

# Il contributo medievale al dibattito filosofico sulle relazioni

di *Marina Fedeli*\*  
\*

## *Abstract*

This article compares the medieval and contemporary debates about the ontological status of relations. On one hand, relations seem to be mind-independent, on the other hand it is difficult to attribute to them any kind of being. Current ontology tends to reduce relations to the intrinsic properties of subjects. Between the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> century, Henry of Ghent, John Duns Scotus and Henry of Harclay assigned three different statuses to relations, but shared the same anti-reductionist approach, insofar as they regarded relations as being different from all other Aristotelian categories and mind-independent.

*Keywords:* relations, ontological status, mind-independent, reductionism, anti-reductionism.

“Torino è a ovest di Milano”, “Abelardo ama Eloisa”, “Socrate è visto da un bue”, “Luca è più alto di Marco”, sono soltanto alcuni esempi di relazioni che strutturano e vivificano la realtà in cui l'uomo di volta in volta si trova a vivere. L'ontologia filosofica contemporanea dedica molta attenzione alle proprietà e alle relazioni chiedendosi ad esempio se “l'essere a ovest di” sia in una delle due città o un intervallo tra di esse, oppure se l'amore di Abelardo sia un suo accidente. Nell'*Introduzione* al volume *The Metaphysics of Relations* Anna Marmodoro e David Yates sostengono che due sono le questioni fondamentali di tale metafisica: come devono essere considerate le varie tipologie di relazioni e qual è il loro statuto ontologico. Se, infatti, è evidente che esistono predicazioni relazionali,

\* Università degli Studi di Macerata; m.fedeli@unimc.it.

come mostrano gli esempi sopra citati, non è per nulla scontato che a esse corrisponda una qualche entità nella realtà (Marmodoro, Yates, 2016, p. 1). Il loro volume propone così diverse prospettive sulle relazioni, evidenziando un vivace confronto di opinioni.

La natura dei relativi è, in verità, oggetto di indagine sin dai tempi di Platone e Aristotele e soprattutto tra il XIII e il XIV secolo diventa terreno di scontro tra i teologi. L'obiettivo di questo studio è di mostrare come la speculazione medievale si ponga già alcuni dei problemi dell'ontologia contemporanea, pur nella diversità degli scopi e della terminologia utilizzata.

Dopo un breve *excursus* sul dibattito contemporaneo, nelle prossime pagine analizzeremo tre dottrine medievali che attribuiscono un diverso statuto ontologico alle relazioni: quelle di Enrico di Gand, di Giovanni Duns Scoto e di Enrico di Harclay. Sono stati scelti questi tre autori perché le loro dottrine sono strettamente collegate in quanto Duns Scoto sviluppa la sua teoria criticando Enrico di Gand, mentre, a sua volta, il pensiero scotiano viene contestato da Enrico di Harclay. Inoltre, tutti e tre gli autori, pur condividendo un approccio antiriduzionista, riconoscono un diverso statuto alle relazioni.

## **I. Il dibattito contemporaneo e quello medievale**

Il dibattito contemporaneo<sup>1</sup> manifesta un livello di approfondimento e di estensione dell'indagine a tutti gli ambiti del reale: dalle relazioni d'amore alla meccanica quantistica, dalla relazione di identità alle relazioni causali. L'ontologia attuale fornisce una precisa terminologia che consente di distinguere diverse tipologie di relativi, sebbene non tutti gli studiosi siano poi inclini a riconoscerle. Per quanto concerne nello specifico la natura delle relazioni, la posizione più condivisa è propensa a ridurle alle proprietà monadiche dei *relata* (Briceño, Mumford, 2016, p. 198): nell'esempio “Luca è più alto di Marco” la relazione deve essere ricondotta alle rispettive altezze di Luca e Marco. La relazione quindi si aggiunge alla natura intrinseca dei due soggetti. Tale teoria riduzionistica ha permesso ad autori, come ad esempio David Armstrong, di sostenere che le relazioni interne (considerate in linea generale come derivanti dalla natura intrinseca, cioè dalle proprietà non relazionali)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> La ricostruzione del dibattito contemporaneo qui presentata non pretende in alcun modo di essere esaustiva: verranno prese in considerazione solo alcune teorie rappresentative o utili per un confronto con quelle medievali.

<sup>2</sup> La distinzione tra relazioni interne ed esterne è presa qui nel modo più generico possibile e non tiene conto delle differenti versioni proposte dagli autori. A questo proposito si rimanda a MacBride (2016).

non richiedono «un’addizione di essere» (Armstrong, 1978, 2, p. 86) e, dunque, possono essere intese come universali, cioè condivisibili da più soggetti (Armstrong, 1997). Sulla stessa scia, Jonathan Lowe si chiede se le relazioni come “essere più alto di” o “essere della stessa altezza di” esistano realmente o se possano essere considerate come universali o come modi. Lowe conclude che non c’è ragione di porre alcuna entità relazionale perché sono sufficienti le rispettive altezze dei due soggetti, ossia le proprietà monadiche su cui si fondano (Lowe, 2016, pp. 105-6). D’altra parte, c’è anche chi sostiene che noi percepiamo le proporzioni e altre relazioni interne e, per tale ragione, queste devono esistere. Inoltre, studi provenienti dalla teoria della relatività o da quella dei quanti riducono notevolmente le proprietà intrinseche sulle quali sopraggiungono le relazioni, arrivando a garantire invece una priorità a queste ultime (Ladyman, 2016).

Una delle argomentazioni che mettono in dubbio l’esistenza delle relazioni è l’argomento conosciuto come “regresso di Bradley”, secondo il quale o la relazione non è niente e quindi non collega due soggetti, oppure, se essa è qualcosa di diverso rispetto ai fondamenti dei relativi, poi dovrebbe essere relata a essi e quindi sarebbe necessario porre un’ulteriore relazione che la collega alle cose, ma a questo punto si ricade nella stessa necessità e si andrebbe incontro a un regresso all’infinito. In questo modo Bradley propone di eliminare le relazioni esterne dall’ontologia (Bradley, 1897, pp. 15-7).

Queste sono soltanto alcune delle posizioni implicate nel dibattito e che ci permettono di comprendere come la natura delle relazioni sia tutt’altro che semplice da definire. Tale difficoltà era già evidente nel XIII-XIV secolo, tanto da costituire un fervente terreno di dispute. Come ha già chiaramente mostrato Brower, gli autori medievali hanno una chiara comprensione di quelle che oggi vengono chiamate “proprietà poliadiche” (che si riferiscono cioè a più soggetti) e molti di essi accettano il realismo delle relazioni (Brower, 2016, p. 37). Brower individua tre approcci medievali al problema: l’antirealismo, il realismo moderato e il realismo radicale. Il primo di questi, proposto ad esempio da Pietro Aureolo, descrive le relazioni come proprietà poliadiche che non hanno un corrispettivo nella realtà ma esistono solo nell’intelletto che le concepisce. Per il realismo moderato le relazioni sono proprietà monadiche o accidenti. Si possono però individuare due correnti di tale posizione: per la prima, definita da Brower come «ordinaria», le relazioni si riducono alle proprietà intrinseche dei fondamenti; per la seconda, definita come «non ordinaria», le relazioni stesse sono proprietà monadiche o accidenti *sui generis*. Infine, il realismo radicale parla di proprietà poliadiche indipendenti dall’attività dell’intelletto. Tale posizione è sostenuta ad esempio da Nicola da Parigi

per il quale la paternità e la filiazione sono nomi diversi della stessa relazione (ivi, pp. 45-6).

Questa divisione in tre filoni non rende sicuramente ragione della vivacità del dibattito medievale e soprattutto non consente di comprendere adeguatamente le dottrine che si confrontano. I filosofi e teologi medievali, infatti, trattano dello statuto ontologico delle relazioni generalmente in due contesti: quando devono definire l'essenza di tutto ciò che è creato da Dio e quando devono spiegare le dinamiche trinitarie. Nel primo caso la creatura dipende totalmente dal Creatore che le dona il suo essere e al quale rimane legata per tutta la sua esistenza. La questione problematica concerne la considerazione dell'essenza della creatura: quest'ultima, infatti, si riduce alla relazione di dipendenza da Dio oppure è anche altro? Nel primo caso la relazione coincide con l'essenza di ciò che è creato, nel secondo ha una propria realtà. Per quanto riguarda la Trinità, il problema è evidentemente teologico, ma riveste un ruolo fondamentale nella definizione della natura delle relazioni. Padre, Figlio e Spirito Santo, infatti, condividono un'unica sostanza e si distinguono solo mediante la relazione di paternità, quella di filiazione e quella di spirazione passiva<sup>3</sup>. Questi due contesti costituiscono il banco di prova delle teorie medievali che risentono notevolmente, come vedremo, della concezione metafisica e teologica degli autori<sup>4</sup>.

Vale la pena ricordare poi che la speculazione medievale sulla relazione trae origine dalla conoscenza di Aristotele che nella *Metafisica* (xiv, 1, 1088a) la considera come quel particolare modo o predicato dell'essere che indica il semplice “essere verso altro” che non è un ente reale, poiché in essa non si riscontrano né corruzione, né movimento, né qualsiasi altro mutamento. Fondamentale è anche la mediazione del pensiero di Boezio che introduce una distinzione importante tra predicazione intrinseca ed estrinseca all'interno delle categorie aristoteliche: sostanza, qualità e quantità esprimono una proprietà intrinseca dell'oggetto, mentre le altre sette categorie predicono caratteristiche estrinseche (Boethius, 2000, 4, pp. 174-5). Dire che un soggetto è uomo, è giusto o è buono significa dire ciò che è in se stesso, cioè che è qualcosa; mentre dire che un uomo è visto o si trova in un determinato luogo non indica una caratteristica intrinseca

<sup>3</sup> Come mostra Russell Friedman nel XIII e XIV secolo si possono individuare due approcci alla teologia trinitaria: quello che viene definito «emanation account», riferito all'ambiente francescano, e il «relation account», ascritto maggiormente al mondo domenicano; tuttavia, entrambi gli approcci riconoscono che la distinzione tra le persone divine si basa sulle relazioni personali; il disaccordo concerne invece proprio la natura di queste proprietà (Friedman, 2010, pp. 5-30).

<sup>4</sup> Per un'utile ricostruzione della storia della relazione e dello sviluppo medievale si rimanda a Marenbon (2016).

dell'oggetto, ma si esprime solo in relazione ad altre cose. La relazione non aggiunge nulla alla cosa e quindi la sua realtà consiste nell'essenza del soggetto di cui si predica in comparazione ad altro (ivi, 5, pp. 177-8). Si delinea così la distinzione tra categorie assolute (sostanza, qualità e quantità) e relative (le altre sette) che avrà molta fortuna nel Medioevo.

Come vedremo, le dottrine di Enrico di Gand, Giovanni Duns Scoto e Enrico di Harclay conferiscono statuti diversi alle relazioni, pur rientrando tutti e tre nella corrente del realismo, secondo i criteri proposti da Brower.

## 2. Enrico di Gand

La posizione di Enrico di Gand è probabilmente una delle più complesse del suo tempo perché non riconosce alcuna realtà alla relazione, la quale si riduce alle proprietà intrinseche del soggetto<sup>5</sup>. E quindi, per riprendere gli esempi utilizzati in apertura: in “Torino è a ovest di Milano” “l’essere a ovest di” si riduce alle rispettive posizioni di Torino e Milano, oppure in “Luca è più alto di Marco” “l’essere più alto di” non ha una propria realtà perché deve essere ricondotto alle altezze di Luca e Marco. Queste ultime sono quantità, cioè proprietà intrinseche dei soggetti, che godono di una realtà propria, pur inerendo alle rispettive sostanze.

Il discorso di Enrico si inserisce pienamente all’interno della sua dottrina delle categorie aristoteliche. Il Gandavense distingue in ogni *praedicamentum* una *ratio* e una *res*, ossia il modo specifico di esistere e la cosa che per la sua essenza o natura effettivamente possiede quel modo<sup>6</sup>. Si prenda ancora come esempio la quantità: la sua *ratio* è di misurare il soggetto a cui inerisce e la sua *res* è quella cosa in cui può essere rinvenuto questo accidente<sup>7</sup>. Ora, la relazione è un modo di essere della cosa ma non ha una realtà propria, distinta da quella della categoria sulla quale si fonda. Ad esempio, la relazione di somiglianza tra due cose bianche si riduce

<sup>5</sup> «Et ipsa relatio quae est duplum aut simile, non est res aliqua alia ab illa super quam fundatur, sed solum respectus ipsius quantitatis et subiecti eius, quo formaliter utrumque eorum vel alterum refertur ad aliud» (Gandavo, 1991b, art. XXXII, q. 5, p. 94).

<sup>6</sup> «[...] aliud est res praedicamenti, aliud vero ratio praedicamenti. Res praedicamenti est quidquid per essentiam et naturam suam est contentum in ordine alicuius praedicamenti; ratio praedicamenti est proprius modus essendi eorum quae continentur in praedicamento» (ivi, p. 79).

<sup>7</sup> «[...] sciendum quod aliud est res praedicamenti, aliud ratio praedicamenti circa rem intellectam. Ut ratio substantiae est subsistere sive substare, res praedicamenti substantiae est omne illud cui convenit ista ratio; ratio quantitatis est secundum partes rem mensurare, res quantitatis est omne illud in quo per se ratio talis invenitur [...]. Ratio propria qualitatis est subiectum informare. [...] Res qualitatis est omne cui talis ratio convenit» (ivi, q. 2, p. 36).

alla qualità della bianchezza posseduta dai soggetti, poiché non è una *res* diversa da essa. È in questo senso che l'*esse ad aliud* va ricondotto sempre alle proprietà intrinseche<sup>8</sup>.

Viene allora da chiedersi quale sia la natura della relazione, se non ha alcuna realtà e, in particolare, in che cosa consistano “l’essere più a ovest di” o “l’essere più alto di” se non sono niente di più dei loro fondamenti. Come spiega Scott Williams, non è l'*esse ad aliud* che coincide con il fondamento – perché sarebbe come dire che una relazione è una qualità o una quantità –, ma è la realtà della relazione che non si distingue da quella della proprietà intrinseca che funge da base (Williams, 2012, pp. 127-9). A questo proposito Williams applica la nozione di “numerical sameness without identity”<sup>9</sup> per spiegare ad esempio che “l’essere più alto di” e l’altezza sono numericamente la stessa cosa pur potendo essere distinte quanto al loro specifico modo di essere. È per questa ragione che la dottrina di Enrico può essere definita, secondo la terminologia del dibattito contemporaneo, “anti-riduzionista”: la relazione è irriducibile alle categorie del fondamento, ossia alla sostanza, quantità e qualità<sup>10</sup>. Del resto, il Gandavense pur non riconoscendo alcuna realtà indipendente all'*esse ad aliud*, non ritiene tuttavia che sia niente. La relazione, infatti, è un modo di essere della cosa che consiste nell’essere verso altro da sé<sup>11</sup>. Per chiarire meglio gli esempi precedenti, “l’essere più alto di” è un modo proprio dell’altezza di Luca, ma non è una realtà diversa e che vi si aggiunge. Su questo punto Enrico è molto chiaro affermando che la relazione non è solo un nome o un concetto della mente, ma è un modo di essere della cosa diverso da quello delle categorie sulle quali si fonda.

Si tratta ora di capire che cosa significhi per Enrico che la relazione non ha una propria realtà, ossia non è una *res*. Il Gandavense riconosce lo statuto di *res* solo a ciò che è una natura o un’essenza assoluta e quindi alle categorie della sostanza, della quantità o della qualità. È un’essenza solo ciò che è un’idea nella mente di Dio<sup>12</sup>. La relazione quindi non è una

<sup>8</sup> Per degli studi più approfonditi sulla dottrina enriciana delle relazioni si rimanda a Decorte (2002; 2003); Henninger (1989).

<sup>9</sup> La nozione di “numerical sameness without identity” proviene dai lavori di M. Rea e J. Brower; Williams la utilizza per spiegare la dottrina delle relazioni di Enrico (Williams, 2012, p. 137).

<sup>10</sup> Per la considerazione del dibattito medievale in termini contemporanei si rimanda a Brower (2018). In questa esposizione manca Enrico di Gand ma, secondo le caratteristiche di ciascun approccio, ci sembra corretto riferire il Gandavense all’anti-riduttivismo. Dello stesso parere è anche Williams (2012, p. 115).

<sup>11</sup> «Propter quod saepius alibi diximus quod relatio realitatem suam contrahit a suo fundamento, et quod ex se non est nisi habitudo nuda, quae non est nisi modus quidam rem habendi ad aliud, et ita non res quantum est ex se» (Gandavo, 1983, q. 3, p. 56).

<sup>12</sup> «Dicimus igitur, breviter recolligendo, quod isti octo modi entium proprias ideas in

*res* perché non ha un'idea corrispondente *in mente Dei* e trae la sua realtà dalla cosa sulla quale si basa, mentre in sé è solo un modo di essere iscritto nella natura della cosa<sup>13</sup>. È l'essenza del fondamento a determinare se vi sia o meno un *esse ad aliud*. In altre parole, la relazionalità di una *res* dipende dall'ordine dell'essenza verso altro: se c'è una relazione, c'è l'ordine di una cosa verso l'altra<sup>14</sup>. Ad esempio, la paternità non è una realtà che si aggiunge in un particolare momento all'essere uomo, cioè quando diventa padre, ma indica una disposizione (*respectus*) che nasce con il soggetto stesso e che diventa relazione solo quando c'è un figlio, ossia il termine.

Pertanto, la dottrina di Enrico di Gand può essere definita anti-riduzionista perché garantisce all'*esse ad aliud* una irriducibilità, ossia un modo di essere rivolto verso altro da sé che deriva dalla natura della cosa. D'altra parte, il Gandavense non riconosce alcuna realtà alla relazione poiché essa non è una "cosa" diversa da quella del suo fondamento: "l'essere a ovest di" non è numericamente diverso dalla posizione di una città né la paternità è qualcosa di reale e di distinto dal soggetto. Del resto, alla morte del padre rimane la relazione di filiazione nel figlio e nulla muta in quest'ultimo: se l'*esse ad aliud* fosse numericamente diverso dal suo fondamento, poi il figlio dovrebbe cambiare al venir meno del padre, ma ciò non accade<sup>15</sup>. Inoltre, a sostegno di questa tesi il maestro secolare adduce un'argomentazione di origine aristotelica, ossia quella che si basa sul regresso all'infinito: se la relazione fosse diversa dal fondamento, per la stessa ragione anche quella differenza dovrebbe essere un'altra cosa da esso, e allora si avrebbe una diversità della diversità e si procederà così all'infinito<sup>16</sup>.

Deo non habent: intentiones secundae, relationes, artificialia, genera, differentiae, individua, privationes et numeri» (Gandavo, 1991a, q. 1-2, p. 18).

<sup>13</sup> «Nunc autem quamquam praedicamentum accidentis duo dicit sicut et alia, scilicet, rem subiectam et determinatum modum essendi, totam tamen accidentalitatem habet relatio ratione suae realitatis quam non habet propriam, sed contrahit eam a re alterius praedicamenti accidentis supra quam fundatur» (Gandavo, 1518, v, q. 2, f. 154vI).

<sup>14</sup> «Tale autem respectum non potest de se habere essentia quae est in singularibus nisi ex aliquo ordine quem ex natura sua determinat ad aliud [...] nec potest esse ordo nisi inter diversa et distincta. Et sic relatio per se et secundum esse nihil aliud est quam quidam ordo essentialis unius ad alterum, fundatus in natura et essentia eorum. Quae ex hoc habet quod sit res et realis relatio, quia scilicet in aliqua reali natura et essentia fundatur. Et similiter ipse ordo ab eodem habet quod sit res et ordo realis, quia idem sunt ordo et relatio» (Gandavo, 1518, III, ff. 52vV-3r). Per un approfondimento del concetto di relazione come ordine si veda Decorte (2002, pp. 318-9).

<sup>15</sup> «[...] tunc mortuo patre maneret relatio quae est filatio, in filio, cum ex morte patris nulla omnino sit transmutatio circa filium, et ideo nihil secundum rem variatur in ipso» (Gandavo, 1983, q. 3, p. 47).

<sup>16</sup> «Et ipsa relatio [...] non est res aliqua alia ab illa super quam fundatur [...]. Ali-

Pertanto, per Enrico di Gand la relazione come modo di essere verso altro è irriducibile alle categorie sulle quali si fonda, mentre la sua realtà non si distingue da quella del suo fondamento. Rispetto ai tre approcci individuati da Brower, la dottrina del Gandavense presenta delle affinità con il realismo moderato perché non riconduce le relazioni alle proprietà intrinseche dei fondamenti. Inoltre, se da una parte Enrico non conferisce alcuna realtà all'*esse ad aliud*, dall'altra è anche vero che il modo di essere dei relativi è indipendente dalla considerazione dell'intelletto e quindi ha una qualche realtà fuori dall'anima.

### 3. Giovanni Duns Scoto

Giovanni Duns Scoto rientra pienamente all'interno del realismo moderato di tipo non ordinario perché considera le relazioni come degli accidenti *sui generis* (Brower, 2016, p. 47). Esse, infatti, non si riducono alle proprietà intrinseche dei soggetti dalle quali sono realmente distinte. “L'essere più alto di” nell'esempio “Luca è più alto di Marco” è una *res relativa*, distinta dal suo fondamento, perché Luca potrebbe avere una certa altezza senza per questo essere più alto di Marco. Per Scoto la relazione non è solo un modo di essere del soggetto, ma è qualcosa che si aggiunge a esso caratterizzandolo realmente nel suo essere rivolto verso altro da sé. Non è dunque sufficiente che il fondamento sia reale, ma deve esserlo anche la relazione<sup>17</sup>. Dire, infatti, che l'*esse ad aliud* è una *res relativa* implica che sia realmente distinta dal suo fondamento.

La differenza rispetto alla dottrina del Gandavense consiste primariamente nella realtà riconosciuta alla relazione: Scoto amplia il concetto di *res* fino a farvi entrare tutto ciò che non è un puro nulla (ossia ciò che non include contraddizione)<sup>18</sup>. L'*esse ad aliud*, nello specifico, è *res* in quanto

ter enim super illam rem primo fundaretur ille respectus, et ipsa, aut subiectum eius aut utrumque, primo per illum respectum referretur ad aliud. Et tunc eadem ratione ille respectus adhuc esset res alia, quae respectu illo referretur ad aliud, aut subiectum eius aut utrumque. Et esset similiter ire in infinitum, ut patet insipienti» (Gandavo, 1991b, art. XXXII, q. 5, p. 94-5).

<sup>17</sup> «[...] secundum communem sententiam, relatio realis non requirat nisi ista tria: primum, fundamentum reale, quod scilicet sit in re et ex natura rei; secundum, et extrema realia, et realiter distincta; tertium, et quod ipsa ex natura rei insit extremis, absque scilicet omni consideratione intellectus, vel absque operatione potentiae extrinseciae» (Duns Scoto, 1968, q. 6, n. 82, p. 245). Per un approfondimento della dottrina delle relazioni di Duns Scoto si rimanda a Henninger (1989, pp. 68-97); Decorte (1995).

<sup>18</sup> «[...] hoc nomen “res” potest sumi communissime, communiter et strictissime. Communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est “nihil”; et hoc potest intelligi duplice: verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu; quod enim est sic includens con-

non è soltanto un contenuto della mente, ma è indipendente dalla considerazione dell'intelletto<sup>19</sup>. Torino è a ovest di Milano anche se nessuno in questo momento ci sta pensando. Luca è più alto di Marco anche se nessuno sta considerando le loro rispettive altezze.

La relazione quindi è, a tutti gli effetti, un accidente, dotato di una sua realtà, che si aggiunge al fondamento quando essa si realizza<sup>20</sup>. La particolarità di tale accidente è proprio quella di sopraggiungere direttamente una volta posti i *relata*: ad esempio, poste due cose bianche ne segue necessariamente la somiglianza. Scoto, infatti, considera la relazione come un *adveniens intrinsecus* poiché non ha bisogno di un fattore esterno che la renda possibile<sup>21</sup>, diversamente, nel caso di ciò che riscalda e ciò che deve essere riscaldato è necessaria una causa ulteriore, ossia la prossimità tra l'agente e il paziente. La relazione è dunque un accidente che si aggiunge una volta che sono posti il fondamento e il termine al quale si riferisce ed è definita da Scoto come una "cosa".

A sostegno della sua tesi, il Dottor Sottile propone l'argomento della separazione: poiché, infatti, il fondamento può esistere senza la relazione, ne consegue che quest'ultima non è identica al primo<sup>22</sup>. Questa soluzione

traditionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile ut aliquid ens in anima, quia numquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum objecto, neque sicut modus cum objecto. Alio modo dicitur nihil quod nec est nec potest aliquid extra animam. Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quocumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo, accipitur in isto membro minus communiter pro ente quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus» (Duns Scotus, 1968, q. 3, nn. 6-8, pp. 92-3).

<sup>19</sup> «Ex ista distinctione patet quod quaestio si relatio sit res, nullam difficultatem habet de re tertio modo accipiendo vel secundo modo, quia non est substantia neque ad se; tantum ergo difficultas est de primo membro; sed nec de ente rationis, quia patet quod relatio est intelligibilis sine contradictione. Est ergo hic sermo si habeat esse sive sit res habens entitatem realem propriam extra animam» (ivi, n. 15, p. 96).

<sup>20</sup> «[...] concedo tamen quod relatio, quae est accidentis in creaturis, propriam habet accidentalitatem, quia illa est per se res et non est illa res in qua fundatur» (*ibid.*).

<sup>21</sup> «[...] illa enim est respectus “extrinsecus adveniens”, id est non necessario consequens fundamentum intrinsecus, puta quantitatem vel qualitatem vel substantiam, quae intrinsecus insunt, non absoluta necessitate sed posito termino ad quem est relatio. Alii respectus, qui non sic necessario consequuntur fundamenta intrinsecus, etiam posito termino, dicuntur “extrinsecus advenientes”; et aliqui forte pertinent ad illa “sex principia” quae dicuntur extrinsecus adveniens» (Duns Scotus, 2006, d. 1, p. 1, q. 1, n. 60, p. 28). Su questo argomento si veda King (2003, pp. 33-4).

<sup>22</sup> «[...] nihil est idem realiter alicui, sine quo potest esse realiter absque contradictione; sed multae sunt relationes sine quibus fundamenta possunt esse absque contradictione; ergo multae sunt relationes quae non sunt realiter idem cum fundamento» (Duns Scotus, 1973, d. 1, q. 4-5, n. 200, p. 101).

comporta una distinzione reale tra i due elementi, poiché uno può esistere senza l'altro. Possiamo fare un esempio: immaginiamo che Socrate abbia i capelli bianchi e Platone ancora no; quando anche i capelli di quest'ultimo diventeranno canuti allora ci sarà la relazione di somiglianza tra di essi; tuttavia, il colore dei capelli di Platone può esistere ed essere tale senza essere simile a quello di Socrate<sup>23</sup>. La relazione si aggiungerà in un dato momento come una realtà distinta dall'essere bianco. Se il fondamento può esistere senza essere relato, lo stesso non si può dire per l'*esse ad aliud* che non può sussistere senza il soggetto a cui si riferisce. Secondo il Dottor Sottile è proprio questa la ragione che impedisce il regresso all'infinito invocato da Enrico di Gand: è la relazione stessa che si riferisce al fondamento, senza il quale non può esistere<sup>24</sup>. Nell'esempio “Luca è più alto di Marco”, Luca non “può essere più alto di” se non ha una certa altezza che è la base del suo riferimento a Marco. Per Scoto l'impossibilità della relazione di poter essere senza il suo soggetto è una ragione sufficiente per evitare il regresso poiché, se l'*esse ad aliud* non può esistere senza il suo fondamento, esso sarà identico alla relazione che a esso stesso si riferisce. Per spiegarlo con il solito esempio: se “l'essere più alto di” non può esistere senza l'altezza di Luca, allora la relazione che collega Luca e Marco non può che essere la stessa che la congiunge al fondamento perché è sempre “l'essere più alto di” a riferirsi all'altezza e non un'ulteriore relazione. Scoto ferma quindi questo processo mostrando come il fondamento può esistere senza riferirsi ad altro, mentre l'*esse ad aliud* non può essere senza di esso.

L'argomento della separazione non è però applicabile a qualsiasi tipologia di *esse ad aliud*. Scoto lascia così intendere che non è possibile un discorso unico sulle relazioni, poiché non tutte hanno il medesimo *status ontologico*. Esistono, infatti, le relazioni comuni, come la somiglianza, l'identità o la paternità, e poi vi è quella speciale di dipendenza della creatura dal Creatore, definita *relatio specialis* o *transcendentalis*. Quest'ultima trascende le categorie e caratterizza tutti gli esseri indipendentemente dalla divisione nei dieci *praedicamenta*<sup>25</sup>. Si tratta di una re-

<sup>23</sup> «[...] si enim hoc album sit et illud album non sit, hoc album est sine similitudine, – et si aliud album fiat, in hoc albo est similitudo; potest igitur esse sine isto et cum isto» (ivi, n. 205, p. 104).

<sup>24</sup> «Ad quartum, de processu in infinitum, dico quod non sequitur, quia relatio se ipsa refertur ad fundamentum; non enim potest esse absque fundamento, vel absque se, sine contradictione. Ipsa enim existente, et fundamento simul, ambo sunt extrema illius relationis quae est eius ad fundamentum; igitur non potest esse sine contradictione – absque relatione eius ad fundamentum, et ita sine contradictione non potest esse absque suo fundamento, et ita illa relatio qua refertur ad fundamentum, erit eadem sibi» (ivi, n. 239, p. 119).

<sup>25</sup> «Aliter dico quod illa quae convenient omni enti, sunt passiones entis, et ita sunt

lazione particolare perché la creatura dipende ontologicamente da Dio e tale dipendenza costituisce la sua essenza. Di conseguenza, l'*esse ad Deum* non può essere un accidente che si aggiunge alla natura creaturale, al pari della relazione categoriale, ma allo stesso tempo per Scoto non esaurisce neanche l'essere delle creature, poiché l'essenza e la relazione possono essere sempre distinti<sup>26</sup>.

La dottrina di Scoto può dunque essere definita a buon diritto realista poiché riconosce alla relazione una propria realtà: essa è, infatti, un accidente irriducibile a quello delle proprietà intrinseche sulle quali si fonda.

#### 4. Enrico di Harclay

Enrico di Harclay risente molto del pensiero di Duns Scoto poiché era baccelliere sentenziario a Parigi mentre il Dottor Sottile era maestro di teologia nella medesima università. La sua influenza è particolarmente evidente nel *Commento alle Sentenze*, mentre nelle *Questioni ordinarie* mostra una certa indipendenza e originalità<sup>27</sup>. Prenderemo in considerazione soltanto la seconda fase del suo pensiero in quanto più interessante ai fini della nostra ricostruzione.

Per Harclay la relazione esprime semplicemente la direzionalità o la condizione di un soggetto verso l'altro. Per spiegare la sua dottrina possiamo partire dall'esempio che propone lo stesso Harclay, ossia "Socrate è visto da un bue": "l'essere visto da" non è un accidente che inerisce a Socrate e per questa ragione non è una nuova cosa che si aggiunge e che lo muta in alcun modo<sup>28</sup>. Per spiegare l'esempio, Harclay introduce le no-

transcendentia (quia passio debet proportionari subiecto); et ideo relationes creaturae ad Deum sunt transcendentes, propter quod non sunt in genere relationum» (Duns Scotus, 1982, d. 1, q. 4-5, n. 261, p. 89). A questo proposito si veda Henninger (1989, pp. 78-85); Decorte (1998, pp. 42-4).

<sup>26</sup> Scoto parla di "non identità formale" tra l'essenza della creatura e la dipendenza: «[...] dico quod relatio ad Deum, communis omni creaturae, est idem realiter fundamento; non tamen idem formaliter, nec praecise idem (sive non identitate adaequata), ita quod fundamentum tantum sit relatio formaliter» (Duns Scotus, 1973, d. 1, q. 4-5, n. 260, p. 128). Su questo punto si rimanda a Henninger (1989, pp. 79-85).

<sup>27</sup> Il *Commento alle Sentenze* è ancora inedito, tuttavia, la questione sulle relazioni è stata pubblicata da Henninger (1994). Per quanto riguarda le due fasi del pensiero di Harclay e il rapporto con Scoto si rimanda a Henninger (2008, pp. 27-31).

<sup>28</sup> «Modo ego dico quod nova aditas potest alicui advenire sine nova initate, et hoc realiter, si nullus intellectus consideraret, et hoc probo. Volo loqui de Socrate absolute et voco eum nomine absoluto Socratis. Iterum volo loqui de Socrate secundum aliquam circumstantiam: verbi gratia, ponamus quod modo Socrates sit visus a bove, [et] quod bos videat eum. Certum est quod Socrates absolute et Socrates visus habent distinctionem nullo intellectu considerante. Nam neque existentia Socratis neque visio bovis qua videt Socratem dependet ab intellectu considerante. [...] Ergo hoc quod est visum-esse non est

zioni di *initas* e *aditas*: gli accidenti assoluti come la quantità o la qualità ineriscono al soggetto e quindi hanno un “essere in”, mentre quelli relativi non ineriscono ma indicano solo delle *habitudines* di una cosa verso l’altra<sup>29</sup>. La relazione come “essere ad” è una condizione nella quale può trovarsi un soggetto e che non dipende in alcun modo dalla considerazione dell’intelletto. Quando Socrate viene visto da un bue si trova in una determinata circostanza e questa è diversa da Socrate preso assolutamente perché, anche se nessuno considerasse Socrate e il bue, questa situazione rimarrebbe tale. Pertanto, per Enrico la relazione è una condizione o una coesistenza che non informa il soggetto, ma esprime semplicemente il suo essere verso altro, che sopraggiunge in un dato momento<sup>30</sup>. Ora, se tale *aditas* è indipendente dall’intelletto che la pensa, sembra dunque che abbia una propria realtà. In verità, Harclay nega che la relazione sia una cosa distinta e inherente al fondamento e afferma invece che può essere definita come “*res*” solo a patto di estendere questo termine a tutto ciò che non dipende dall’intelletto.

Questa dottrina permette a Enrico di sostenere che la relazione che lega la creatura e il Creatore è mutua, poiché una nuova relazione non è incompatibile con Dio in quanto essa non cambia la natura del fondamento. Proprio come Socrate non muta quando viene visto da un bue, Dio non muta quando inizia a essere relato con ciò che è creato<sup>31</sup>. In questo modo Harclay si pone contro corrente rispetto alla maggior parte degli autori del suo tempo<sup>32</sup>.

omnino eadem res quod Socrates, nullo intellectu considerante. Et tamen esse-visum non dicit in Socrate aliquam formam sibi inherentem, nec aliquid in eo existens quod prius non fuit. [...] Et praeterea visio bovis est actio manens in vidente et nullam rem causat in obiecto quod videtur, et tamen Socrates esset visus et desineret esse visus, nullo intellectu considerante» (Harclay, 2008, I, q. 13, n. 51, p. 544).

<sup>29</sup> «Dico ergo sic, quod inter novem accidentia quaedam sunt quibus competit inhaerere subiecto et informare subiectum; alia sunt quibus non competit inhaerere subiecto vel informare subiectum, sed tantum esse habitudines subiecti ad aliud. [...] Nam per “esse ad” et non per “esse in” significatur habitudo ad alterum, et hoc est verum si intellectus non consideraret. Possimus ergo istis distinctis rebus nomina imponere ad placitum, sicut “aditas” et “initas”, et una non est alia. Ego modo dico quod [...] hoc nomen “relatio” imponitur ad significandum rem aditatis tantum et non rem initatis» (ivi, nn. 49-50, p. 542). Per la teoria delle relazioni di Harclay si vedano: Henniger (1989, pp. 98-118; 2008, pp. 31-8).

<sup>30</sup> «Ergo extendendo “rem” ad omne illud quod non dependet ab intellectu, necessarium est quod aliqua nova res potest advenire alicui et verificari de aliquo, quae res non informat ipsum cui advenit sed tantum dicit habitudinem vel societatem vel simultatem vel coexistenciam vel quocumque modo voluerimus appellare» (Harclay, 2008, I, q. 13, n. 51, p. 544).

<sup>31</sup> «Supposito enim quod nichil rei addat relatio super fundamentum cum ei advenit de novo, nullum est inconveniens relationem realem Dei novam advenire, sicud nec de relatione rationis» (ivi, n. 48, p. 542).

<sup>32</sup> Enrico di Harclay non fu l’unico a sostenere che Dio intrattiene una relazione con le

A sostegno della sua tesi e contro la dottrina scotiana, Harclay adduce due argomentazioni interessanti: l'argomento della separazione e il regresso all'infinito<sup>33</sup>. Mediante la prima argomentazione Enrico conduce all'assurdo la dimostrazione scotiana secondo la quale se una cosa bianca può esistere senza essere simile, ne consegue che la somiglianza è diversa dalla cosa bianca. Per Harclay, infatti, se una cosa bianca può esistere senza il suo *esse ad aliud*, ciò dovrebbe essere vero anche per un'altra cosa bianca, ma allora ne seguirebbero due cose bianche senza la relazione di somiglianza, il che è assurdo<sup>34</sup>. Tale argomento, tra l'altro, inficerebbe anche la tesi scotiana della relazione come proveniente intrinsecamente dai *relata*.

La seconda argomentazione è una ripresa del regresso all'infinito, presente anche in Enrico di Gand; Harclay lo ripropone in vari modi, tra i quali uno identifica la distinzione reale – tra l'*esse ad aliud* e il fondamento – con una relazione. Se, infatti, la relazione è realmente distinta dalla cosa, allora si avrà una distinzione della distinzione e non si potrà fermare il regresso<sup>35</sup>.

Per riassumere, la relazione per Harclay è una condizione del soggetto verso altro da sé, esprime cioè una sua direzionalità. Può essere considerata come un accidente che però non informa il suo fondamento né inerisce a una sostanza e, per questo, quando una cosa inizia a essere relata non muta in alcun modo. Per Enrico, “l'essere più alto di” nell'esempio “Luca è più alto di Marco” esprime solo una condizione di Luca nei confronti di Marco, ma non è una cosa che si aggiunge all'altezza e che si distingue da essa. D'altra parte, però, la relazione è indipendente dalla considerazione dell'intelletto ed è per questa ragione che possiamo considerare la dottrina di Harclay come realista.

creature: anche Tommaso di Wylyton vede nel rapporto Dio-creatura una correlazione, se pur con delle differenze rispetto ad Harclay. A questo proposito si veda Henninger (1990).

<sup>33</sup> Per una spiegazione dettagliata delle argomentazioni si rimanda a Henninger (1989, pp. 104-12).

<sup>34</sup> «[...] nam tunc Deus posset facere duo alba et non essent similia; consequens est falsum. Probatio consequentiae: potest facere hoc album sine sua similitudine, et hoc quia album est prius secundum naturam sua similitudine. Et eodem modo posset facere illud aliud album sine sua dissimilitudine vel similitudine; ergo ambo sine suis similitudinibus» (Harclay, 2008, I, q. 13, n. 18, p. 526).

<sup>35</sup> «Praeterea, accipio distinctionem vocetur *a* et res distincta vocetur *b*. *a* per te realiter distinguitur a *b* quia “non est res eadem” et est res, ergo realiter distincta a *b*. Tunc quaero de distinctione qua distinguitur *b* ab *a* et e converso, utrum sit idem cum *a* an non. Si idem, ergo distinctio est eadem res cum fundamento, eadem ratione in aliis. Si tu dicas quod distinctio qua distinguitur *a* a *b* est alia res, et tunc quaero de illa per quid distinguitur, utrum seipso vel alio. Et erit necessario processus in infinitum vel erit tandem devenire ad fundamentum quod est idem cum sua distinctione, id est, cum sua relatione» (ivi, n. 30, p. 532).

## 5. Conclusioni

Il dibattito medievale sulla relazione manifesta la difficoltà di attribuire uno *status ontologico* a questa categoria aristotelica, difficoltà che viene evidentemente condivisa anche dalla discussione contemporanea. Da una parte i relativi sembrano esistere indipendentemente da chi pensa la relazione, dall'altra c'è la problematicità di assegnare a essa una qualche tipologia di essere. Per citare John Heil, le relazioni non sono né carne né pesce, né sostanze né modi<sup>36</sup>. Ecco allora che per Enrico di Gand la relazione è irriducibile alle categorie assolute quanto al suo modo di essere (*esse ad aliud*), ma è riconducibile a esse quanto alla sua realtà, tanto da essere numericamente la stessa cosa con il suo fondamento. Per Duns Scoto, invece, la relazione è a tutti gli effetti una *res* distinta da quella del relato e può essere considerata come un accidente perché esiste fuori dall'anima. Per Enrico di Harclay, infine, la relazione esprime una condizione, cioè una direzionalità, del soggetto che non inerisce al fondamento e dal quale non si distingue, ma rimane comunque indipendente dall'intelletto che la considera.

Le dottrine di Enrico di Gand, Duns Scoto e Enrico di Harclay, pur essendo tre forme di realismo, mostrano delle sottili differenze che conferiscono un diverso statuto ontologico alle relazioni. Quando i medievali attribuiscono realtà alle relazioni vuol dire che le considerano come delle *res*, ma la considerazione di queste ultime deriva dalle loro dottrine metafisiche e teologiche, delle quali non è stato possibile dare conto.

Rispetto al dibattito contemporaneo, tra i medievali c'è forse una maggiore tendenza a riconoscere realtà alle relazioni. Sebbene le metafisiche dei tre autori assegnino definizioni diverse al termine “*res*”, nessuno dei tre è propenso a rinunciare a un modo di essere proprio delle relazioni. Il dibattito contemporaneo invece sembra più orientato a ridurre le relazioni alle proprietà intrinseche e, tutt'al più, a considerarle come universali o stati di cose.

Ciò che è infine interessante notare è che alcune argomentazioni medievali hanno ancora oggi la loro validità. Ad esempio, il regresso all'infinito, che abbiamo visto in Enrico di Gand o Enrico di Harclay, si avvicina molto al regresso di Bradley<sup>37</sup>. In entrambi i casi, infatti, si crea un processo *ad infinitum* che porta a negare realtà alla relazione e ridurla così alle proprietà intrinseche dei soggetti. Di fatto, Duns Scoto, che distingue

<sup>36</sup> «Relations, so regarded, are neither fish, neither fowl, neither substances nor modes» (Heil, 2012, p. 141).

<sup>37</sup> Dello stesso parere è anche Brower (2018, n. 20). Per un'ampia considerazione del regresso di Bradley in relazione all'esistenza di fatti e stati di cose si rimanda a Orilia (2006).

l'esse *ad aliud* dal suo fondamento, ferma il processo all'infinito riconoscendo l'impossibilità della relazione di esistere senza la proprietà sulla quale si fonda<sup>38</sup>.

### Nota bibliografica

- ARMSTRONG D. M. (1978), *Theory of Universals: Universals & Scientific Realism*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOETHIUS (2000), *De Trinitate*, ed. C. Moreschini, in Id., *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, K. G. Saur Verlag, Munich-Leipzig, pp. 165-81.
- BRADLEY F. H. (1897), *Appearance And Reality. A Metaphysical Essay*, Swan Sonnenschein and Co., London (repr. 1978).
- BRICEÑO S., MUMFORD S. (2016), *Relations All the Way Down? Against Ontic Structural Realism*, in Marmodoro, Yates (2016), pp. 198-217.
- BROWER J. E. (2016), *Aristotelian vs. Contemporary Perspectives on Relations*, in Marmodoro, Yates (2016), pp. 36-54.
- ID. (2018), *Medieval Theories of Relations*, in "The Stanford Encyclopedia of Philosophy" (<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/relations-medieval/>; consultato il 29 aprile 2019).
- DECORTE J. (1995), "Modus" or "Res": *Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of a Real Relation*, in L. Sileo (a cura di), *Via Scotti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993, I, Edizioni Antonianum, Roma, pp. 407-29.
- ID. (1998), *Creatio and conservatio as relatio*, in E. P. Bos (ed.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy*, Acts of the third symposium organized by the Dutch society for medieval philosophy Medium Aevum, may 23 and 24 1996, Rodopi, Amsterdam, pp. 27-48.
- ID. (2002), *Relatio as Modus Essendi. The origins of Henry of Ghent's Definition of Relation*, in "International Journal of Philosophical Studies", 10.3, pp. 309-36.
- ID. (2003), *Relation and substance in Henry of Ghent's Metaphysics*, in G. Guldentops, C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven, pp. 3-14.
- DUNS SCOTUS I. (1968), *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Cuestiones cuodlibetales*, ed. F. Alluntis, La Editorial católica, Madrid.
- ID. (1973), *Ordinatio*, II, dd. 1-3, ed. C. Balić *et al.* (*Opera Omnia*, VII), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano.
- ID. (1982), *Lectura in Librum Secundum Sententiarum*, dd. 1-6, ed. L. Modrić *et al.* (*Opera Omnia*, XVIII), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano.
- ID. (2006), *Ordinatio*, III, dd. 1-17, ed. B. Hechich *et al.* (*Opera Omnia*, IX), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano.
- FRIEDMAN R. L. (2010), *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge.

<sup>38</sup> Desidero ringraziare uno dei revisori anonimi per i suoi utili suggerimenti.

- HENRICUS DE GANDAVO (1518), *Quodlibeta*, vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio sub gratia et privilegio ad fine explicandis, Pariis (rist. Bibliothèque S. J., Louvain 1961).
- ID. (1983), *Quodlibet*, ix, ed. R. Macken (*Opera Omnia*, XIII), Leuven University Press, E. J. Brill, Leiden.
- ID. (1991a), *Quodlibet*, vii, ed. G. A. Wilson (*Opera Omnia*, xi), Leuven University Press, Leuven.
- ID. (1991b), *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV, ed. R. Macken (*Opera Omnia*, xxvii), Leuven University Press, Leuven.
- HARCLAY H. (2008), *Ordinary Questions*, ed. M. G. Henninger, 2 voll., Oxford University Press, Oxford.
- HEIL J. (2012), *The Universe as We Find It*, Oxford University Press, Oxford.
- HENNINGER M. G. (1989), *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1990), *Thomas Wylton's Theory of Relations*, in "Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale", 1, pp. 457-90.
- ID. (1994), *Henry of Harclay's Quaestio on relations in his Sentences Commentary: an edition*, in W. J. Carroll, J. J. Furlong (eds.), *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney*, Peter Lang, New York, pp. 237-54.
- ID. (2008), *Henry of Harclay and Duns Scotus*, in "Quaestio", 8, pp. 27-56.
- KING P. (2003), *Duns Scotus on Metaphysics*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 15-68.
- LADYMAN J. (2016), *The Foundations of Structuralism and the Metaphysics of Relations*, in Marmodoro, Yates (2016), pp. 177-96.
- LOWE E. J. (2016), *There Are (Probably) No Relations*, in Marmodoro, Yates (2016), pp. 100-12.
- MACBRIDE F. (2016), *Relations*, in "The Stanford Encyclopedia of Philosophy" (<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/relations/>; consultato il 23 aprile 2019).
- MARENbon J. (2016), *Introduction. Relations and the Historiography of Medieval Philosophy*, in "British Journal for the History of Philosophy", 24.3, pp. 387-404.
- MARMODORO A., YATES D. (eds.) (2016), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford.
- ORILIA F. (2006), *Stati di cose, esemplificazione e regresso di Bradley*, in "Rivista di Filosofia", 97.3, pp. 349-86.
- 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", 79.1, pp. 109-48.