

## NOTE

TRINITÀ PER FILOSOFI?  
LINEAMENTI DI UN TEISMO TRINITARIO

**La Trinità in filosofia: primo itinerario speculativo**

Nel testo *Trinità per atei*, curato da Bruno Forte, Massimo Cacciari riprendeva in forma concisa le sue grandi intuizioni, tematizzando nuovamente in chiave trinitaria ciò che più largamente aveva formulato in altre sue opere<sup>1</sup>. In questo articolo mi propongo di riprendere l'intuizione di fondo del filosofo veneziano affiancandola a un particolare itinerario speculativo contemporaneo. L'accostamento, mi auguro, metterà in luce non solo l'attualità di quell'intuizione, ma potrà anche evidenziarne alcune potenzialità per la soluzione di problemi antichi.

Una delle intuizioni principali dell'opera di Cacciari è quella secondo la quale la Trinità *può essere argomento speculativo della filosofia*. Solo lo scandalo trinitario, afferma Cacciari, «introduce in maniera radicale il molteplice nell'Uno, senza mescolanza o confusione, senza divisione o separazione, in quanto pensa l'Uno come Trino: 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»<sup>2</sup>. Quello che appare uno scandalo per la ragione – pensare contemporaneamente l'unità e la trinità di Dio – consente di comprendere il mondo nel suo divenire, pur riferendosi a un Dio che è altro da quel divenire e che pure, in qualche modo, lo contiene.

Comprendere questa intuizione, a ben vedere, significa dare un senso alla storia della filosofia occidentale. Essa può essere interpretata come il tentativo di tenere assieme l'immobilità ed eternità del Principio con il divenire e la caducità del mondo. In linea del tutto generale, infatti, una volta inteso il Principio come una causa *altra-dal-mondo*, bisogna evitare di passare dall'eternità e immobilità del mondo (com'era in Parmenide

---

<sup>1</sup> M. CACCIARI, *Trinità per atei*, a cura di B. Forte, Raffaello Cortina, Milano 1996; Id., *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990.

<sup>2</sup> CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., 27.

e poi in Spinoza) all'immobilità totale del Principio-Iniziante, dal quale discenderebbe per necessità ogni cosa (risultandone determinata, come è in Plotino). Il Principio, cioè, posto come origine anche della materia, non deve essere solo totalmente altro-dal-mondo, ma deve essere pure Intelligente e Buono: ecco la sintesi speculativa a cui giunge il pensiero cristiano con Agostino e che approfondisce l'intuizione creazionista del pensiero giudaico. Ancora qualcosa manca però al compimento del percorso: se trasferiamo a Dio le caratteristiche dell'essere parmenideo, lasciando il divenire solo alla realtà creata, il problema di quanto il primo pre-determini e necessiti il secondo resta del tutto inevaso. E qui s'inserisce il pensiero trinitario e l'intuizione di Cacciari: per evitare di immobilizzare «eccessivamente» Dio, devo pensare a un Dio che contenga il divenire senza mescolarsi col mondo, che sia Intelligenza, Amore oblativo, e che sia libero. La Fonte del divenire del mondo deve essere un divenire, seppur «divino» e assolutamente altro da quello che noi conosciamo per via esperienziale. Questo è ciò che la teologia trinitaria ha tentato di esprimere nei secoli partendo dal dato Rivelato. Da questo punto di partenza, però, essa ha fornito degli strumenti concettuali utili anche al pensiero filosofico (soprattutto quello teista).

La ragione umana, dunque, qualora identifichi come ragionevole l'ipotesi di porre un Inizio, deve domandarsi quali siano le sue caratteristiche e quali di esse diano davvero ragione del mondo di cui abbiamo esperienza. Questo è il compito della metafisica, la quale però ha dei limiti metodologici chiari. Noi, infatti, riconosciamo il mondo come un dato: l'Inizio è indicibile, ma lo si può solo riconoscere come detto. Si può partire dalla fine, sostiene Cacciari, dall'incontro con il mondo. Non potendo affacciarsi a ciò che è fuori dello spazio e prima del tempo, l'uomo è costretto ad ascoltare, ascoltare l'Inizio che si rivela. Ora, se non vogliamo cadere nel vortice della necessità della creazione, questo «mondo-dato» deve risultare frutto di un dono gratuito; ma per essere tale, colui che lo pone deve corrispondere al dono, deve essere dono, deve essere un darsi, deve essere amore (dono reciproco tra persone). Il mistero dell'Essere e del mondo (ciò che è *Dato*), richiama quindi il mistero trinitario (il *Darsi*) originario e primordiale.

L'intuizione è profondissima: non sono delle presunte (o da noi costruite) strutture ternarie della realtà a portarci a pensare al Dio-Trinità, bensì è la stessa esistenza del mondo, il suo divenire e la relazionalità che gli è propria a imporci di pensare al Principio (l'Inizio) come un evento trinitario d'amore, che può esprimersi compiutamente – anche se per via sempre analogica – attraverso il linguaggio delle tre Persone in comunione. Il principio dell'Essere coincide con il trascendentale della relazionalità, è relazionalità pura (un «sistema» di relazioni sussistenti) in continua espansione libera e creativa.

### **L'Open Theism: il secondo itinerario speculativo**

Quella descritta, tuttavia, è solo una delle vie che portano dal Dono (il mondo) al Donante-Donarsi (Dio). La via «dal dato al darsi», infatti, può essere affiancata da una riflessione filosofica che parte dall'accettazione di un altro «dato» rinvenibile nel mondo: la libertà umana. Questo itinerario speculativo riguarda specificatamente l'accesso dibattito innescato, in ambito anglosassone, dal cosiddetto «Argomento di Pike»<sup>3</sup>. Tale argomento esprime la posizione incompatibilista: per l'autore non è possibile conciliare i due concetti formali di «onniscienza divina» e «libertà umana». La chiarezza dell'argomento ha fatto sì che ne sia susseguita una serie di articoli e pubblicazioni che hanno cercato di neutralizzarlo. Senza scendere nei particolari possiamo notare che queste «soluzioni concordiste» dell'antinomia proposta da Pike tra onniscienza divina e libertà umana, si rifanno esplicitamente al pensiero di grandi autori del passato (Boezio, Tommaso, Molina, Agostino, Anselmo, Ockham)<sup>4</sup>. Altre soluzioni, come quelle proposte da Swinburne, Geach e Prior si propongono invece di porre dei limiti logici all'onniscienza divina rendendola compatibile con la libertà umana (per questo le possiamo definire nel complesso come un «compatibilismo alla rovescia»). Tuttavia, ponendosi all'interno delle premesse che Pike assume, i tentativi di scardinare tale argomento si sono rivelati vani e alcuni autori contemporanei, quindi, sono approdati all'*Open Theism* (OT d'ora in poi)<sup>5</sup>.

L'OT, quindi, nasce dalla constatazione che il teismo classico è un complesso filosofico non del tutto coerente: la crepa aperta dalla discussione sull'onniscienza nell'edificio filosofico è davvero troppo profonda e rischia di farlo cadere. Questi autori, dunque, hanno cominciato ad abbozzare un teismo diverso; si tratta di una diversa definizione analitica di Dio, che comprende una nuova definizione dei suoi attributi. In particolare viene affermata la necessità di pensare all'onniscienza di Dio come «dinamica»<sup>6</sup>, dottrina che ha poi come cardine l'affermazione giovannea

<sup>3</sup> N. PIKE, *Divine omniscience and voluntary action*, in *Philosophical Review* 74 (1965) 27-46. D. MIGLIORINI, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism: il dibattito sull'onniscienza divina nella filosofia analitica della religione*, in *Rivista di Filosofia* 105 (2014) 2.

<sup>4</sup> Cf. W.L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom, the coherence of theism: Omniscience* (Brill's Studies in Intellectual History, 19), Leiden 1991; L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, Oxford University Press, New York 1996.

<sup>5</sup> Cf. C. PINNOCK-J. SANDERS-W. HASKER-D. BASINGER, *The openness of God: a biblical challenge to the traditional understanding of God*, InterVarsity, Downers Grove 1994; J. SANDERS, *The God Who Risks, a theology of divine providence*, InterVarsity, Downers Grove 1998.

<sup>6</sup> Riprendendo le intuizioni dei «compatibilisti alla rovescia», l'onniscienza dinamica ha come presupposto logico la non conoscibilità del futuro: in quanto non-esistente, nep-

«Dio è amore» e un'immagine di Dio relazionale, «aperto» e rispettoso della libertà umana. Presentandosi come la cornice concettuale dell'idea di onniscienza dinamica, essa sembra scardinare, per molti aspetti, l'immagine di Dio proposta dal teismo classico (anche se non è a essa del tutto antitetica). Il Dio «mutabile in senso debole»<sup>7</sup> – e con ciò dinamico e «in divenire» – che emerge in tale prospettiva, staccandosi nettamente da ipotesi alternative come quella della «teologia del processo» e dell'hegelismo, sembra avvicinarsi molto al Dio trinitario della tradizione cristiana e permette di risolvere l'antinomia codificata dall'Argomento di Pike.

Ora, uno dei problemi fondamentali che l'OT lascia in sospeso è la mancanza di una metafisica solida a sostegno delle sue argomentazioni riguardanti la ridefinizione degli attributi divini<sup>8</sup>. Evidentemente, pensare l'onniscienza dinamica significa introdurre una conoscenza incrementale in Dio, minandone la sua perfezione e affermando che, nella sua relazione con il mondo, Dio viene in qualche misura condizionato da esso: Dio in qualche modo «diviene» con il mondo, si lascia modificare e arricchire. Una strada percorribile che si presenta per ovviare a questa situazione è quella di formulare in termini rigorosi un'ontologia relazionale e trinitaria che possa dare fondamento ontologico ed epistemologico all'affermazione «Dio è amore» che abbiamo visto essere uno dei cardini dell'OT. Tale operazione è effettivamente stata tentata da alcuni pensatori. In particolare, un Dio dinamico e «in divenire» è stato ipotizzato all'interno delle pubblicazioni più recenti di dogmatica trinitaria, e i sostenitori dell'OT ne recuperano le intuizioni principali. Osservando tali pubblicazioni, emerge chiaramente che il linguaggio del Dio «dinamico-relazionale-aperto-in divenire», effettivamente diffuso nella riflessione teologica contemporanea, sembra essere diventato ormai imprescindibile per esprimere la verità cristiana<sup>9</sup>.

---

pure Dio è tenuto a conoscerlo. La definizione di onniscienza, quindi, secondo Hasker, risulterebbe la seguente: «Dio è onnisciente =<sub>def</sub> È impossibile che Dio possa, in qualsiasi momento di tempo, credere ciò che è falso, o fallire nel conoscere ogni proposizione vera della quale la sua conoscenza in quel tempo è logicamente possibile» (W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989, 187).

<sup>7</sup> In «senso debole» un soggetto  $x$  non cambia nelle disposizioni o nelle caratteristiche basilari, ma può cambiare in quelle secondarie. In «senso forte», invece, l'immutabilità si riferisce all'essenziale mancanza di mutamento. Ciò significa che nulla di  $x$  cambia o può cambiare.

<sup>8</sup> A.J. FREDDOSO, *The «Openness» of God: a reply to William Hasker*, in *Christian Scholar's Review* 28 (1998) 140-153; B. WARE, *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism*, Crossway, Wheaton 2000.

<sup>9</sup> Lo ritroviamo, ad esempio, nelle opere di Coda, Stagliano, Serretti, Maspero, Milano, Küng, Jüngel, Pannenberg, Salvati, Ladaria, Greshake, O'Donnell, Zanghi, Mondin, LaCugna, Panikkar, solo per citare i più noti.

anche se spesso non vengono approfondite sufficientemente le conseguenze che tale terminologia porta con sé. È chiaro, infatti, che se davvero di un «divenire» in Dio si può parlare, lo si può fare con numerose precisazioni. Sarebbe meglio, per esempio, utilizzare il termine «dinamismo» – meno compromesso con alcuni filoni di pensiero che presentano delle criticità evidenti – giacché il termine «dinamismo» intende individuare un divenire che non è né apparenza né caduta, un auto-movimento, una vita spirituale divina esplicantesi in un darsi-riceversi primordiale che avviene in una dimensione temporale sua propria (l'istante).

Per arrivare a cogliere la sostanza di questa distinzione terminologica, però, bisogna guardare altrove: la mia convinzione è che proprio i concetti della teologia trinitaria sono imprescindibili per pensare il Dio dinamico-relazionale che l'OT pone al vertice della sua dottrina. Alcuni di essi infatti – come le nozioni di kenosi, pericorese<sup>10</sup> ed eterna generazione – implicano necessariamente un dinamismo primordiale, così come l'idea di *relatio subsistens* è un modo per descrivere il trascendentale della relazionalità al massimo grado. Questi concetti, tuttavia, ci portano a dover introdurre la categoria di sovra-sostanzialità (Oltre-Essere) per rendere ragione della compresenza di sostanza e relazioni in Dio. La necessità di superare l'ontoteologia per parlare correttamente del divino che qui si palesa, del resto, è una consapevolezza già presente in buona parte della tradizione teologica occidentale (quella mistica in particolare, ma anche, secondo molti interpreti, in autori sistematici come Tommaso d'Aquino) e chiede solo di essere riscoperta e adattata alle esigenze speculative e linguistiche odierne. Resta aperto, piuttosto, il problema di conciliare il Dio-Trino (che proprio a causa dei concetti della teologia trinitaria assume un carattere dinamico) con il Dio-Uno, il dio dei filosofi – quello che la tradizione speculativa occidentale ha «canonizzato» attraverso i classici attributi (impassibilità, eternità, infinità, immutabilità, semplicità). Questo Dio-Uno descritto razionalmente, infatti, sembra stare alla base del Dio-Trino, il quale – pur dovendo introdurre la mutabilità, la dinamicità e la passibilità in Dio stesso – non lo può in alcun modo contraddire. Evidentemente il problema ruota attorno all'interpretazione degli stessi attributi divini. Tuttavia, se li analizziamo accuratamente, ci rendiamo conto che la possibilità di pensare il dinamismo primordiale del Dio-Trino non è

---

<sup>10</sup> Il concetto pericoretico dell'unità del Dio unitrino è il concetto (integrativo) trinitario dell'unità. Tale unità pericoretica è un'unità aperta, invitante, unificante in cui le differenze si compenetrano (pur rimanendo differenze) fino a comporre un'unità nuova. Accettando questo concetto di unità si può trovare il posto al divenire (cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, 59).

messa seriamente in discussione dagli attributi del Dio-Uno, perché essi presentano un fondamentale statuto dialettico che si basa, in fondo, sulla dialetticità ontologica di tutta la realtà, Dio compreso: ogni cosa, cioè, è caratterizzata da un permanere e dall'estaticità.

Così, gli attributi classici di Dio, se analizzati in profondità, non escludono di pensare ciò che negano (ad esempio la mutabilità) in modo differente, almeno attraverso un linguaggio iperfatico. Il caso dell'Immutabilità, come accennato, è sicuramente un caso emblematico: come emerge dall'ampio dibattito su questo attributo<sup>11</sup>, l'agire di Dio, il suo rapporto con il mondo e molti articoli di fede ci obbligano ad ammettere una forma di mutabilità divina, pur essendo costretti ad affermarne l'immutabilità. Alla luce del Dio-Trino scopriamo, forse, che anche gli attributi classici possono essere reinterpretati in chiave trinitaria, rimuovendo le rigidzze (e le aporie) che spesso sono loro connaturate.

### **Nuove prospettive: l'ontologia relazionale-trinitaria e la teologia iperfatica**

Il nodo da sciogliere, però, lo abbiamo già sottolineato, si pone a livello sistematico-metafisico. Lo sforzo che si rende necessario, in filosofia come in teologia, è quello di tradurre l'affermazione teologica «Dio è amore» in un'ontologia plausibile e condivisibile anche dal punto di vista filosofico, così da poter ancora mantenere viva una qualche forma di teismo. Nel far questo dobbiamo innanzitutto definire l'amore come principio ontologico e provare a tradurre tale *evento* (questa è forse la categoria migliore di cui disponiamo per esprimere l'Inizio) in un'ontologia che si configuri immediatamente come trinitaria. Inoltre, affinché questa ontologia risulti plausibile anche dal punto di vista filosofico, dobbiamo cercare di «tradurla» in categorie solo filosofiche. Cercando un fondamento fenomenologico adeguato<sup>12</sup>, quindi, si dovrebbe giungere a formulare i contorni di un'*ontologia relazionale* che, partendo dall'identificazione del trascendentale della relazionalità, provi a pensare Dio proprio in termini

---

<sup>11</sup> Alcune opere: M. HAUKE-P. PAGANI (curr.), *Eternità e Libertà*, FrancoAngeli, Milano 1998; K.O. CHARAMSA, *L'Immutabilità di Dio. L'insegnamento di S. Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002; e l'intero numero XVI (2011) 2 della *Rivista Teologica di Lugano*.

<sup>12</sup> Oggi numerose discipline spingono in questa direzione: cf. A. AGUILAR, *La nozione di «relazionale» come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'«Introduzione al cristianesimo»*, in K. CHARAMSA-N. CAPIZZI (edd.), *La voce della fede cristiana. «Introduzione al cristianesimo» di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2009, 185-226.

di relazionalità pura. Solo così l'*ontologia trinitaria*<sup>13</sup>, con la sua valenza teologica, ha un valore riconoscibile dal pensare filosofico nella forma dell'ontologia relazionale.

Addentrandosi in queste tematiche, però, ci si rende sempre più conto che per fondare un'ontologia relazionale di questo tipo è necessario definire anche una gnoseologia; soprattutto nel momento in cui si vuole esprimere qualcosa di positivo su Dio e sulla realtà è importante chiedersi cosa realmente possiamo dire del nostro oggetto. Analizzando i termini propri della teologia trinitaria, ad esempio, emerge immediatamente l'intrinseca apofaticità del nostro linguaggio; un silenzio che possiamo ritrovare anche nell'ontologia relazionale – se accettiamo l'idea che l'ontologia trinitaria e l'ontologia relazionale siano due lati della stessa medaglia – e che, tuttavia, non è mutismo<sup>14</sup>. Ci restano, infatti, dei mezzi per esprimere il divino in modo da rispettare la sua ulteriorità: alcuni di questi mezzi sono l'analogia e la *via triplex*, i quali però in ultima analisi approdano a quella che, seguendo le indicazioni di alcuni autori, possiamo chiamare *teologia iperfatica*<sup>15</sup>. Discutendo di questa tipologia di linguaggio ci si rende conto, in fondo, che tale modo di parlare del divino – fondato su una meta-metafisica, quella dell'Oltre-Essere, che coincide in buona misura con l'ontologia trinitaria e relazionale – è un ponte gettato tra il pensiero teologico classico e il pensiero post-moderno. Il pensiero ermeneutico oggi dominante, infatti, ci ha resi consapevoli che l'Essere che l'uomo può possedere, perché si manifesta, è linguaggio, l'unica casa in cui possiamo incontrarlo. In questo esprimersi l'Essere «si fa», si dona, ma allo stesso tempo si sottrae, rimanendo sempre da pensare, da cogliere, da scoprire. Non c'è una realtà stabile – perché proprio in quanto sporgenza della sua Fonte è incompiuta – e nemmeno una realtà che possiamo controllare con la nostra conoscenza, poiché anche l'uomo è una manifestazione dell'Essere, ma non può esaurirlo (*ontologia negativa*). La *via triplex*, in fondo, riconosce proprio questa condizione dell'umano e forse, allora, rappresenta le fasi della conoscenza umana in generale: è un modello epistemologico universale (affermo, falsifico, riformulo – ma sapendo che ormai è provvisorio). C'è quindi un'armoniosa cooperazione tra l'ontologia (come Dio e

---

<sup>13</sup> Cf. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996.

<sup>14</sup> CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., 42.

<sup>15</sup> Si veda, ad esempio: G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente, alle origini della teologia negativa*, Città Nuova, Roma 2005. La teologia iperfatica, in estrema sintesi, cerca un linguaggio che sia in grado, nei suoi termini, di esprimere il cammino speculativo che li ha preceduti. Non è difficile intravedere, in questo, l'influenza del pensiero di Cusano. Il *non aliud* e il *possest*, infatti, sono due esempi di linguaggio iperfatico.

il mondo sono) e semantica (cosa possiamo dire di Lui e del mondo), e l'ultimo stadio, la via iperfatica, s'inscrive perfettamente in questa risalita verso la Fonte: per l'Oltre-Essere, che abbiamo invitato a riscoprire, serve anche un Oltre-Linguaggio e un metodo che ci consenta di conoscere (dunque di avere un linguaggio) pur sapendo di non avere conoscenza (e pertanto di non possedere un linguaggio adeguato).

Ciò che è oltre il principio di non-contraddizione (il Dio Trino) è quel che ci è Rivelato nella follia della croce, certo, ma ha un suo corrispettivo anche nella «follia» della conoscenza umana (la quale crede di conoscere, pur non potendo conoscere davvero completamente – il mondo è mistero a se stesso!). Per esprimere la base comune di entrambe queste follie abbiamo bisogno di un linguaggio iperfatico che si fonda su un'ontologia (quella relazionale-trinitaria e quella negativa) e rimanda ultimamente a un dato, fenomenologico e teologico assieme, che è il più grande di tutte le follie: l'amore come dono di sé. Il Dio che si nega ponendo un Altro da Sé, che è uguale a Sé, attivando un dinamismo interno a Sé e creando liberamente (*ontologia della libertà*), in tale dinamismo, lo spazio per l'eserci della creazione, dell'uomo e della Sua stessa relazione con entrambi. Vera e propria stoltezza per chi non si sofferma abbastanza a ragionare sulla natura di Dio così come il linguaggio umano la può descrivere attraverso la filosofia e la teologia.

### **Conclusioni: verso un teismo trinitario**

Ora, dal percorso compiuto – un grande contenitore dove abbiamo indicato solo una prospettiva – possiamo estrapolare alcune linee guida, alcuni punti da cui «non si può più tornare indietro»? Forse sí. Proviamo a esplicitarne tre: (1) Con delle premesse metodologiche, epistemologiche e ontologiche strutturate, sulla falsariga di quelle da noi proposte, l'OT e l'onniscienza dinamica possono costituire una risposta soddisfacente al problema dell'onniscienza e della libertà umana.

(2) Riferendoci al divino è più conveniente parlare di *dinamismo* (invece che di «divenire» o, all'inverso, di «immutabilità»). Volendo evitare di parlare di «divenire in Dio», il termine «dinamismo» si presta molto bene a esprimere l'essenza divina, perché meno compromesso con tutta una serie di dottrine filosofiche e teologiche difficilmente conciliabili con la tradizione teologica cattolica, risultando forse più spendibile e meno ambiguo. Ancor meglio sarebbe parlare, per rispettare una teologia coerentemente iperfatica, di super-dinamismo. Il dinamismo che abbiamo ipotizzato costituire l'essenza di Dio è un dinamismo «espansivo», in grado di accogliere in sé la novità. Purché, ancora una volta, si riescano a non banalizzare, e quindi a

superare, tutti quei dualismi – in particolare quello tra staticità-dinamismo, completezza-novità, atto-potenza, trascendenza-immanenza – che nella dimensione divina vengono ricompresi in una dimensione completamente altra. Dio è oltre a tutte queste categorie e dunque possiamo immaginare, forse a questo punto «sperare», con un buon grado di certezza razionale, che le nostre azioni libere siano veramente tali, perché accolte nel Dio-del-puro-Possibile veramente come delle «novità».

(3) Ricollegandoci al punto di partenza di questo lavoro, riemerge infine la tesi di fondo che, lo ricordiamo, si nutre del pensiero di Cacciari: alla luce del nostro percorso sembra che una delle principali «convinzioni» della speculazione trinitaria, quella che pone la Rivelazione di Gesù come fonte imprescindibile per pensare la Trinità, non possa più essere assunta in modo acritico. Anzi, sembra si possa almeno sospendere. Detto con il vocabolario teologico, non sembra del tutto esatto 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 sull'Inizio, infatti, può giungere attraverso la sola ragione a pensare trinitariamente, poiché un genuino pensiero trinitario è una necessità filosofica<sup>16</sup>, non solo teologica: la Trinità non è per nulla una molestia per la filosofia, come spesso si sente dire! Certo, nessuno nega che storicamente è stata la Rivelazione giudaica – prima, con l'idea di creazione – e cristiana – poi, con l'apparato concettuale della speculazione trinitaria – a stimolare e «ispirare» la speculazione filosofica (in un rapporto di mutua influenza) facendo in parte superare le aporie neoplatoniche. Tuttavia questa precedenza storica non è una precedenza logica, o almeno non è detto che lo debba essere. Solo per fare esempio, siamo convinti che se la filosofia avesse focalizzato la sua attenzione sul problema del rapporto tra la libertà dell'uomo e Dio, probabilmente, attraverso percorsi tortuosi (chi lo nega?), sarebbe potuta giungere a postulare un Dio personale che agisce per amore, approdando per questa via all'idea di creazione e a quella di Trinità. È una sequenza concettuale non-necessaria che non è avvenuta: è quindi una storia ancora tutta da scrivere. In tal senso possiamo indicare, come possibile piano di ricerche future, l'indagine sulle potenzialità trinitarie dei diversi sistemi di pensiero che si sono succeduti nel pensiero occidentale<sup>17</sup>, nel tentativo

---

<sup>16</sup> Una consapevolezza peraltro non nuova nel pensiero filosofico, ma che forse chiede di essere riscoperta e riaffermata su nuove basi.

<sup>17</sup> Oltre alle opere di Cacciari, si veda R. LI VOLSI, *Prefigurazioni e realtà della Trinità divina e della incarnazione del Verbo nel pensiero platonico*, in *Atti del Convegno «La Trinità»*, Roma 26-28 maggio 2009, <http://mondodomani.org/teologia/>.

di mostrare come buona parte di essi possano trovare un compimento proprio nelle acquisizioni di una *filosofia trinitaria*.

Il teismo che emergerebbe sarebbe finalmente un teismo davvero cristiano: perché non può esserci un teismo che si possa definire cristiano che non sia profondamente *trinitario*<sup>18</sup>. Risalire dall'osservazione fenomenica alla Trinità, però, non significa cercare (nel mondo e nell'uomo) delle presunte strutture ternarie che dovrebbero corrispondere a una presunta struttura ternaria della divinità. Sarebbe un giochino troppo facile (seppur molto diffuso nel pensiero teologico): basta aggiungere o togliere qualcosa, creando appositi criteri di catalogazione, per fare degli elenchi ternari assolutamente immaginari e arbitrari. Quello da noi proposto è invece un procedimento molto diverso che parte dall'osservazione della realtà nel suo complesso. Essa emerge come intrinsecamente relazionale, costringendoci a postulare il «trascendentale della relazionalità». Tale relazionalità, ipotizzata come caratteristica di Dio, ci porta a pensarlo in modo trinitario. È dalla molteplicità dell'ente e dalla sua estaticità, dunque, che noi risaliamo alla pluralità-estaticità degli «Enti Dio» (per usare la terminologia neotomista di Jean-Hervé) e quindi alla loro tri-unità. La struttura ternaria subentra solo dopo, senza far violenza alla realtà del mondo nella quale le triadi non sono che nostre costruzioni arbitrarie.

Né si tratta, ovviamente, di analizzare le implicanze filosofiche della rivelazione, come se la filosofia fosse chiamata semplicemente a spiegare qualcosa che le giunge dall'esterno (le verità di fede). Piuttosto, da sola, la filosofia può giungere a un pensare trinitario-relazionale. Un pensare che, nella sua autonomia, può essere visto come un punto di convergenza tra pensare filosofico e teologico; convergenza che può anche tradursi nel «prestarsi» degli apparati concettuali, utili a risolvere i problemi di entrambi. La simbolica trinitaria, in particolare, si rivela un mezzo efficace per pensare l'amore fontale infinito, e potrebbe aiutare parecchio la filosofia fornendole, prima che dei concetti, uno sviluppatissimo apparato figurativo. Lo ribadiamo: non vogliamo pensare una filosofia ancella della teologia. La filosofia può e deve elaborare, *per rationem* e autonomamente, un pensiero ontologico trinitario. Nel suo cammino può dialogare e farsi aiutare dalla teologia, e la può aiutare a sua volta, in una completa pariteticità di ruoli.

Con questo non si vuol sminuire il valore della Rivelazione. È innegabile, infatti, che noi possiamo formulare delle proposizioni sul Dio

---

<sup>18</sup> Vanno in questa direzione anche i testi: P. CODA-M. DONA, *Dio-Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007; P. CODA-A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997.

trino sulla base della sua rivelazione nella storia e affermare che la rivelazione di Gesù corona proprio tale manifestazione, dischiudendola nel modo, per un cristiano, più perfetto e veritiero. Ma dobbiamo pur sempre ammettere che la rivelazione è un evento ampio e complesso, che in certe sue articolazioni può sfiorare e convergere nel pensiero filosofico. Alle vie «classiche» di giustificazione dell'universalità del cristianesimo (cosmologica, antropologica ed estetica), dunque, si aggiunge oggi quella relazionale-trinitaria.

In ultima battuta: la concezione trinitaria «risolve» davvero le aporie di un «teismo classico poco convincente» e di un OT molto problematico (come amava definirli Panikkar<sup>19</sup>)? A nostro avviso sí, purché intendiamo correttamente il termine «soluzione». Se per soluzione intendiamo una serie di facili risposte, in cui tutto finalmente torna, in cui tutto finalmente è chiaro, coerente, afferrato... allora siamo fuori strada<sup>20</sup>. La concezione trinitaria corregge il teismo, è vero, ma il risultato di questa correzione è un ripensamento delle pretese stesse del teismo, delle sue basi epistemologiche e ontologiche, del suo modo di argomentare e di esprimersi. Quel che ne esce è un *teismo radicalmente apofatico*. La concezione trinitaria è una soluzione perché crea un orizzonte, una prospettiva di senso complessiva, in cui però molte cose restano ancora inesprese. Essa ci conduce in una radura in cui incontriamo un Dio vivo, dinamico, vicino e trascendente. Un Dio che diviene, in Sé e con noi, ma «a modo suo». Un Dio-Trinità talmente libero da liberarsi perfino di se stesso: di Lui non abbiamo «prove», è solo un'affascinante *proposta ragionevole*. Noi sostiamo in questa radura, in questo evento, con il nostro pensiero e il nostro linguaggio, cercando di muovere qualche passo e balbettare qualche parola.

DAMIANO MIGLIORINI  
*laurea magistrale in Scienze filosofiche*  
*Università di Padova*  
*laurea in Scienze religiose*  
*Istituto superiore di Scienze religiose - Padova*

<sup>19</sup> R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989.

<sup>20</sup> Nello specifico del dogma trinitario nel suo rapporto con la filosofia analitica, può valere quanto affermato da Damonte: «L'insistenza sul mistero è centrale per la riflessione sull'impresa condotta dai filosofi analitici della teologia [...]. La discussione analitica della Trinità espressamente ha come obiettivo quello di evitare di cadere nell'idolatria» (cf. M. DAMONTE, *Il dogma trinitario nella prospettiva della filosofia analitica della religione*, in *Atti del Convegno «La Trinità»*, cit.).

**Abstract**

Trinity for philosophers? Lines of a Trinitarian theism. *The philosophical thought of Massimo Cacciari and the conceptual issues of «open theism» are two speculative routes apparently very distant from each other. This contribution highlights the common goal in their going to the root of philosophic problems in order to seek an answer: they think of a divine way of becoming explaining the reason of both the reality of the world and the paradoxical reality of human freedom. The two routes tend to converge and recover concepts pertaining to the Trinitarian speculation whose philosophical «translation» in philosophy passes, today, through the relational and trinitarian ontology, and also the «iperphatic» theology. In this convergence there is ground for thinking not only a truly Trinitarian theism, but also a Trinitarian philosophy, which considers Trinity as the essential summit of a good metaphysics.*