

Pierluigi Banna *

POTENZIALITÀ E LIMITI
DELLA “TEORIA DELLA COMPLESSITÀ”
PER LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

Criteri ermeneutici dal *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. IL CONTRO EUNOMIO DI GREGORIO DI NISSA: 1. *Dentro e attraverso: limiti della gerarchia analogica*; 2. *Attraverso e oltre: pensiero, parola, relazione*; 3. *Oltre e dal di fuori: ai confini del sistema* – II. VETTORI DI UN RAPPORTO TRA CRISTIANESIMO E PENSIERO UMANO – III. POSSIBILE INTEGRAZIONE DELLA “TEORIA DELLA COMPLESSITÀ” NEL PENSARE DELLA FEDE: 1. *La complessità dell’oggetto e la complicazione dell’indagine: ortodossia ed eresia*; 2. *La necessaria relazione di tempo e spazio*; 3. *Il necessario coinvolgimento del soggetto (o della fede)*; 4. *I limiti del sistema complesso*; 5. *Snodi per una purificazione e conclusioni*

INTRODUZIONE

Le prime riflessioni sulla cosiddetta “teoria della complessità” sono apparse nel secolo scorso all’interno della tradizione occidentale in ambiti estranei a quello propriamente teologico. Il tema ha riguardato principalmente l’economia e il management, la filosofia ermeneutica, la biologia e la fisica. Ma cosa si intende per complessità? Una recentissima definizione la presenta come «fitta rete di interdipendenze e di interconnessioni tra [...] fattori di rischio»¹ cui consegue una certa imprevedibilità dei fenomeni. La citazione è attinta dal campo del management, ma qualcosa di simile emergeva già nell’ormai lontano 1962 per bocca di Herbert Simon,

* Professore incaricato di Patrologia presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore (VA).

¹ Cf G. SODA, «Una palestra di competenze per vivere nella complessità», in A. CRAVERA, *Allenarsi alla complessità. Schemi cognitivi per decidere e agire in un mondo non ordinato*, EGEA, Milano 2021, XII.

poi Nobel per l'economia nel 1978². La tematica ha trovato poi ampia diffusione in campo filosofico grazie al pensiero di E. Morin e nelle scienze di base grazie agli studi sull'autopoiesi dei biologi costruttivisti cileni H. Maturana e F. Varela³. Il tema della complessità ha poi recentemente occupato con prepotenza gli interessi della ricerca, soprattutto a seguito della crisi economica del 2008 e di quella pandemica ancora in corso, in particolare nell'opposizione al riduzionismo proprio di movimenti semplificatori e polarizzanti spesso sorti in reazione a tali eventi critici⁴.

Il presente contributo intende riflettere sulla misura in cui la "teoria della complessità" o lo studio dei "sistemi complessi" possono suggerire prospettive metodologiche anche alla teologia cristiana (§ 3), solo dopo essersi messi alla scuola di uno dei più illustri esempi di mediazione culturale tra teologia e filosofia, il *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa (§

² H.A. SIMON, «The Architecture of Complexity», *Proceedings of the American Philosophical Society* 106/6 (1962): 467-482: 468: «per sistema complesso io intendo qualcosa composto da un elevato numero di parti che interagiscono in modo non semplice. In sistemi simili, l'intero è maggiore rispetto alla somma delle parti, e ciò non in senso ultimo, metafisico, ma secondo un importante senso pragmatico per cui, date le proprietà delle parti e le leggi delle loro interazioni, non risulta comunque cosa da poco desumere le proprietà dell'intero» (traduzione nostra). Sulla stessa lunghezza d'onda anche R. HAUSMANN - C.A. HIDALGO ET. AL. (edd.), *The Atlas of Economic Complexity: Mapping Paths to Prosperity*, MIT Press, Cambridge (MA) 2014, 18.

³ Su E. Morin, rimando al sintetico, ma valido, E. MORIN, *La sfida della complessità*, Le Lettere, Firenze 2021² [2002], sintetica introduzione alla sua opera in sei volumi sul *Metodo*, scritta tra il 1977 e il 2004, tradotta in italiano dall'editore Cortina. Alla scuola di Morin è sorto a Messina il Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin", il cui prodotto più noto è G. GEMBITO - A. ANSELMO, *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze 2021³ [2013]. Per i biologi menzionati rimando a H.R. MATURANA - F.J. VARELA, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Padova 1985 [1980], che raccoglie due saggi della prima metà degli anni '70 del XX secolo.

⁴ Una sistematica opposizione al «tipo di pensiero lineare riduzionistico che ha dominato la scienza fin dai tempi di Newton» è il modo con cui viene presentato l'indirizzo di pensiero attorno alla complessità dell'Istituto di Santa Fe, fondato verso la metà degli anni Ottanta del secolo scorso attorno a premi Nobel per la fisica (M. Gell-Mann, P. Anderson) ed economisti (M. Arrow), cf M.M. WALDROP, *Complessità. Uomini e idee al confine tra ordine e caos*, Instar Libri, Torino 2002³ [1992], 9. Evidenziano altresì il rischio di un rifugio nella semplificazione del populismo a livello politico come fuga risolutiva di stati d'angoscia generati dalla complessità M. CERUTI - F. BELLUSCI, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Mimesis, Milano - Udine 2020, 96-101. La necessità di camminare sulla linea di confine tra complessità e semplificazione è ripresa nel campo dell'ingegneria gestionale da A.F. DE TONI - G. DE ZAN, *Il dilemma della complessità*, Marsilio, Venezia 2015, 33.

1), cercando in tal modo di recuperare alcuni vettori ermeneutici di un sano ed equilibrato rapporto tra teologia e sistemi di pensiero non teologici (§ 2).

La tematica, perciò, verrà inserita all'interno di una ben più ampia questione che ha interessato la teologia cristiana sin dal suo nascere, ovvero il rapporto tra teologia (scienza su Dio e di Dio) e forme della riflessione umana (sapienziale, scientifica, filosofica, ecc.) offerte da tradizioni autonome rispetto alla fede cristiana. Quanto, infatti, un paradigma di pensiero maturato in ambiti estranei al cristianesimo è in grado di arricchire e dare espressione alla speculazione teologica o, al contrario, rischia inevitabilmente di ridurla e snaturarla? Quanto, invece, la fede cristiana mantiene di irriducibile a qualsiasi forma di pensiero umano? Fin quanto e come, perciò, la fede può o deve utilizzare o rifiutare le acquisizioni delle culture ad essa estranea? Se poi si mettono in gioco, in un'ottica di fede, anche gli agenti non umani all'interno della storia (Dio e il “Principe di questo mondo”), quanto il confronto continuo dei cristiani con culture-ambiente e sistemi di pensiero non cristiani può essere considerato una tentazione, una prova o un'occasione provvidenziale di maturazione per la comprensione e l'espressione della fede?

Già a partire dal II secolo, la questione fu posta in termini più o meno simili a proposito della necessaria mediazione attuata dai primi pensatori cristiani tra fede e cultura ellenistica. Il tema ha ricevuto una sua canonicizzazione nella Germania di inizio XX secolo attorno alla celeberrima espressione “ellenizzazione del cristianesimo”, comprendendo diversi giudizi da parte degli studiosi contemporanei a proposito della più o meno riuscita opera di mediazione culturale tra retroterra giudaico e cultura romano-ellenistica⁵. Dal primo confronto critico dei teologi cristiani con l'ellenismo si potrebbero trarre criteri e punti di valutazione applicabili a processi analoghi con culture successive e perciò, come ci si prefigge nel caso presente, anche con la teoria della complessità. Si proverà ad enucleare questi criteri, dopo aver osservato l'attuazione del confronto tra teologia

⁵ Per un ultimo bilancio e una ricostruzione del dibattito teologico rimando a C. MARKSCHIES, *L'ellenizzazione del cristianesimo. Senso e non senso di una categoria storica*, Claudiana, Torino 2021 [2012], 39ss; 52-61, in particolare sul pensiero di A. von Harnack (1851-1930), per poi proporre un'interpretazione del concetto di ellenizzazione come trasformazione della cultura antica ad opera della teologia cristiana (*ivi*, 116).

e filosofia in un'opera monumentale ed emblematica in tal senso quale è il *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa.

I. IL *CONTRO EUNOMIO* DI GREGORIO DI NISSA

I tre libri del *Contro Eunomio*⁶ possono essere considerati una pietra miliare della teologia cristiana, frutto maturo di quel confronto/scontro con la cultura filosofica greco-romana iniziato dai primi apologeti greci, sostenitori per gran parte della cosiddetta teologia del Logos, e continuato con Origene e la scuola alessandrina fino ad Eusebio di Cesarea. Nell'opera in questione il Nisseno raccolse l'eredità del fratello, Basilio di Cesarea, ormai scomparso nel 379, nella contestazione del filoariano Eunomio. Questi aveva scritto un'*Apologia dell'Apologia* in risposta ad un'opera (anch'essa dal titolo *Contro Eunomio*) di Basilio, il quale però era morto poco dopo e fu perciò impossibilitato a scrivere una controffensiva. Gregorio di Nissa, sulla scia di quanto fatto dal fratello, decise di smascherare la fragilità del pensiero eunomiano mettendo in luce le potenzialità e i limiti del linguaggio filosofico utilizzato per esprimere le verità rivelate riguardanti la stessa Trinità divina⁷. L'avversario ariano veniva, infatti, paragonato dal Nisseno ad un mendicante che aveva raccattato confusamente alimenti alla mensa dei filosofi⁸.

Occorre ricordare che all'interno degli scritti dei primi pensatori cristiani, a partire ad esempio dall'*Elenchos* dello pseudo Ippolito, era già abbastanza diffusa l'idea di associare l'errore degli eretici a quello dei filosofi; eppure, è altrettanto evidente che la stessa critica (di eretici e di

⁶ Ci riferiamo alla traduzione di C. Moreschini in GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014, 681-1725. Per quanto riguarda il testo greco, ci richiamiamo a GREGORIUS NYSSENUS (= GR. NYSS.), *Contra Eunomium* (= CE), cur. W. JAEGER (= Gregorii Nysseni Opera [= GNO] 1-2), Brill, Leiden 1960. Si indicheranno le pagine dell'edizione critica solo ove necessario un rimando al testo greco. Per il resto si seguirà la traduzione di Moreschini riferendosi al testo in forma abbreviata.

⁷ Cf C. MORESCHINI, «Su alcuni aspetti della discussione teologica nel cristianesimo antico. Il *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa», *Humanitas* 49/5 (1994), 679-691:690: «Ricorrere al platonismo significava servirsi di un mezzo, non affermare un principio filosofico». Sulla struttura dell'opera rimando alla prima parte di M. CASSIN, *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le "Contre Eunome"*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2012.

⁸ Cf GR. NYSS., CE 2,405-406. Si veda anche M. CASSIN, *L'Écriture de la controverse*, 172-177.

filosofi) è tendenzialmente eseguita dai padri ortodossi mediante un riutilizzo e una riconversione degli stessi argomenti filosofici e tecniche retoriche dell'antichità ora messi al servizio della teologia⁹. Gregorio, fedele a questa linea interpretativa, non solo critica la filosofia di Eunomio, ma anche esibisce un utilizzo corretto degli strumenti filosofici per rintuzzare il proprio avversario. Secondo l'idea del Nisseno, Ario e i suoi seguaci, adagiandosi troppo comodamente sul terreno della riflessione filosofica, ponevano un'obiezione più o meno riassumibile in questi termini: «se il Figlio è stato generato dal Padre, ci sarà stato un momento in cui il Figlio non c'era e, dunque, il Figlio è una creatura del Padre». Prima Basilio, e poi Gregorio, rilessero l'obiezione ariana come un utilizzo acritico del pensiero greco, nella sua tipica opposizione tra essere e divenire. L'interpretazione del dato consegnato dalla tradizione apostolica e attestato dalla Scrittura a riguardo della divinità e della generazione del Figlio era stato scorrettamente sottoposto (e soggiogato) ad una categoria elaborata dalla riflessione umana. Occorreva, piuttosto, riplasmare le stesse categorie filosofiche alla luce della fede per offrire adeguate ragioni della fede. Fu questa l'intuizione cui giunse all'indomani del Concilio di Nicea (325) e a cavallo del Concilio di Costantinopoli (381) Gregorio di Nissa.

Ai fini del presente studio, dei molti e vari argomenti presenti nei tre libri del *Contro Eunomio*, si cercheranno di selezionare ed enucleare in particolare le abili distinzioni poste tra metodo filosofico e metodo teologico. In tal modo, si potranno rilevare sia le inevitabili connessioni tra pensiero umano e pensiero teologico, sia le potenzialità, ma anche le cautele da avere per non rendere un campo sottomesso all'altro.

1. Dentro e attraverso: limiti della gerarchia analogica.

Gregorio denuncia nel corso della sua opera alcuni insuperabili limiti del pensiero umano che si applica allo studio delle realtà create. Infatti, il primo ambito su cui l'intelletto è chiamato a concentrarsi non è tanto l'incomprensibilità del mondo divino, ma proprio la comprensibilità del mon-

⁹ Il concetto di “retto uso” è stato perlustrato fecondamente da C. GNILKA, *Chrêsis. Il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, Morcelliana, Brescia 2020 [2012], 35-44. In particolare su Gregorio di Nissa, cf *ivi*, 118.

do creato¹⁰. Occorre entrare dentro la materialità della realtà più concreta e più piccola e in qualche modo attraversarla con la propria ragione. Non è pertanto intento del teologo demonizzare qualsiasi opera dell'intelletto, ma solo rendere questo consapevole delle sue reali potenzialità in modo che la conoscenza non si tramuti in un'operazione di mistificazione o di alterazione della realtà creata.

L'uomo rivolge, perciò, il suo studio sulle realtà mondane secondo un principio che congettura legami tra elementi diversi secondo opposizioni e analogie¹¹, a partire dalla rilevazione dei mutamenti di tempo, di luogo o di alterazione dell'aspetto¹²: infatti, l'uomo è sempre situato in un tempo e uno spazio da cui, cogliendo dapprima il movimento, dà avvio alla riflessione¹³. La conoscenza ottenuta dall'analogia, pur cogliendo qualcosa, data la sua natura induttiva e congetturale, è sempre parziale, mai totale¹⁴. Questa constatazione vale tanto per le realtà d'uso comune, quanto più per le realtà invisibili, al massimo grado nel caso della natura di Dio¹⁵.

L'analogia deve continuamente rifuggire dalla tentazione di credere di poter esaurire la complessità della realtà nell'angusta prospettiva delle connessioni stabilite dal proprio ragionamento, poiché, in fin dei conti, l'analogia semplifica immaginando e proiettando operazioni riconducibili al rapporto di causa/cause - effetto. La ragione umana, infatti, tende a scomporre la realtà unica e originale dell'oggetto nella somma dei fattori e delle operazioni che – all'analisi dell'intelletto – appaiono aver generato questa stessa realtà¹⁶. Invece, il soggetto ha un *quid* di sussistenza che non

¹⁰ Cf GR. NYSS., CE 3,8,11. D'altra parte, come rileva W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa. Filosofo e martire*, Vita e Pensiero, Milano 1993 [1955], 141-143, anche la conoscenza della natura è in realtà frutto di un'azione precedente: Dio che dischiude la conoscenza della creazione alla sua creatura.

¹¹ Cf GR. NYSS., CE 1,627.

¹² Cf GR. NYSS., CE 2,578.

¹³ Cf GR. NYSS., CE 1,624.

¹⁴ Cf GR. NYSS., CE 2,139.

¹⁵ Cf GR. NYSS., CE 2,130. Non solo Dio – commenta Gregorio – ma anche la formica non è conoscibile in tutti i suoi dettagli. *A fortiori*, chi non conosce la natura della formica, come può vantarsi di aver raggiunto tutto il creato? Cf *ivi*, 3,8,3-4 (GNO 2,239).

¹⁶ Cf GR. NYSS., CE 1,246; 2,116. Cf X. BATLLO, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subordinatianisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Aschendorff, Münster Westfalen 2013, 132-133, e il tentativo di recuperare le fonti platoniche e aristoteliche di un simile pensiero che però appariva diffuso e trasversale a diverse scuole filosofiche dell'epoca.

è riducibile al solo prodotto delle supposte cause generanti rilevate dall'osservatore umano¹⁷.

Un'altra tentazione costante dell'uomo è quella di non osservare le caratteristiche proprie dell'oggetto, ma attribuire le proprie comprensioni corporee alla verità totale dell'oggetto¹⁸: tali comprensioni – ribadisce costantemente il Nisseno – sono sempre legate alla peculiare e puntuale relazione soggetto-oggetto¹⁹.

In terzo luogo, tra le cause ipotizzate, l'intelletto tende a selezionarne solo una, identificata come superiore alle altre²⁰ e, di conseguenza, l'uomo è portato a stabilire una scala gerarchica all'interno dell'essere che risale dall'elemento creato fino alla Causa ultima: ad esempio, dalle stelle alla luna, al sole, al cielo fino a Dio²¹. In realtà, non si può porre – obietta Gregorio – una gerarchia tra le opere e le operazioni, come se le realtà più grandi avessero maggior valore rispetto alle più piccole²².

L'aspetto più interessante giunge quando il Nisseno mette in guardia l'avversario dall'imporre le briglie della gerarchia analogica non solo alle formiche o agli astri, ma alla stessa sostanza divina, la quale in quanto semplice ed eterna non tollera una scomposizione in operazioni generatrici secondo una gerarchia interna²³, come Eunomio pretende di fare a riguardo del rapporto tra le tre ipostasi della Trinità. Non è possibile proiettare sulla realtà divina ciò che già erroneamente si applica in modo riduzionistico alle realtà terrene²⁴.

Per quanto si estendano, attraverso l'analogia, le comprensioni di cose affini alla natura, rimarrà sempre un margine di incomprendibilità alla ragione umana, margine custodito dalla realtà creatrice divina²⁵. L'uomo, pertanto, non potrà pretendere di raggiungere una conoscenza delle realtà create pari a quella di Dio, il quale non toccando e non sommando le

¹⁷ Cf GR. NYSS., *CE* 1,267. Cf W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa*, 159-161; X. BATLLO, *Ontologie scalaire*, 214.

¹⁸ Cf GR. NYSS., *CE* 3,2,9.

¹⁹ Cf GR. NYSS., *CE* 2,429.

²⁰ Cf GR. NYSS., *CE* 1,389.

²¹ Cf GR. NYSS., *CE* 1,211-213.

²² Cf GR. NYSS., *CE* 1,328-330.

²³ Cf GR. NYSS., *CE* 1,231; 1,237.

²⁴ Cf GR. NYSS., *CE* 3,6,43.

²⁵ Cf GR. NYSS., *CE* 1,369.

cose, cioè non compiendo un moto analogico dentro e attraverso le cose, le conosce ciascuna nel dettaglio²⁶. Ciò non comporta per il Nisseno una visione negativa dell'intelletto: esso è e resta un dono divino le cui acquisizioni rappresentano un riflesso della stessa provvidenza; il problema è l'utilizzo che se ne fa²⁷. Per tale ragione si invita l'uomo all'uso dell'analogia secondo una cautela che, come vedremo, potrebbe trovare elementi di tangenza con quelle che sono considerate le caratteristiche dei "sistemi complessi"²⁸. Ogni oggetto preso in analisi deve essere considerato maggiore della somma delle cause osservate e intuite; occorre lasciare aperto il campo ad altre cause che sfuggono all'osservazione dello studioso; infine, il rapporto gerarchico stabilito tra queste cause non sempre coincide con una reale gerarchia ontologica.

2. *Attraverso e oltre: pensiero, parola, relazione*

Un secondo passaggio tratto dalla riflessione del Nisseno riguarda l'espressione del pensiero umano. Gregorio crede fermamente che il linguaggio sia una creazione dell'uomo e scaturisca dal pensiero nascosto del cuore²⁹. La tesi rivela una posizione tutt'altro che estranea alla riflessione filosofica, ponendosi di fatto sulla scia degli aristotelici e di quanti sostennero che non Dio o la natura, ma l'uomo sia stato il creatore delle parole³⁰. Il pensiero, già di suo limitato, si esprime attraverso parole altrettanto limitate, creazioni umane, come d'altra parte rivelerebbero la pluralità e la mutabilità delle lingue³¹.

²⁶ Cf GR. NYSS., *CE* 2,435 (GNO 1,353-354): «Poiché, infatti, è per noi uomini testimonianza di una conoscenza precisa il chiamare per nome colui che ben conosciamo, la Scrittura ci insegna per mezzo dei nomi che colui che abbraccia tutto non solamente comprende, raccolte in una somma, la totalità delle cose per noi incomprensibili, ma conosce con esattezza anche le singole». Sui nomi come frutto del linguaggio umano si tornerà più sotto.

²⁷ Cf GR. NYSS., *CE* 2,186.

²⁸ Cf. *infra* § 3.1.

²⁹ Cf GR. NYSS., *CE* 1,540.

³⁰ Cf GR. NYSS., *CE* 2,197-198; 1,254; 1,399. Cf J. DANÉLOU, «Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle*», *Revue des Études Grecques* 69 (1956), 412-432: 415-416, per un tentativo di ricostruire il dibattito retrostante più che tra scuole filosofiche, tra la sua diffusione a livello di interpretazione scientifica e mistica del linguaggio.

³¹ Al contrario, Eunomio riprenderebbe l'interpretazione neoplatonica del *Cratilo* platonico sull'origine divina del linguaggio, cf J. DANÉLOU, «Eunome l'Arien», 427-428.

Riprendendo considerazioni già presenti negli epici greci e poi cano-nizzate dalla *Lettera VII* di Platone, le parole sono alate: fuggono non appena sono pronunciate³². Le parole rappresenterebbero il tentativo umano di esprimere la relazione tra realtà e pensiero. Ogni parola va perciò applicata ad un contesto che l’ha originata e in relazione alla persona che l’ha proferita³³. In un primo caso, può accadere che la parola esprima la relazione tra un aspetto che di una determinata realtà si è mostrato al soggetto e ciò che di questo aspetto è stato colto dal soggetto: quando ciò accade, il soggetto “crea” una parola. In un altro caso, invece, un oggetto – fosse anche Dio – potrebbe presentarsi e dire il proprio nome, ma sempre nella forma limitata della parola: tale parola sarebbe comunque in funzione della relazione con il destinatario, cioè l’uomo o gli uomini a cui la realtà si rivela³⁴.

Nel primo caso, quando cioè è l’uomo ad esprimere una parola su (o sull’aspetto di) una realtà conosciuta, Gregorio paragona un simile atto a quello di un bambino che cerca di afferrare con la mano il raggio di luce che trapassa dalle fessure delle imposte o, in modo simile, al tentativo di contenere in un pugno d’acqua la vastità dell’oceano³⁵. Questo secondo esempio, in realtà, è specificamente applicato alla nominazione del divino da parte dell’uomo: la realtà sfugge a qualsiasi denominazione, nel senso che non ne è del tutto esaurita. Tuttavia, per l’uomo queste “denominazioni” (*epínoiai*) rappresentano una sorta di accostamento progressivo al divino, secondo la dottrina elaborata già da Origene. L’intelletto del credente (a seconda della sua santità raggiunta) esprime ciò che di volta in volta è in grado di contenere di quanto gli si manifesta nel contatto col divino³⁶.

Andando al secondo caso, cioè quello riguardante l’autopresentazione della realtà, la concezione della parola come indice di relazione va ad intaccare persino le parole rivelate contenute all’interno delle Scritture, le quali vengono ad esprimere non tanto una parola rivelata nel senso di

³² Cf GR. NYSS., *CE* 2,44.

³³ Cf GR. NYSS., *CE* 1,647.

³⁴ Cf GR. NYSS., *CE* 2,242; 2,259.

³⁵ Cf GR. NYSS., *CE* 2,80; 3,5,55. Rimando anche a C. MORESCHINI, «Su alcuni aspetti», 686.

³⁶ Cf GR. NYSS., *CE* 2,147-148; 2,154. Cf G. MASPERO, *Essere e relazione. L’ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013,87-88.

“caduta dall’alto”, ma quanto è stato recepito ed espresso da coloro che erano i destinatari della manifestazione della realtà divina³⁷. Non si può non notare la profonda sensibilità ermeneutica di Gregorio in proposito rispetto ad altre visioni quasi magiche di ispirazione e inerranza di un testo sacro. Ad esempio, i tanti attributi negativi riguardanti la realtà divina si limitano non ad affermare positivamente ciò che esiste, ma ciò che una cosa non è³⁸. Non si può, perciò, pretendere di esaurire la sostanza divina attraverso una denominazione umana³⁹.

Inoltre, la dottrina delle *epínoiai* si potrebbe rivelare quanto mai opportuna se inserita in una dinamica intersoggettiva. Infatti, la molteplice denominazione espressa da più soggetti in tempi diversi potrebbe essere inserita in un processo di integrazione progressiva in vista della conoscenza complessiva di una medesima realtà, creata o increata. La molteplicità non sarebbe, in tal caso, fattore di obiezione al raggiungimento della verità, in quanto non tutti gli attributi riguardanti un oggetto possiedono lo stesso identico significato o sono tra di loro sostituibili⁴⁰: ad esempio, in ambito divino, non si può sostituire il termine “Padre” con l’attributo ad esso relativo di “non generato” o “Figlio” con il corrispettivo “generato”⁴¹; inoltre ogni nome indica realtà più complesse della somma dei suoi attributi⁴², e non è possibile pertanto scambiare solo uno degli attributi con la natura stessa della sostanza a cui si riferiscono⁴³. Il ragionamento si applica soprattutto alle realtà divine: i nomi divini (Padre, Figlio e Spirito Santo) sono l’indice estremo di una rivelazione fatta da Dio agli uomini e consegnata dal deposito della fede. Tali nomi custodiscono oltre loro stessi una sostanza altrimenti impronunciabile. Chi proverà ad andare al di sopra di questi nomi ultimi, cioè al di là del Figlio, oltrepasserà anche il Padre, si troverà cioè fuori strada, al di fuori della verità. Non si può infatti trovare

³⁷ Cf GR. NYSS., CE 2,260.

³⁸ Cf GR. NYSS., CE 2,142-143.

³⁹ Cf GR. NYSS., CE 2,11; 13.

⁴⁰ Cf GR. NYSS., CE 2,23; 3,1,138.

⁴¹ Cf GR. NYSS., CE 1,536.

⁴² Cf GR. NYSS., CE 1,610.

⁴³ Cf GR. NYSS., CE 2,21.

il Figlio fuori dal Padre e così non si può comprendere qualcosa del Padre fuori dal Figlio, come rivelato dalle stesse Scritture (cf Gv 14,10)⁴⁴.

Il ragionamento si potrebbe sintetizzare in questi termini: la rivelazione ci consegna il nome divino di “Padre”. Da questo si deduce l’attributo di “non generato”. Se noi sovraordiniamo la conseguenza al dato rivelato, cioè la non generazione alla paternità, introduciamo una deviazione che porterebbe a dire che il non generato è superiore al generato, facendo subentrare una logica umana al di sopra (e perciò al di fuori) della stessa rivelazione⁴⁵.

Anche nel campo del linguaggio il ragionamento di Gregorio non vuole scoraggiare dall’intrapresa dell’espressione, in quanto non si riuscirà mai ad esprimere pienamente ciò di cui si ignora la sostanza. Piuttosto, il Nisseno vuole richiamare l’uomo al fatto che ogni suo movimento verso l’oltre sarà sempre vincolato al *medium*, cioè all’“attraverso”, del linguaggio⁴⁶. Si invita perciò ogni uomo, non a limitare le parole, ma a ricorrere alla coordinazione progressiva di molte e differenti parole per esprimere il pensiero che sorge a proposito di Dio⁴⁷, perché Dio ha la capacità di non essere esaurito da un’unica denominazione segreta, scoperta la quale, il bisogno umano di espressione sarebbe soddisfatto. Dio è sempre capace di suscitare una parola conforme alla nozione che sorge nell’uomo in seguito ad una determinata operazione⁴⁸. Grazie a questa asimmetrica e sempre nuova correlazione tra provvidenza divina e creatività umana, né Dio si lascia comprendere da una sola parola, né d’altra parte la ricerca umana sarà mai saziata. Questa non troverà mai battute d’arresto⁴⁹, ricavando di volta in volta una sovrabbondanza rispetto a ciò che si è precedentemente afferrato. Il confine della ricerca è come un orizzonte che si allontana man mano che l’uomo procede nell’oceano sconfinato della realtà divina⁵⁰.

⁴⁴ Cf GR. NYSS., CE 3,8,19; 3,7,53-54 (GNO 2,234): «Colui che con la sua curiosità va al di là del Figlio oltrepasserà insieme col Figlio anche la nozione del Padre. [...] Stolto è chi non contesta che il Padre sia nel Figlio, ma poi si immagina di avere compreso qualcosa del Padre fuori del Figlio».

⁴⁵ Cf GR. NYSS., CE 1,582.

⁴⁶ Cf GR. NYSS., CE 2,312.

⁴⁷ Cf GR. NYSS., CE 2,577.

⁴⁸ Cf GR. NYSS., CE 2,577.

⁴⁹ Cf GR. NYSS., CE 1,291.

⁵⁰ Cf GR. NYSS., CE 1,369.

La natura umana partecipa così al “sempre più” divino in un’inarrestabile ascesa senza cessare di protendersi verso realtà che stanno davanti a sé⁵¹, secondo la ben nota dottrina dell’*epektasis* del Nisseno, ripresa da Fil 3,12⁵².

L’estensione della ricerca attraverso le parole non genera ansia o terrore, ma pone le sue fondamenta in un oltre che contiene, supera e genera fecondamente la molteplicità delle denominazioni. Tale realtà ulteriore deve possedere una sostanza incommensurabilmente diversa dalla natura umana, dove il nome esprime una relazione (Padre, Figlio, Spirito Santo), ma la relazione è realtà a se stessa senza mediazioni o integrazioni ulteriori o figure prospettiche, venendo inscritta perciò non nell’ordine dell’avere ma dell’essere stesso divino⁵³. L’“attraverso” suggerito dal linguaggio, il continuo trapasso delle definizioni nella moltiplicazione delle prospettive tra di loro interrelate e non sostituibili, se da una parte sembra propiziare il punto di maggiore contatto tra speculazione teologica e teoria della complessità, d’altra parte, potrebbe anche potenzialmente segnare il maggiore stacco nell’indicazione di un oltre a se stesso stabile che permette e fonda la molteplicità delle relazioni. Si avrà modo di tornarci tra poco⁵⁴. Eppure, è proprio questa relazione tra l’attraverso e l’oltre la garanzia che nella molteplicità non si ricerchi una più o meno voluta (se non anche violenta) confusione, ma l’ipotesi positiva che dal di fuori spinge a spogliarsi del proprio punto di vista per rivestirsi continuamente di quello altrui.

3. Oltre e dal di fuori: ai confini del sistema

Il presupposto perché l’uomo non pieghi la realtà al proprio ragionamento o alle proprie parole sembra convergere nel riconoscimento da parte dell’uomo della limitatezza umana segnata da un confine⁵⁵, che, piuttosto che punto di sconfitta, indicherebbe una sorta di barriera magnetica

⁵¹ Cf GR. NYSS., *CE* 3,6,74.

⁵² Cf L.F. MATEO-SECO, «Epektasis», in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, 243-247.

⁵³ Cf G. MASPERO, *Essere e relazione*, 155-156; I. VIGORELLI, «Σχεσις and Ομοουσιος in Gregory of Nyssa’s *Contra Eunomium*», *Vox Patrum* 37 (2017), 165-177: 171; X. BATLLO, *Ontologie scalaire*, 279-286.

⁵⁴ Cf *infra*, § 3.4.

⁵⁵ Cf GR. NYSS., *CE* 2,96.

da cui si sprigiona un inesauribile invito all'esercizio della conoscenza e dell'espressione umane. Un pensiero che non si volesse rinchiudere nella via dell'analogia e del linguaggio dovrebbe presupporre al di là del proprio confine una realtà s-confinata e inesauribile dalle proprie riflessioni e parole umane⁵⁶.

Tale linea di confine, in modo quasi rigido, è posta da Gregorio tra realtà creata e realtà increata:

Una cosa è il mistero della teologia, e un'altra è la spiegazione materiale dei corpi sottoposti al trascorrere. Queste due realtà sono separate da un grande muro che sta nel mezzo. Perché nel tuo [*i.e.* di Eunomio] parlare tu unisci tra di loro realtà non congiungibili? Come puoi con uno sporco discorso macchiare la purezza della generazione divina? Come puoi definire l'incorporeo con la tua tecnica di parole, ricorrendo alle passioni del corpo? Non dare la spiegazione fisica delle realtà che sono in alto partendo da quelle che sono in basso!⁵⁷

Della realtà increata Gregorio esprime le caratteristiche in modo specularmente negativo rispetto a ciò che si è acquisito dalla perlustrazione *dentro e attraverso* la realtà creata: essa è unica, semplice, uniforme e non composita⁵⁸; inalterabile, cioè priva di differenze (di grado, tempo e spazio) e perciò senza inizio e senza fine⁵⁹; secondo una perfetta coincidenza di pensiero, volere e avere⁶⁰, al di sopra di ogni attributo e di ogni pensiero⁶¹. Di conseguenza, in Dio non si corre neanche il rischio di identificare l'oggetto con l'operazione, in quanto quest'ultima non è *medium* che si interpone tra soggetti di sostanze diverse⁶², ma è espressione della relazione eternamente sussistente tra soggetti della stessa sostanza: la generazione identifica il Padre in quanto non generato e il Figlio in quanto generato

⁵⁶ Cf GR. NYSS., CE 3,1,103.

⁵⁷ Cf GR. NYSS., CE 3,2,24 (GNO 2,60).

⁵⁸ Cf GR. NYSS., CE 1,275;2,475. Sulla semplicità, C. MORESCHINI «Further Considerations on the Philosophical Background of *Contra Eunomium* III» in J. LEEMANS - M. CASSIN (edd.), *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III: An English Translation with Commentary and Supporting Studies*, Brill, Leiden 2014, 595-612: 601-602, riconosce una non precisa metabolizzazione della filosofia platonica da parte del Nisseno.

⁵⁹ Cf GR. NYSS., CE 1,281; 1,371; 1,378-379; 3,7,33.

⁶⁰ Cf GR. NYSS., CE 3,6,17.

⁶¹ Cf GR. NYSS., CE 2,513.

⁶² Cf GR. NYSS., CE 2,373.

che però sussiste non in seguito all'operazione della generazione, ma sin dall'eternità con l'operazione stessa⁶³.

La rigida contrapposizione tra realtà creata e realtà increata potrebbe apparire un portato della tradizione greca e, perciò, un debito della teologia nei confronti della filosofia; debito forse sanabile, secondo alcuni, solo grazie al riferimento ad altri paradigmi epistemologici, come magari nel presente caso alla teoria della complessità. In realtà, l'opposizione tra realtà creata e increata appartiene al deposito della fede e rimanda ad un concetto di creazione che sfugge notevolmente alla tradizione ellenica⁶⁴. Infatti, il rapporto tra creatura e creatore non è completamente assorbito dalla contrapposizione greca tra essere e divenire, come dimostra lo smarginamento che trova rispetto ai concetti di emanazione e di generazione che presuppongono due realtà consustanziali di diverso grado o stato.

Esiste una differenza sostanziale e, nello stesso tempo, una costante relazione di cura tra creatore e creatura, ma non una contrapposizione, altrimenti si ricadrebbe nel manicheismo – come nota lo stesso Gregorio⁶⁵. Se si può azzardare un'osservazione *dal di fuori*, cioè dal punto di vista di Dio, questi deve “guardare” sempre la medesima cosa e non mutare mai in base agli impulsi della volontà⁶⁶. Non è possibile, però, all'uomo possedere questa posizione, cioè vedere il proprio sistema “dal di fuori”: o almeno quando crede di esser riuscito a farlo è perché, come hanno fatto i Greci, si è piegata la realtà divina ad un proprio convincimento e perciò si è di fatto andati fuori strada⁶⁷. Le eresie, secondo Gregorio, nascono proprio nel momento in cui si riconduce Dio ad una sola via della mente, finendo con l'idolatria del proprio pensiero⁶⁸. Riprendendo l'immagine della circonferenza, l'uomo davanti al Creatore percepisce di essere in movimento sul perimetro del cerchio del cosmo gravitante con forza centripeta attorno ad un centro (Dio) rispetto a cui si trova sempre in una diversa profondità

⁶³ Cf GR. NYSS., CE 2,377.

⁶⁴ Cf E. DAL COVOLO - E. VIMERCATI, *Filosofia e teologia tra il IV e il V secolo. Contesto, figure e momenti di una sintesi epocale*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2016, 283-287.

⁶⁵ Cf GR. NYSS., CE 1,504.

⁶⁶ Cf GR. NYSS., CE 3,1,125. Osserva X. BATLLO, *Ontologie scalaire*, 240-257: 244: «L'acte créateur semble ainsi pouvoir être distingué en plusieurs composantes: le mouvement de la volonté, l'intention délibérée et la puissance divine qui fait tout subsister».

⁶⁷ Cf GR. NYSS., CE 3,3,5.

⁶⁸ Cf GR. NYSS., CE 2,99-100.

(maggiore o minore), ma in fondo sempre ad eguale distanza, segno dell’abissale differenza sostanziale⁶⁹. L’analogia deve comunque riconoscere la propria insufficienza⁷⁰ e la parola deve cedere il passo all’inesprimibilità del silenzio mistico⁷¹.

La fede giunge a questo punto, tra l’oltre e l’al di fuori, come intermediario adeguato⁷² del rapporto tra realtà creata e increata. Non tanto perché fornisca pensieri e parole magici che evitino di ricadere negli errori degli idolatri: i dogmi e le pratiche della fede, infatti, sono frequentati in qualche misura anche dagli eretici. La fede ortodossa offre piuttosto la strada per non proiettare ragionamenti umani su Dio⁷³ e rispettare la superiorità della natura increata rispetto al pensiero umano. La fede possiede, cioè, gli strumenti per aprire l’anima al *semper maius* della realtà divina⁷⁴, piuttosto che rintuzzare la conoscenza nei propri ragionamenti⁷⁵: rinnova in misura sempre nuova e profonda la meraviglia che in modo inesprimibile sorge nell’animo umano a riguardo della divinità⁷⁶. In questo senso, i nomi divini sono da accogliere con fede quale ultima parola detta dalla divinità su di sé che non permette di esaurire la stessa in un principio di funzionamento logico, tenendo così le finestre dell’umano sempre più spalancate al mistero della progressivamente rivelantesi sostanza divina attraverso le denominazioni.

Nella fede, le figure dei concetti e i suoni delle parole vengono valorizzati con rispetto profondo e abbracciati nella loro complessità in un unico sguardo silente che si fa contemplante della realtà superiore⁷⁷. L’atteggiamento mistico della fede ha un riflesso nella morale e nella frequentazione

⁶⁹ Cf GR. NYSS., CE 1,668-669.

⁷⁰ Cf GR. NYSS., CE 1,363; 3,5,48.

⁷¹ Cf GR. NYSS., CE 2,105. Cf B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du “Contre Eunome” avec traduction inédite des extraits d’Eunome*, Culture et vérité, Namur 1994, 211-220, sulle strette connessioni tra fede e mistica in Gregorio.

⁷² Cf GR. NYSS., CE 2,91.

⁷³ Cf GR. NYSS., CE 2,97. Rimando a W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa*, 131-133.

⁷⁴ Cf GR. NYSS., CE 3,1,108.

⁷⁵ Cf GR. NYSS., CE 3,8,11.

⁷⁶ Cf GR. NYSS., CE 3,6,4.

⁷⁷ Cf GR. NYSS., CE 3,1,105.

dei misteri cristiani⁷⁸. In modo certo sorprendente, verso la fine della sua opera Gregorio si scaglia ancora una volta contro il pensiero di Eunomio in quanto la sua riflessione non sa farsi obbediente al simbolo, alla morale e, dentro questa, al mistero celebrato.

II. VETTORI DI UN RAPPORTO TRA CRISTIANESIMO E PENSIERO UMANO

Dopo aver messo in luce le principali argomentazioni all'interno dell'opera del Nisseno sul rapporto tra filosofia ed elaborazione teologica, si prova adesso a vedere la tenuta di tali principi a livello più ampio. L'episodio illustre del *Contro Eunomio* può essere, infatti, ritenuto occasione propizia per l'enucleazione di una criteriologia che stabilisca le relazioni non solo tra teologia e filosofia, ma tra teologia e pratiche del pensiero umano in vista dell'inculturazione del messaggio cristiano.

1. Si noterà, anzitutto, una necessaria contaminazione del messaggio cristiano con la cultura ambiente in cui si diffonde e si annuncia⁷⁹. Il cristianesimo, infatti, sin dal suo sorgere si propone come annuncio, prima ancora che come istruzione esoterica o riflessione sapienziale sul divino. L'annuncio richiede la necessaria utilizzazione del pensiero altrui quale *medium* non solo per raggiungere in modo persuasivo l'interlocutore, ma anche, visto il contenuto dell'annuncio, per mettere alla prova la pretesa di universalità, di modo che accada il miracolo originario secondo cui "ciascuno li sentiva parlare la propria lingua" (At 2,6). Affermare che un sistema di pensiero (o di linguaggio) umano non è interessante o non è per nulla compatibile con la fede o con la morale cristiane, significherebbe decretare in qualche modo la non universalità di queste stesse.

2. Nello stesso tempo, però, il processo di utilizzo del linguaggio e del pensiero in vista dell'annuncio richiede di essere compiuto secondo una logica in qualche modo purificatrice ed escludente, dove si mettono in luce i limiti di ciò che è stato assunto dalla tradizione non cristiana⁸⁰.

⁷⁸ Cf GR. NYSS., *CE* 3,9,56.59-60. Non sappiamo quanto di vero ci sia nella critica rinfacciata da Gregorio ad Eunomio sul disprezzo di quest'ultimo nei confronti della fede, dei sacramenti e della morale dei cristiani più semplici.

⁷⁹ Cf *Fides et Ratio* 72, *EV* XVII, 1322-1325.

⁸⁰ È l'idea dell'assumere, purificare, elevare, ampiamente ripresa nei documenti del Vaticano II, cf P. BANNA, *L'ambigua religiosità dei primi cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 2021, 102-103.

In un’ottica teologica ci saranno sempre sia il limite dell’oggetto preso in considerazione sia quello del soggetto indagante sia di entrambi rispetto all’essere infinito di Dio⁸¹. Rientra in questo fine l’ostinazione, non sempre gentile, di Gregorio nel rivelare l’insufficienza del pensiero umano; inoltre tale ostinazione, in fin dei conti, ha lo scopo di mostrare in qualche modo il “potere” della rivelazione cristiana. Si badi bene che tale logica non per forza è fatta valere secondo una linea verticale di forza, ma – a seconda dei contesti – può essere descritta secondo una linea orizzontale, cioè come capacità del cristianesimo di integrare e abbracciare più completamente in senso dinamico (dall’interno all’esterno) e non solo verticistico (dal basso verso l’alto) le plurime, ma pur sempre limitate, acquisizioni del pensiero⁸².

3. Nell’assunzione critica di pensieri, parole e pratiche il referente da tutelare è rappresentato da due libertà: la libertà di Dio e la libertà dell’uomo, veri destinatari dell’operazione di assunzione di categorie e linguaggi.

3.a. La libertà di Dio. Attraverso un sistema di pensiero e le espressioni del linguaggio, la teologia prova a vestire e a ridire ciò che Dio ha già detto di sé attraverso la rivelazione, ma non si può dire altro o oltre. L’altro e l’oltre riguardano l’iniziativa che solo Dio, se vuole, può prendere ancora e coinciderà, stando alla rivelazione cristiana, con la fine dei tempi. Dunque, la libertà di Dio sarà tutelata se le nuove categorie e il nuovo linguaggio si limiteranno o all’esplicazione di ciò che è già avvenuto (approfondimento del dato già rivelato) o all’illuminazione del progressivo disvelamento della fine (preparazione alla fine dei tempi). Nello stesso tempo, però, mantenendo Dio per ciò che è, cioè come non uomo, lo si deve lasciare libero di essere misteriosa sorgente della parola e del silenzio umani, i quali possono farsi creative eco o risonanza delle parole e dei silenzi divini.

⁸¹ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, 53-54.

⁸² Cf ad esempio A. LUMINI, «Un’evoluzione spirituale dopo due anni di pandemia», *Vita e Pensiero* 104/6 (2021), 110-115: 114, dove si invita ad una conversione da una visione piramidale nella quale Cristo è al vertice di un sistema chiuso ad una centratura in cui Cristo occupa il centro di un sistema aperto: ma pur sempre di centro si tratta. Similmente, L. MANICARDI, «Umanesimo planetario», in C. SARACENO - L. MANICARDI, *Complessità*, EDB, Bologna 2021, 45-76: «La mitezza, lungi dall’essere espressione di passività e di debolezza, è forza nei confronti di se stessi [...] per far spazio ad altri e al loro agire»: pur sempre di forza si tratta.

3.b. La libertà dell'uomo. Il sistema di pensiero adottato dalla teologia sarà, d'altra parte, sempre a favore della libertà della persona o, detto molto rudemente, appello lanciato a propiziare la libera presa di posizione (fino alla conversione) del singolo, più che della dimostrazione intrinseca di una verità teorica senza etica e senza estetica. Può forse sembrare troppo proselitistico dire così, ma è in fin dei conti più rispettoso delle possibili e varie disposizioni della libertà individuale (pro o contro Dio). Tale rispetto richiede l'esposizione di un sistema quanto più coerente, ragionevole e interpellante la libertà della persona e non la strumentalizzazione di tale libertà all'esplicazione di una verità intrinseca allo stesso sistema.

La libertà, umana e divina, è quindi il destinatario di questa operazione. I sistemi di pensiero e le pratiche offerte dalle tradizioni, pertanto, vanno assunti o criticati nella misura in cui si fanno promotori e custodi di queste due libertà.

4. Se si volesse entrare all'interno del procedimento logico che regola ogni ragionamento umano, come intuito da Gregorio quando parlava dell'opposizione da cui prende avvio l'analogia, potremmo molto ipoteticamente giungere alla formulazione della "diade nella triade". Vi è una polarità (diade) percepita nella differenza (di tempo, di spazio, di stato) dalla ragione umana che si cerca di risolvere con un'operazione di trascendimento in un terzo (triade). La polarità duale si può avvertire nel rapporto tra essenza ed esistenza, tra universale e particolare, tra essere e movimento, tra limitato e illimitato, tra soggetto e oggetto, oppure tra pensiero e parole o tra realtà e parole. Da un punto di vista metodologico queste polarità si ripropongono tra analisi e sintesi, come anche nel caso presente, tra complessità e semplicità.

Il modo di risolvere la diade nella triade può presentarsi sia nella forma della sintesi mediana risolutiva sia del ritorno all'unità originaria sia nella fuga nel *novum tertium* che espropria i termini posti, tre forme che potrebbero più o meno corrispondere alle quattro vie dell'eminenza, dell'analogia o affermazione e della negazione utilizzate in passato per dire l'esistenza di Dio⁸³. In tutti e tre i casi, comunque, la diade nella triade resta

⁸³ Le quattro vie in diverso modo ricorrono nella filosofia medioplatonica, su uno sfondo platonico, cf. ALCINOO, *Didascalico*, in E. VIMERCATI (ed.), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015, 630-633, n. 10,5-8, vengono poi riprese dalla tradizione cristiana di marca platonica (Mario Vittorino, Agostino, Boezio, Pseudo Dionigi), per poi essere canonizzate come affermativa, negativa ed eminente in

una struttura del pensiero umano che si dispone a rigenerare, organizzare e comporre altre diadi per ordinare lo scorrere del pensiero. Anche i cosiddetti sistemi complessi, in quanto sono proposti o come ricostruzione di progressive sintesi di diadi mediatrici a livello orizzontale/sincronico o verticale/diacronico⁸⁴; o come ritorno alla verità primordiale del complesso, grembo che contiene tutte le opposizioni⁸⁵; o come risoluzione delle opposizioni proprie del pensiero semplificatorio polare⁸⁶, non fanno altro che rientrare più o meno consapevolmente nel dispositivo della diade nella triade.

Ciò che in qualche modo permane è, però, il fatto che la persona risulta sostanzialmente incapace di cogliere l'unità dell'unità e fermarvisi stabilmente: l'uomo è sempre chiamato a mettersi in pari al movimento tra i due poli verificando quale definizione gli permetta di muoversi al ritmo di tale movimento, quale sia il mistero da cui il movimento della diade nella triade continua ad essere rigenerato. Tale mistero deve essere in grado di generare sempre maggiore movimento e maggiore distanza man mano che ci si avvicina alla sua unità: più si costruiscono quadrati, più la sua circo-

TOMMASO, *De Potentia*, q.7, a.5, ad. 2. Ringrazio Paolo Brambilla per avermi segnalato quest'ultimo riferimento.

⁸⁴ G. GEMBITTO - A. ANSELMO, *Filosofia della complessità*, 208, concludono la loro opera nella ricerca di una concezione del mondo che combini in “diade indissolubile” prospettiva storica e complessa. In campo manageriale si veda A.F. DE TONI - G. DE ZAN, *Il dilemma della complessità*, 51-52, con la necessità di bilanciare la selezione di complessità e la crescita di complessità tra centralizzazione e decentralizzazione, standardizzazione e differenziazione, continuità e adattamento. Rimando, ancora in campo manageriale, a A. CRAVERA, *Allenarsi alla complessità*, 79-83.

⁸⁵ Cf E. MORIN, *La sfida della complessità*, 70, dove con ritmo quasi mistico emerge il complesso come indicibile mistero delle opposizioni: «Il complesso è il non riducibile, il non totalmente unificabile, il non totalmente diversificabile. Il complesso è ciò che è tessuto insieme, ivi compresi ordine, disordine, uno/molteplice, tutto/parti, oggetto/ambiente, oggetto/soggetto, chiaro/scuro. Il complesso è l'indeducibilità logica e l'associazione complementare di due verità contraddittorie».

⁸⁶ Cf M. CERUTI - F. BELLUSCI, *Abitare la complessità*, 63, dove, di fatto, la totalità della complessità si oppone al modello di razionalità semplificatorio. G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella, Assisi 2016, 128, mostra l'opposizione tra relazione e principio (sistema), monismo e dualismo (autorganizzazione), eccedenza e riduzionismo (emergenza), inclusione e contrapposizione (olismo), riconoscendo nel primo termine la direzione verso cui tende l'epistemologia della complessità.

larità deve restare inafferrata nella sua potenza generatrice⁸⁷. Il cerchio, o per meglio dire l'ellisse, della totalità viene pur sempre approssimativamente e infinitamente diviso in sezioni di quadrati.

5. La teologia cristiana non solo dovrebbe riconoscere e valorizzare le continue polarità presenti in ogni forma di pensiero umano, ma le dovrebbe pure "incoraggiare" a restare aperte ad ulteriori integrazioni, evitando che una diade (pensiero dialettico empiristico) o una triade (pensiero sintetico idealistico) si ponga a sovrana ed esauriente spiegazione dei due fuochi dell'ellisse: la libertà dell'uomo e la libertà di Dio. Questo sarebbe il caso della menzogna (eresia) o del peccato (apostasia) in cui l'uomo può decidere arbitrariamente rispettivamente o di arrestare il processo dialettico nella diade o di forzare indebitamente la sintesi nella triade.

L'intervento della teologia, in modo certo gentilmente critico, dovrebbe invitare ad una continua purificazione del pensiero riaprendo dialettiche o scomponendo sintesi che possano andare a detrimento e della libertà dell'uomo e della libertà di Dio. È pur vero che lo scorrere della vita (o, in un'ottica teleologica, l'avvicinarsi della fine, come anche la prova della storia) permette di rilevare che nessuna diade o triade permane a lungo nel suo preteso dominio. Prima o poi vengono trascese da ulteriori conflitti o sintesi: in questo senso la libertà di Dio dovrebbe difendersi da sé riaprendo storicamente lo spazio della libertà umana⁸⁸.

Il pensare teologico, come visto nel caso del Nissen, cerca però di richiamare la libertà umana al suo corretto funzionamento, riaprendola ad accogliere il continuo passaggio mondano della diade nella triade come cammino verso la e (per dire anche meglio) dalla verità infinita di Dio. La teologia cristiana, perciò, non è solo monito rivolto all'uomo riguardante la sua limitatezza, ma ha anche una funzione "amministrativa" nell'assunzione continua di nuovi dati del pensiero e del linguaggio per mantenerli sempre liberamente aperti alla infinitezza della libera iniziativa divina. Nella conoscenza progressiva della verità, l'uomo è così chiamato a partecipare all'opera creativa di Dio e non a contrapporsi ad essa: progredendo

⁸⁷ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, 159.

⁸⁸ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, 247: «[La conoscenza mondana] è sempre polarmente tesa e ogni polo è sempre relativo rispetto all'altro. Ad ogni tentativo di cambiare l'ellissi in cerchio, l'oggetto si vendica mediante un'eccedenza che non si lascia ridurre e che, quanto più si tende al sistema, tanto più si mette di traverso e blocca il procedimento».

nella scoperta, cresce l'entusiasmo sempre maggiore, senza scandalo per la provvisorietà dei risultati precedentemente raggiunti, perché di molto maggiore è la novità inoltrata dal nuovo movimento del pensiero rispetto alla rinuncia implicata dal fallimento.

6. Infine, vi sono tre ambiti consegnati dalla vita della Chiesa che richiamano il compito proprio della teologia a mantenere il pensiero e il linguaggio sempre coscienti del proprio limite e aperti all'esercizio della propria libertà davanti alla libertà divina. Questi tre ambiti, come indicato da Gregorio con fare polemico sul finale della sua opera, riguardano anzitutto la professione del simbolo della fede, cioè il concentrato delle verità rivelate su Dio da Cristo nello Spirito. In secondo luogo, Gregorio pone il rapporto con la Chiesa istituzionale, rappresentato dal vincolo gerarchico e, in concomitanza, la vita nella carità, dentro cui il Nisseno fa abilmente rientrare anche la celebrazione dei misteri⁸⁹. Si potrebbe considerare l'effettiva celebrazione del sacramento come il punto di osservazione sintetico delle tre dimensioni dogmatica, gerarchica e sacramentale⁹⁰.

Tali dimensioni spesso sono state considerate come nemiche del libero pensare, ma forse si può supporre che la Chiesa intenda proporle come vie esistenziali di un retto pensare, *regulae fidelium* nel senso di indicatori oggettivi della *regula fidei* perché l'elaborazione teologica possa progredire. Infatti, i fedeli cristiani, fino a prova contraria, non hanno trovato finora altre garanzie oggettive per una maggiore agilità creativa ad un retto, libero e armonico progredire speculativo.

In conclusione, riassumendo i sei criteri esposti si potrebbe affermare che ogni teoria e sistema di pensiero umano non sorto in seno alla tradizione cristiana può (e, prima o poi, deve) venir assunto dalla teologia cristiana a prova dell'universalità della stessa, ma è necessario che passi attraverso una sorta di purificazione o conversione per la tutela della libertà di Dio e dell'uomo, nella naturale apertura continua del pensiero della diade nella triade, grazie alla riscontrata immanenza a tre vincoli storici (dottrinale, gerarchico e sacramentale) che trovano esplicitzza nell'effettiva celebrazione del sacramento.

⁸⁹ Si potrebbero raffrontare questi tre sentieri (simbolo, gerarchia, sacramento) vissuti nel sacramento con i nodi dinamici proposti da G. Moioli per valutare la qualità di un'esperienza cristiana, cf G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 2006⁸ [1992], 113-121.

⁹⁰ Cf LG 14, EV I, 323; CIC 205.

Si tratta di una sorta di consacrazione del pensiero umano all'altare divino: consacrazione che da taluni potrà essere vista solo nel versante del sacrificio immolante (morte della ragione in nome della fede), mentre da altri è stata vista solo nell'aspetto di idolatria del/ di un pensiero (il pensiero ellenico ad esempio) in favore di altri sistemi (come quelli orientali). In realtà, si tratta dell'esercizio di una continua e mai conclusa unione personale e comunitaria della libertà umana con quella libertà divina che aveva già raggiunto l'uomo dal primo giorno della sua creazione, e vive in un cammino continuo di profonda conversione dal primo giorno della risurrezione di Cristo. Pertanto, si può parlare di sacrificio sì, ma di comunione per la libertà degli attori in gioco. Sacerdote di quest'opera di consacrazione dovrebbe essere proprio l'uomo giusto che vive di fede.

III. POSSIBILE INTEGRAZIONE DELLA "TEORIA DELLA COMPLESSITÀ" NEL PENSARE DELLA FEDE

In quest'ultima parte, si proverà ad ipotizzare una via per cui la teoria dei sistemi complessi potrebbe essere assunta, criticata ed elevata dalla teologia odierna per esprimere ed approfondire il contenuto della riflessione teologica, secondo le direttrici enucleate nella seconda parte a partire dal confronto con il *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa. Non si può trattare di una perlustrazione definitiva della galassia della complessità, come già altri, ad esempio G. Bonaccorso, hanno iniziato a fare⁹¹. Si tratta piuttosto di indicare alcune piste di ricerca, soprattutto dal punto di vista metodologico.

1. La complessità dell'oggetto e la complicazione dell'indagine: ortodossia ed eresia

La complessità è talvolta definita in opposizione duale alla complicazione. Il complicato è rappresentato da una creazione umana per sua natura scomponibile in parti che sono state man mano assemblate in un si-

⁹¹ Cf G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura*, 130-161. Nelle osservazioni che seguono, si cercherà di far interagire diverse tendenze della teoria della complessità, talvolta anche tra loro discordanti e applicate ad ambiti diversi del sapere.

stema da un'unica mente organizzatrice⁹². Invece, complesso sarebbe quel processo che riguarda alcuni fenomeni della natura⁹³. Il correlato della complessità è la semplicità nel senso di nucleo irriducibile e misterioso; mentre quello della complicazione sarebbe la riduzione ad elementi singoli secondo un sistema lineare, cioè la semplificazione⁹⁴. La distinzione, alla luce di quanto precedentemente esposto, può essere propizia alla teologia per esprimere la differenza tra pensiero umano e realtà. Questa seconda, infatti, corrisponde nella sua semplice irriducibilità creata alla definizione di complesso, mentre il ragionamento che continuamente tenta e tende ad afferrarla potrebbe man mano farsi sempre più complicato (ma mai del tutto aggrovigliato da non poter ricostruire lo svolgimento dei suoi progressivi passaggi) ma col rischio all'orizzonte di una semplificazione⁹⁵. La totalità della realtà indagata mantiene una riserva di senso che non è riducibile alla somma delle sue parti⁹⁶.

La teoria della complessità potrebbe inoltre essere assunta dalla teologia per raccogliere l'invito ad una osservazione non ingenua, ma certamente più aperta e disarmata, rispetto alla parzializzante conoscenza lineare davanti ad oggetti complessi quali sono l'uomo, il cosmo e Dio⁹⁷. La complessità riguarderebbe in tal caso i due poli che la teologia intende difendere, ovvero la libertà di Dio e della singola persona: due realtà, entrambe, estremamente complesse e per nulla complicate. La scienza teologica, per sua natura complicata, non potrà mai esaurire la complessità di questi due poli, ma si dovrà muovere come poligono che seziona infinitamente la circonferenza nella consapevolezza di non poter mai esaurirne

⁹² Cf A.F. DE TONI - G. DE ZAN, *Il dilemma della complessità*, 111; A. CRAVERA, *Allenarsi alla complessità*, 19-20; 41-44.

⁹³ A. CRAVERA, *Allenarsi alla complessità*, 20.

⁹⁴ Cf G. GEMBILLO - A. ANSELMO, *Filosofia della complessità*, 20-21. Rinunciare al riduzionismo della semplificazione significa abbandonare la pretesa di assolutezza della conoscenza scientifica secondo A. CRAVERA, *Allenarsi alla complessità*, 16.

⁹⁵ È questa la linea, in ambito cattolico, in cui si muovono le agili riflessioni di C. SARACENO - L. MANICARDI, *Complessità*, 24.42.57, come accettazione dell'imprevedibilità dei fenomeni e invito a “trattare” con la complessità, sfuggendo ogni forma di riduzionismo.

⁹⁶ Cf M.M. WALDROP, *Complessità*, 92.

⁹⁷ Cf E. MORIN, *La sfida della complessità*, 69: «C'è una resurrezione di oggetti globali come il cosmo, la natura, l'uomo che erano stati spezzettati, infine disintegrati ufficialmente perché derivavano dal senso ingenuo prescientifico, ma in realtà perché comportavano in sé una complessità intollerabile».

lo spazio⁹⁸. Nel momento in cui, però, il mistero dell'io e di Dio fossero ridotti allo svolgersi delle complicate ricostruzioni della riflessione, accadrebbe fatalmente ciò che nella tradizione della Chiesa è stato accusato come eresia o peccato. La complessità verrebbe ridotta alla somma di singoli elementi in cui si cerca di scomporre e ricomporre il mistero.

2. La necessaria relazione di tempo e spazio

La teoria della complessità si rivela anche propizia a riconoscere il fatto che qualsiasi affermazione teologica, pur riprendendo i dati tradizionali della Scrittura e delle formulazioni dogmatiche, si inserisce nella fitta e intricata trama che lega tra loro soggetti, tempi e luoghi⁹⁹. Ogni credente si trova anzitutto in un tempo che è già segnato da due confini: è successivo alla venuta di Cristo e precedente il suo ritorno alla fine dei tempi. Qualsiasi affermazione, per quanto cerchi di protendersi in affermazioni precedenti o posteriori a questi confini, sa di doversi esprimere all'interno di essi e di non poterli oltrepassare. L'accesso alla protologia e all'escatologia da parte del credente sarà inoltre limitato da una *memoria Jesu* che rilegge un'altra storia, quella del popolo di Israele, come chiave di verità dell'intera storia dell'umanità. In ogni tentativo teologico, perciò, è in gioco una pluralità di tempi (della storia universale, della storia di Israele, della storia di Gesù) in cui in modo creativo è chiamata a iscriversi la storia biografica del singolo credente; e – si aggiunga – in un determinato contesto spaziale che è quello della chiesa locale nella storia e nello spazio della Chiesa universale¹⁰⁰. Infatti, a livello sincronico l'esperienza ecclesiale è caratterizzata da una molteplicità di relazioni interne che forniscono al credente lo spazio per dire la propria esperienza di Dio.

In tal modo, lo studio di un sistema complesso ci ricorda la necessità di non assolutizzare le prospettive. Occorre continuamente e progressivamente integrare lo sguardo individuale ed esistenziale del credente con

⁹⁸ È ormai nota la distinzione posta da Papa Francesco tra la sfera e il poliedro, cf *EG* 236, *EV* XXIX, 2342.

⁹⁹ Questo può essere considerato un punto condiviso della “teoria della complessità”. Si veda, ad esempio, H.R. MATURANA - F.J. VARELA, *Autopoiesi e cognizione*, 52-53; M.M. WALDROP, *Complessità*, 225; 537: «Non c'è divisione tra chi fa e chi subisce perché apparteniamo a una stessa rete interconnessa».

¹⁰⁰ Cf P. BANNA, *L'ambigua religiosità*, 478-480. Rimando anche a G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura*, 141.

quello prospettico ed essenziale, sapendo che comunque l'interazione tra i due elementi è pur sempre situazionale, cioè legata ad un insieme di fattori che non possono comprendere tutte le possibilità. All'interno dello stesso confine temporale (le due venute di Cristo) e locale (immanenza alla Chiesa nelle chiese), ci saranno altre prospettive e altre possibilità che possono emergere in un'estensione spazio-temporale che non sarà mai del tutto sotto il dominio del soggetto o di una stessa comunità. Inoltre, lo stesso sguardo teologico deve essere cosciente di muoversi tra i poli indicati, sapendo prendere l'avvio ora dall'esistenza ora dall'annuncio, ora nella storia concreta ora nella storia universale, sapendo continuamente permanere nel gioco della diade nella triade.

3. *Il necessario coinvolgimento del soggetto (o della fede)*

Il principio di indeterminazione ha svelato il necessario coinvolgimento soggettivo in qualsiasi indagine di tipo complesso in ambito scientifico, sociale, economico ecc.¹⁰¹ Lo stesso scienziato non solo deve essere cosciente delle coordinate situazionali (spazio-temporali) che agiscono su di lui, ma anche delle convinzioni e dei presupposti che lo spingono e lo motivano nel compimento dell'indagine¹⁰². In campo teologico, l'adesione di fede, come visto, è rivendicata come il punto di partenza della teologia, quel *medium* che consente di stare tra l'*oltre* e l'altrimenti impossibile prospettiva *dal di fuori*. L'inizio dell'indagine teologica è dato dalla particolare posizione dell'osservatore e dalla sua adesione di fede, senza che questa possa essere predeterminata automaticamente.

¹⁰¹ Siamo davanti ad un altro luogo comune della complessità, ma rimando ad esempio a G. GEMBILLO - A. ANSELMO, *Filosofia della complessità*, 101-105: 104-105: «[il soggetto] nel rapportarsi alla realtà non agisce come un registratore passivo di eventi oggettivi, ma interagisce col cosiddetto mondo esterno in maniere diverse e a differenti livelli. [...] Ogni sforzo cognitivo non è un *cogito* ma un *computo*». Cf anche M. CERUTI - F. BELLUSCI, *Abitare la complessità*, 39: «La conoscenza non è il mero rispecchiamento di una presunta realtà in sé (né in modo statico, né in modo progressivo), ma dipende dal modo in cui abbiamo esperienza della nostra interazione con la realtà».

¹⁰² In questa direzione si può cogliere l'invito del magistero di Papa Francesco, sul fatto che tutto nel mondo è interconnesso nella formazione dell'identità dei singoli, cf *LS* 16; 137: *EV* 31,596; 717; PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), A. SMERILLI - G. VIGINI (edd.), San Paolo - LEV, Città del Vaticano 2020, 96-97, n. 89. Il pensiero di Francesco è ripreso anche in M. CERUTI - F. BELLUSCI, *Abitare la complessità*, 150.

Nell'indagine teologica il punto di accesso alla verità è sempre attraverso una presa di posizione della libertà che ha dato la sua adesione a ciò che le è stato consegnato (cf Rm 6,17)¹⁰³. Un certo modo di intendere l'universalizzazione dei contenuti teologici che prescindesse dalla storia di conversione del singolo credente, inviterebbe di fatto a provocare un cortocircuito della stessa riflessione, una semplificante dimostrazione di assunti dati al di fuori della libertà del singolo. Il processo argomentativo della teologia dovrebbe così forzatamente concludersi con la ripetizione di verità già date in partenza, mettendo di fatto tra parentesi (o riducendo ad una comparsa) la libera adesione di fede del singolo.

Il fare teologia, invece, si apre ad una creatività perché unico e personale è il modo di ridire la fede accolta da parte di ogni singolo credente, non nella misura del suo distacco dall'affetto dell'adesione, ma nella misura del suo sempre maggiore unico e personale libero coinvolgimento. Il fare teologia più che prescindere, mettere in crisi o sminuzzare analiticamente l'atto di fede, potrebbe ricostruire la dinamica con cui questa si è generata, accompagnando o assecondando tale fenomeno complesso in modo da descrivere il suo formarsi: l'azione in qualche modo precede la comprensione, ma anche la dischiude¹⁰⁴.

4. I limiti del sistema complesso

Le teorie della complessità e dei sistemi complessi presentano però alcuni limiti per dire la fede o meglio richiedono di essere purificate e convertite per ottemperare a questo scopo. La permanente tensione del credente non può, infatti, essere assimilata ad uno stato di voluta e insistita aporeticità immanente e definente l'ultima verità del cosmo e di Dio. La complessità riguarda una dimensione della continua ricerca umana e richiederebbe un atto di fede il porla come fondamento, cioè come descrizione esauriente e totale, della stessa realtà in movimento, stabilendo così

¹⁰³ G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura*, 152, scrive di un modello immersivo di fede senza opposizione tra intervento di Dio e intervento dell'uomo.

¹⁰⁴ Cf A. CRAVERA, *Allenarsi alla complessità*, 48-49, e il valore delle azioni esplorative per affrontare i sistemi complessi.

però un'alleanza tra teoria della complessità e prospettivismo nietzschiano¹⁰⁵.

D'altra parte, si complicherebbe in qualche modo la complessità se ci si prefiggesse come unico obiettivo il governo di più sistemi autoorganizzanti e tra di loro interrelati¹⁰⁶. La totalità sarebbe in qualche modo ridotta ad una meta immanente a cui il pensiero potrebbe pretendere di giungere attraverso la simulazione di processi di apprendimento, evoluzione e adattamento¹⁰⁷. La permanente tensione, in una visione prettamente teologica, è permessa perché vi è un'origine permanente della stessa complessità del reale di altra sostanza rispetto alla realtà creata. Dio si colloca non solo dentro e attraverso, ma anche oltre e al di fuori il complesso del reale in modo da riuscire a generare continuamente e nuovamente la tensione della diade nella triade, attraversando e non lasciandosi ridurre dalla totalità (olismo) e dalla particolarità (riduzionismo)¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cf M. CERUTI - F. BELLUSCI, *Abitare la complessità*, 42-43. Il filosofo prussiano constata l'impossibilità da parte di un soggetto a trascendere il proprio cantuccio prospettico nella percezione della realtà, fino a mettere in discussione la supposta verità dell'oggetto stesso, cf T. GRIFFERO, «Teoria dell'interpretazione», in M. FERRARIS (ed.), *Guida a Nietzsche. Etica, Politica, Filologia, Musica, Teoria dell'interpretazione, Ontologia*, Laterza, Bari 2004, 145-198:171-176. Sull'utilizzo del prospettivismo da parte della filosofia delle scienze, cf R. VITALI, «Nietzsche: naturalismo, prospettivismo e scienze della vita», *Nuova informazione bibliografica* 14/4 (2017), 699-724.

¹⁰⁶ Si ricadrebbe nello stesso rischio manipolativo del mito di conquista della natura e di dominio dell'universo, propri del pensiero semplificante, denunciato dallo stesso E. MORIN, *La sfida della complessità*, 38.

¹⁰⁷ Bisognerebbe in qualche modo riaprire il principio ologrammatico per cui non solo la parte è nel tutto, ma il tutto è esibito (ma non rinchiuso) nella parte, cf E. MORIN, *La testa ben fatta*, Raffaello Cortina, Milano 2000 [1999], 97, altrimenti qualsiasi metasistema si richiuderebbe su se stesso, mentre nessun dispositivo ben funzionante dovrebbe farlo, cf ID., *La sfida della complessità*, 59: «non esiste un meta-sistema teorico che permetta di oltrepassare la nostra condizione sociale o la nostra condizione umana». In *ivi*, 75, si vedano le critiche alla scuola di Santa Fe sulla ricerca di leggi di complessità per la predittibilità degli eventi, posizioni rinvenibili in M.M. WALDROP, *Complessità*, 226; 477.

¹⁰⁸ Non si può troppo frettolosamente concludere che il semplice non esiste se non come risultato di una semplificazione, cf G. GEMBILLO - A. ANSELMO, *Filosofia della complessità*, 90-91. Il semplice in realtà può esistere, non in questa realtà o di questa realtà; un credente può persino dire che deve esistere ed essere di un'altra realtà per tutelare la complessità di questa realtà. Condivido con G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura*, 139, che il principio deve sfuggire a qualsiasi riduzionismo teologico con la sua ineducibilità, ma ciò non si ottiene identificando il principio con ciò che raccoglie il tempo della storia senza esaurirla, occorre osare affermare che il principio genera

Il sistema complesso, per quanto appaia fornito di una serie innumerevole di elementi e di processi, è di per sé creato e finito, da asservire alla libertà dell'uomo. In questa stessa finitezza, però, è possibile cogliere la traccia di qualcosa che indica un punto originante da ciò che non è riducibile al sistema stesso. Non solo la libertà umana, ma anche la stessa realtà creata, in fin dei conti, non è ancora semplificabile in un sistema complesso, o in un'organizzazione più o meno gerarchica di sistemi complessi. C'è un mistero che permea non solo il creato nella sua interezza, ma anche ogni sua più piccola parte.

Se si perde la dimensione strumentale del sistema complesso ad un fine che non è esaurito dallo (o comunque coincidente con lo) strumento, si rischia di essere olisticamente assorbiti dalla stessa complessità o, peggio, che qualcuno possa ridurre la complessità ad uno strumento per una manipolazione della libertà umana.

5. *Snodi per una purificazione e conclusioni*

L'utilizzo in sede teologica della teoria della complessità o dei sistemi complessi, assumendo alcuni elementi propizi, come il rapporto tra ciò che è complesso e ciò che è complicato e la consapevolezza necessaria della posizione storica del credente nell'atto di fede, deve essere purificato dalla pretesa di inglobare in sé (nella forma dell'olismo o del riduzionismo) il mistero ultimo della libertà di Dio, nella sua differenza ontologica, e della realtà creata, in particolare della libertà dell'uomo.

Perché questo processo di assunzione e purificazione avvenga correttamente, la tradizione della Chiesa indica alcuni luoghi che, nei termini del sistema complesso, possono essere definiti punti di snodo dei fenomeni di emergenza (o come attrattori), punti in cui occorre passare e non stazionare¹⁰⁹. Si intende che una sana forma di pensiero teologico si trova con ri-

continuamente la storia senza esaurirsi perché è di altra fattura rispetto alla storia. Cf S. Pogliano, «“Vivere tutto in piena evidenza”. Per una tematizzazione filosofica della complessità del reale a partire da Edmund Husserl e Hannah Arendt», *La Scuola Cattolica* 150/2 (2022), 219-248: 246-247.

¹⁰⁹ È pur vero che questi luoghi sono a loro volta vissuti e modificati dagli stessi soggetti, ma mantengono una loro “identità ipostatica” agli occhi dei credenti che li vivono, li abitano e certamente ne trasformano la fisionomia, cf A. CRAVERA, *Allenarsi alla complessità*, 21-22, per la definizione di “proprietà emergente” ad esempio negli stormi degli uccelli, mentre *ivi*, 62-64, sul ruolo degli “attrattori”, divisi in deliberati ed emer-

corsività in diversi tempi e in diverse posizioni a passare da questi luoghi. Non si tratta pertanto di ordini gerarchici, ma di punti di passaggio prima o poi inevitabili per chi compie il percorso di approfondimento teologico. Ci si sta riferendo, come sopra esposto, al simbolo di fede, all'autorità istituita e alla vita sacramentale della Chiesa. In questi tre snodi convergono una pluralità di figure di tempo e di spazio che però permettono di identificare un cammino ecclesiale costante e progressivo.

Il simbolo recitato al momento dell'ingresso nella comunità vive un processo di continua assimilazione e restituzione da parte del fedele lungo tutta l'evoluzione della sua esistenza credente. L'autorità rappresenta, nel suo evolversi di figure, un punto di riferimento comunque non oltrepassabile, distribuito geograficamente e temporalmente (secondo il criterio della successione apostolica). Infine, il sacramento, inteso anche quale culmine della vita morale nella carità della comunità, è anche fonte, dove la prospettiva dell'*al di fuori* del sistema si lascia intravedere come forza rigenerante la complessità con cui all'uomo è permesso nella parola e nel silenzio di stare di fronte al dato vibrante della stessa realtà creata e trasfigurata.

Il riscontro di una sana assunzione della teoria della complessità sarebbe pertanto la sua capacità di ricorrere e abitare in modo nuovo una vita ecclesiale negli snodi fondamentali dogmatico, gerarchico e sacramentale.

14 febbraio 2022

genti. Gli attrattori di cui si tratta qui presentano entrambe le caratteristiche (nascono dall'alto, ma si diffondono anche per un interesse dal basso).