMIGLIA, G., 2007, *La Trinità vocabolario del mondo*, in P. Coda, M. Donà (eds), *Dio Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano, 9-30.
- VENTIMIGLIA, G., 2012, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, in *Rivista di Estetica*, vol. 49, 23-54.
- VENTIMIGLIA, G., 2014, *I trascendentali tommasiani ens, unum, multiplicitas nel cosiddetto "tomismo analitico"*, in *Alpha Omega*, vol. 17\ 2, 289-321.
- VENTIMIGLIA, G., 2016, *«Per modum verbi»: l'Essere sussistente come Evento secondo Tommaso d'Aquino*, in P. Coda, A. Clemenizia, J. Tremblay (eds.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma, 91-104.
- VERENE, D.P., 2007, *Hegel's Absolute. An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*, SUNY Press, New York.
- VESCOVELLI, S., 2018, *Relation and Process in Process Philosophy*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds.), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, 59-72.
- VIDALI, P., 2015, *Il concetto di informazione*, materiale per il Master in Comunicazione delle Scienze, Padova, in <http://www.dfa.unipd.it>, online.
- VIDALI, P., 2017, *Filosofia dell'Informazione*, in www.liceoquadri.gov.it, online.

- VIGNA, C., 1996, *Sostanza e relazione. Una aporetica della persona*, in V. Melchiorre (ed.), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 175-206.
- VILJANEN, V., 2007, *Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza*, in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 37, 393-418.
- VINEY, D.W., 2007, *Hartshorne's Dipolar Theism and the Mystery of God*, in *Philosophia*, vol. 35, 541-350.
- VINEY, D.W., 2018, *Process Theism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- VOHÁNKA, V., 2013, *Why Peter Van Inwagen Does Not Help in Showing the Logical Possibility of the Trinity*, in *Studia Neoaristotelica*, vol. 10, 196-214.
- WACHTER, VON D., 1998, *On Doing Without Relations*, in *Erkenntnis*, vol. 48, 355-358.
- WAINWRIGHT, W., 1986, *Monotheism*, in W. Wainwright, R. Audi (eds), *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*, Cornell University Press, Ithaca.
- WAINWRIGHT, W.J., 2009, *Theology and Mystery*, in T.P. Flint, M.C. Rea, *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford, 78-102.
- WARD, K., 2000, *Christianity: A Short Introduction*, Oneworld, Oxford.
- WARD, K., 2002, *God: A Guide for the Perplexed*, Oneworld, Oxford.
- WAWRYKOW, J., 2011, *Franciscan and Dominican Trinitarian Theology (Thirteenth Century): Bonaventure and Aquinas*, in G. Emery, M. Levering (eds), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- WEATHERSON, B., MARSHALL, D., 2017, *Intrinsic vs. Extrinsic Properties*, in Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.
- WEDEKING, G., 1990, *Locke on Personal Identity and the Trinity Controversy of the 1690s*, in *Dialogue*, vol. 29, 163-188.
- WEEKS, A., 2004, *Process Philosophy: Via idearum or Via negativa?*, in M. Weber, *After Whitehead: Rescher on Process Metaphysics*, De Gruyter, Berlin, 223-266.
- WEGTER-MCNELLY, K., 2011, *The Entangled God: Divine Relationality and Quantum Physics*, Routledge, New York.
- WEINANDY, T.G., 2011, *Trinitarian Christology: The Eternal Son*, in G. Emery, M. Levering (eds), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- WEINBERG, J.R., 1965, *Abstraction, Relation, and Induction*, Univ. of Wisconsin Press, Madison.
- WELCH, C., 1953, *The Trinity in Contemporary Theology*, SCM Press, London.
- WESTERHOFF, J., 2005, *Ontological Categories: Their Nature and Significance*, Clarendon Press, Oxford.
- WHITE, T., 2016, *Divine Simplicity and the Holy Trinity*, in *International Journal of Systematic Theology*, vol. 18, 66-93.
- WHITEHEAD, A.N., 2015, *La Scienza e il Mondo Moderno*, Bollati Boringhieri, Torino.
- WIELAND, J., BETTI, A., 2008, *Relata-Specific Relations: A Response to Vallicella*, in *Dialectica*, vol. 62\4, 509-524.
- WIERENGA, E., 2004, *Trinity and Polytheism*, in *Faith and Philosophy*, vol. 21, 281-94.
- WIERENGA, E., 2006, *La natura di Dio, un'indagine sugli attributi divini*, Graphe.it, Roncade.
- WIERENGA, E., 2017, *Omnipresence*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- WIGGINS, D., 1980, *Sameness and Substance*, Oxford University Press, Oxford.
- WILDMAN, W.J., 2010, *An Introduction to Relational Ontology*, in J. POLKINGHORNE (eds.), *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, Grand Rapids, 55-73.
- WILKS, J.G.F., 1995, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*, in *Vox Evangelica*, vol. 25, 63-88.
- WILL, F.L., 1940, *Internal Relations and the Principle of Identity*, in *The Philosophical Review*, vol. 49\5, 497-514.

- WILLIAM, E.N., 2010, *Puzzling Power: the Problem of Fit*, in A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers*, Routledge, New York, 84-105.
- WILLIAMS, C. J. F., 1994, *Neither Confounding the Persons nor Dividing the Substance*, in A.G. Padgett (ed.), *Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne*, Oxford University Press, Oxford, 227-243.
- WILLIAMS, J.R.G., 2006, *Illusions of Gunk*, in *Philosophical Perspectives*, vol. 20\1, 493-513.
- WILLIAMS, S.M., 2012, *Henry of Ghent on Real Relations and the Trinity: the Case for Numerical Sameness Without Identity*, in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, vol. 79\1, 109-148.
- WILLIAMS, S.M., 2013, *Indexicals and the Trinity: Two Non-Social Models*, in *Journal of Analytic Theology*, vol. 1, 74-94.
- WILLIAMSON, T., 1985, *Converse Relations*, in *Philosophical Review*, vol. 94, 249-262.
- WIPPEL, J., 1987, *Thomas Aquinas' derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)*, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, 13-34.
- WIPPEL, J.F., 2012, *Being*, in B. Davies (ed), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 78-84.
- WITT, C., 2003, *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca.
- WOLTERSTORFF N., 1970, *Bergamnn's Constituent Ontology*, in *Nous*, vol. 4, 109-134.
- WOLTERSTORFF N., 1991, *Divine Simplicity*, in *Philosophical Perspectives*, vol. 5, 531-552.
- WONG, D., 1980, *Leibniz's Theory of Relations*, in *The Philosophical Review*, vol. 89\2, 241-256.
- WOOLHOUSE, R.S., 1993, *The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics. Descartes, Spinoza, Leibniz*, Routledge, London.
- WORRALL, J., 1989, *Structural Realism: The Best of Both Worlds?*, in *Dialectica*, vol. 43, 99-124.
- YANDELL, K.E., 1994, *The Most Brutal and Inexcusable Error in Counting? Trinity and Consistency*, in *Religious Studies*, vol. 30\2, 201-217.
- YANNARAS, CH., 1973, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano.
- YANNARAS, CH., 2011, *Apophatic Theology*, in *Encyclopedia of Christianity*, online.
- YATES, D., 2016, *Introduction*, in Marmodoro, A., Yates, D. (eds), *Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 1-18.
- YATES, D., 2016, *Is Powerful Causation an Internal Relation?*, in Marmodoro, A., Yates, D. (eds.), 2016, *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 138-156.
- ZANGHÌ, G.M., 1996, *Il mistero di Dio Uno*, in *Nuova Umanità*, vol. 18\6, 661-667.
- ZIMMERMAN, D.W., 1996, *Could Extended Objects Be Made Out of Simple Parts? An Argument for "Atomless Gunk"*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 56\1, 1-29.
- ZIZIOULAS, J., 1997, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood.
- ZIZIOULAS, J., 2010, *Relational Ontology: Insights from Patristic Thought*, in J. Polkinghorne (eds.), *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, Grand Rapids, 146-157.
- ZIZIOULAS, J., 2012, *Is God Free in Trinitarian Life?*, in G. Maspero et al. (eds), *Rethinking Trinitarian Theology*, T&T Clark, London.
- ZUANAZZI, G., 2005, *Pensare l'Assente, alle origini della teologia negativa*, Città Nuova, Roma.