

realismo di chi sta «nel» mondo, ossia della stretta correlazione tra il mondo e la percezione del mondo⁸⁵. L'epistemologia della complessità può trovare qui un punto di riferimento interessante dato che una sua questione centrale è il rapporto tra l'osservato e l'osservatore, l'oggetto e il soggetto, ma soprattutto perché pur incamminandosi nella foresta intricata delle innumerevoli relazioni e dimensioni non abbandona la strada di una conoscenza rigorosa, comunicabile e confrontabile. L'epistemologia della semplicità può garantire una strada pulita e apparentemente sgombra da ostacoli, ma chiude gli occhi sulla foresta. L'epistemologia della complessità non chiude gli occhi sulla foresta e accetta di percorrere una strada meno sgombra.

2 LA TEOLOGIA E LA COMPLESSITÀ

La teologia non può rinnegare il proprio compito di confrontarsi con le sfide epistemologiche che la storia pone sul cammino della fede. Oggi le sfide sono tante, ma una delle più provocatorie sembra essere quella proveniente dall'epistemologia della complessità. Sebbene l'incrocio tra teologia e complessità non sia sempre gradito⁸⁶, occorre procedere per la strada del confronto tenendo però presente una distinzione fondamentale. Per lo più il confronto tra la fede e la scienza viene condotto sul piano dei contenuti: in questo caso i contenuti scientifici elaborati dagli studiosi, e in particolare da quelli che si muovono nella prospettiva della complessità, vengono sfruttati per legittimare i contenuti teologici. Un breve esame dovrebbe mostrare i limiti di tale tipo di approccio. Ciò a cui qui si intende dare voce, invece, è il confronto tra alcuni aspetti dei modelli epistemici fondamentali che operano nella teologia e alcuni aspetti dei modelli epistemici fondamentali che stanno emergendo nella scienza alla luce dell'epistemologia della complessità. Così, i nuovi orientamenti su nozioni che, come quella di oggetto e di causa, hanno costituito un riferimento decisivo della riflessione teologica, non possono e non devono essere trascurati, soprattutto se, com'è da sospettare, quei nuovi orientamenti potrebbero risultare illuminanti per alcune questioni teologiche.

⁸⁵ Cf Id., *La cosa e lo spazio*. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2009, 5.

⁸⁶ Ma il basso indice di gradimento probabilmente è dovuto al fatto che qualche teologo si avvale della teoria della complessità per suffragare tesi finalistiche, cf T. PIEVANI, *La vita inaspettata*. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto, R. Cortina, Milano 2011, 166-174.

2.1. La complessità nel confronto contenutistico tra scienza e teologia

Uno dei confronti più diffusi è quello tra la fisica e la teologia. I fisici, per lo più, mettono in guardia i teologi dalla tentazione di inserire troppo facilmente Dio in qualche punto scoperto della scienza. Vi sono però delle eccezioni come F.J. Tipler. Secondo questo fisico, sostenitore di tesi piuttosto temerarie⁸⁷,

«una delle implicazioni delle leggi della fisica considerata inaccettabile dalla maggior parte dei fisici per ragioni filosofiche e religiose è una conseguenza necessaria dell'espansione dell'universo: che esso abbia avuto inizio in un tempo finito – le più recenti misurazioni indicano che fu 13,4 miliardi di anni fa – in una *singolarità*, dove le leggi della fisica non sono valide»⁸⁸.

Tipler non teme di identificare questa singolarità cosmologica con Dio, anzi col Dio giudeo-cristiano⁸⁹. In modo ancora più azzardato, egli sostiene che le tre singolarità dell'universo, concernenti la sua origine, la sua fine e i suoi confini, corrispondono al dogma cristiano della Trinità. Siamo, così, al culmine di quel modo di pensare che tenta di coniugare i risultati della scienza con i contenuti della fede⁹⁰.

Pur rimanendo sul piano del confronto almeno in parte contenutistico tra fisica e teologia, si può procedere in modo più cauto come fa J. Polkinghorne: cautela che non gli ha risparmiato le obiezioni dei colleghi⁹¹. Alla base delle riflessioni di Polkinghorne stanno i fenomeni eccezionali che si riscontrano nell'universo: fenomeni che, come la vita e il pensiero, implicano il ricorso alla nozione di complessità. Il riconoscimento della eccezionalità dei fenomeni biologici

«non significa pensare che, per portare avanti la vita, si debba aggiungere alla materia comune un qualche genere d'ingrediente magico [...]. La novità che rende “più differente” non nasce dall'immissione di qualcosa d'aggiuntivo dal *di fuori*, ma dagli effetti di maggiore complessità sull'*interno*. In altre parole, mentre i sistemi diventano sempre più complicati, emergono proprietà completamente nuove, che potrebbero essere prive di significato considerando le semplici parti isolatamente»⁹².

⁸⁷ Si ricordi F.J. TIPLER, *La fisica dell'immortalità*. Dio, la cosmologia e la risurrezione dei morti, Mondadori, Milano 1995.

⁸⁸ Id., *La fisica del cristianesimo*. Dio, i misteri della fede e le leggi scientifiche, Mondadori, Milano 2008, 56.

⁸⁹ Cf *ib.*, 3-5.

⁹⁰ In questo caso la fede coinvolta è quella cristiana. Sappiamo che per lo più i tentativi di confronto si sono rivolti alle religioni orientali come il buddismo e il taoismo, cf F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1989.

⁹¹ Confrontandosi con la prima produzione fisico-teologica di questo autore, Barrow ha espresso alcune perplessità. Cf J.D. BARROW, *Dall'io al cosmo...*, cit., 353-357; qui Barrow fa riferimento a *Science and Providence* pubblicato da Polkinghorne nel 1991.

⁹² J. POLKINGHORNE, *Quark, caos e cristianesimo*. Domande a scienza e fede, Claudiana, Torino 1997, 60.

Questa osservazione, che riprende la nozione più volte incontrata di emergenza, implica che tra un fenomeno complesso e le parti semplici che lo costituiscono c'è un rapporto bidirezionale che potrebbe essere definito come doppia causalità: quella dal basso verso l'alto (delle parti sul sistema a cui appartengono) e quella dall'alto verso il basso (del sistema sulle parti di cui è composto)⁹³. Il doppio tragitto consente, per esempio, di interpretare in modo nuovo quell'area ultra-complessa che è il cervello. Le capacità mentali del cervello sarebbero da attribuire proprio alla sua complessità, ossia non al semplice fatto che vi siano delle componenti materiali, ma al fatto che tali componenti raggiungano una tale complessità di relazioni da essere irriducibile alla natura materiale delle medesime componenti. Per questo motivo, Polkinghorne propone «una soluzione in direzione di un monismo con una sfumatura dualistica [...]». Questa soluzione prende sul serio la nostra costituzione materiale; ma poiché asserisce con eguale forza l'esistenza di un irriducibile polo mentale della natura umana, evita con ciò di arrendersi a un materialismo riduzionistico⁹⁴.

Il discorso teologico si inserisce in questo quadro di riflessioni, e soprattutto in riferimento alla causalità dall'alto verso il basso: «Mi pare – scrive Polkinghorne – che l'idea di tale causalità dall'alto verso il basso ci fornisca un'affascinante analogia possibile con il modo in cui Dio potrebbe interagire con la creazione»⁹⁵. Per comprendere meglio questa inserzione occorre tenere presente i comportamenti dei cosiddetti «sistemi caotici». Come si è visto sopra, si tratta di quell'elevata sensibilità alle situazioni irregolari, riscontrabili spesso in alcuni dettagli di questo o quel fenomeno, che impedisce una descrizione precisa e definitiva di molti sistemi. Ciò non significa che il comportamento di tali sistemi sia completamente caotico, dato che se nei dettagli si scorge un comportamento irregolare, il processo più globale mostra alcune regolarità. Da cosa proviene tale regolarità? Non dall'«energia» che essendo comune ai dettagli e al globale non rende ragione di come dall'irregolarità dei primi possa emergere la regolarità del secondo. Per spiegare la regolarità del globale rispetto all'irregolarità del dettaglio occorre escludere la via basata sull'energia che va dal basso (i dettagli) verso l'alto (il globale), e prendere invece le mosse dagli imput di «informazione» operanti a livello globale, ossia proveniente dall'alto. Qui si può inserire l'intervento di una volontà, umana o divina: «Possiamo supporre che gli esseri umani, in quanto dotati di corpo, agiscano sia sul piano dell'energia sia su quello dell'informazione. Possiamo anche

supporre che Dio, in quanto puro spirito, agisca soltanto attraverso l'imput dell'informazione»⁹⁶. Gli uomini, quindi, agiscono nel mondo secondo la doppia causalità, quella dell'energia (dal basso verso l'alto) e quella dell'informazione (dall'alto verso il basso), mentre Dio agisce solo secondo la seconda causalità, dall'alto verso il basso⁹⁷. Il ricorso alla «complessità» suggerisce possibili compatibilità con la dottrina della creazione e può venire esteso all'interpretazione del dogma della Trinità⁹⁸, dell'anima e della risurrezione⁹⁹.

Il ricorso alla complessità consente a Polkinghorne di individuare alcuni percorsi di rilettura teologica importanti, ma, a mio avviso, si muove ancora troppo in una prospettiva contenutistica. Si tenta, per es., di legittimare un possibile intervento divino ricorrendo a una causalità dall'alto, mentre si dovrebbe considerare la problematicità della stessa nozione di causa, com'è emerso in diversi ambiti della ricerca scientifica e che potrebbe essere di notevole importanza per la teologia. I percorsi dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso non sono riducibili a modelli eziologici, dato che si svolgono in una rete di implicazioni reciproche in cui non è possibile stabilire con absolutezza quale sia la causa e quale l'effetto. Inoltre, il modo di intendere l'uomo e la sua vicenda (anima, corpo, morte, risurrezione) deve fare i conti con questioni biologiche che non possono venire sottovalutate. Se ci si muove sul piano dei contenuti, non si può trascurare il fatto che le posizioni scientifiche della biologia e della neurobiologia, soprattutto per il loro debito nei confronti dell'evoluzionismo darwiniano, sono spesso ritenute in conflitto con i credi religiosi, soprattutto con i contenuti delle religioni monoteistiche¹⁰⁰. In effetti, in ambito teologico qualcuno si è confrontato con questi tipi di indagine e in modo particolare con le neuroscienze, e si possono registrare posizioni ottimiste. A. Ganoczy, per es., sostiene che sia possibile individuare nei percorsi scientifici di autori come Edelman e Damasio, degli aspetti conciliabili con l'antropologia olisti-

⁹³ Cf *ib.*, 76.

⁹⁴ *Id.*, *Credere in Dio nell'età della scienza*, R. Cortina, Milano 2000, 60-61.

⁹⁵ *Ib.*, 70.

⁹⁶ *Ib.*, 75.

⁹⁷ Cf *ib.*, 85.

⁹⁸ Cf *ib.*, 115.

⁹⁹ Alla base sta una concezione antropologica secondo la quale l'uomo è un'unità psicosomatica ossia una realtà complessa che per un verso non consente di contrapporre la mente al corpo e per un altro verso riconosce la specificità della mente rispetto al corpo. Se a questo punto si parla di anima, occorrerebbe riconoscerne lo stretto legame con gli atomi che compongono il corpo senza ridurla ad essi. Il vero io sarebbe l'anima a condizione di intenderlo come «lo "schema" immensamente complicato in cui sono organizzati questi atomi, sempre mutevoli. Che Dio voglia ricordare lo "schema" che io sono e lo ricrei, mediante la sua grande azione della risurrezione finale, in un nuovo ambiente di sua scelta, mi sembra una speranza comprensibile e logicamente coerente» (*Id.*, *Quark, caos e cristianesimo...*, cit., 97-98).

¹⁰⁰ Per le difficoltà del rapporto scienza-ragione, si vedano alcune considerazioni presenti in G.F. AZZONE, *Origine e funzione della mente*. Cultura, morale e arte: una storia naturale, Mondadori, Milano 2008.

ca riscontrabile nella tradizione biblica¹⁰¹. L'impresa più urgente, però, sembra essere quella di confrontare la teologia con i modelli operanti nelle scienze, e più precisamente con i modelli o con alcuni punti nodali dei modelli legati all'epistemologia della complessità.

2.2. La complessità come modello della teologia

L'epistemologia della complessità presenta alcune costanti, ossia alcuni aspetti che tornano continuamente nonostante la diversità degli ambiti in cui viene assunta. Qui intendo segnalare in modo piuttosto schematico alcuni dei punti che sembrano più rilevanti per la riflessione teologica. Il primo e più generale è quello che riguarda l'atteggiamento di fondo rispetto alla questione del "principio". L'epistemologia della semplicità concepisce il principio come un'unità a cui ricondurre la pluralità: può trattarsi di una parte della realtà a cui ricondurre il tutto, una legge con cui spiegare l'universo, la mente che dirige il mondo, l'anima che domina il corpo. L'effetto teologico di questa impostazione è una comprensione della tradizione cristiana e in particolare dei testi biblici in termini di «riduzione»: tutto ciò che appartiene alla lunga trama storica della rivelazione e che ha la sua forma congeniale nel racconto, viene condensata in principi semplici che possono essere disposti ordinatamente in un catechismo. Eppure tutti i catechismi di questo mondo non possono arrogarsi la qualifica di Parola di Dio come lo può fare la Sacra Scrittura. La Parola di Dio, infatti, non è la somma dei contenuti teologici rintracciabili nella Bibbia, ma l'intera trama dell'autorivelarsi storico di Dio: trama che la Bibbia rispetta nella sua forma narrativa e che la tradizione cristiana ribadisce quando, soprattutto col metodo tipologico, crea una rete fittissima tra i diversi eventi biblici opponendosi a qualsiasi forma di riduzione del tutto (l'AT e il NT) alle sue parti (solo l'AT o solo il NT). La rivelazione cristiana non si identifica con una parte della storia della salvezza, che costituirebbe il principio della storia, ma con l'intero percorso della storia. La rivelazione di Dio non si identifica neppure con gli eventi pasquali di Cristo, dato che tali eventi non sostituiscono gli altri eventi ma sono il loro compimento: gli eventi cristologici e in particolare gli eventi pasquali per un verso costituiscono il senso profondo dell'intero percorso biblico, ma per un altro verso non avrebbe senso senza tale percorso.

Il ruolo del tempo è decisivo: è infatti l'intera trama temporale della storia della salvezza che dà senso alle sue parti, senza nulla togliere al fatto che le sue parti, nelle loro specificità, sono decisive per l'intera

¹⁰¹ Cf A. GANOCZY, «Le problème de la conscience en neurobiologie et en anthropologie théologique», in *Recherches de science religieuse* 96 (2008) 15-39.

trama. L'affermazione secondo la quale Gesù Cristo è il centro (o il vertice) della storia della salvezza non contraddice l'affermazione secondo la quale Gesù Cristo ha senso all'interno dell'intera storia della salvezza: l'una è la condizione di possibilità dell'altra e viceversa. Il «principio» dovrebbe essere riformulato secondo questa trama complessa e irriducibile a un aspetto o all'altro. Potremmo dire che il principio deve quindi essere inteso nella forma del racconto che raccoglie la storia senza pretendere di esaurirla: il principio non è ciò che esiste indipendentemente dal tempo storico ma è il tempo stesso mostrato nella sua inesautività. Da ciò deriva la coscienza più profonda della fede: quella coscienza cioè secondo la quale la fede dà senso all'esistenza senza darne una conoscenza completa. Sotto questo profilo il «principio» non è ciò che conosco e la cui conoscenza mi permette di spiegare l'esistenza (il mondo, la storia, la vita) ma il «mistero che agisce» in me dandomi il senso dell'esistenza pur senza conoscerlo adeguatamente.

L'epistemologia della complessità sembra rispondere a questa esigenza di un principio irriducibile (non semplificabile), attraverso alcune prospettive emerse nelle pagine precedenti, e in primo luogo attraverso la nozione di "sistema". Sappiamo che per l'epistemologia della complessità l'oggetto della ricerca non è mai un oggetto sostanzialmente identificabile (oggetto materiale) che può essere studiato da diversi punti di vista (oggetto formale) ma un sistema costituito da relazioni interne ed esterne caratterizzate da determinate funzioni; la ricerca consiste non nell'individuare cosa sia in se stesso l'oggetto studiato, passando dall'apparire all'essere, ma quali siano i criteri che sono alla base delle dinamiche del sistema, rimanendo strettamente legati all'apparire per decifrarne il funzionamento. Crolla la nozione di «sostanza» tanto nella sua accezione metafisica quanto in una qualsiasi accezione che mini quell'aspetto costitutivo della realtà che è la relazione. Se la scienza moderna aveva già compiuto il passo decisivo verso l'abbandono dell'idea metafisica di sostanza, con l'intervento dell'epistemologia della complessità si radicalizza l'abbandono dell'idea generale di una sostanza (fisica o metafisica) che sia concepita come un'identità statica: ogni realtà, infatti, è l'intreccio delle relazioni delle sue componenti. Se si rivolge l'attenzione alla teologia ci si può chiedere se essa possa evitare di ricorrere alla nozione di sostanza. Per farlo, dovrebbe interpretare la fede evitando di identificare ciò in cui crede con ciò che sta sotto l'apparire ma col modo di apparire. Non c'è un «oggetto» nascosto dietro ciò che appare ma, per così dire, un «sistema» di apparire: il sistema della storia salvifica, della parola di Dio, del rito cristiano. Le «forme» di tali sistemi non sono le occasioni per conoscere i «contenuti» della rivelazione, ma sono la rivelazione.

La questione può venire illuminata tenendo presente un altro punto fondamentale della complessità, ossia l'"autorganizzazione". Il sistema

è una realtà complessa che si autorganizza, ossia si organizza senza dover ricorrere a principi eterogenei mutuati da qualche mondo alternativo rispetto a quello a cui appartiene il sistema in questione. Ciò non significa che manchino influssi esterni, senza i quali, anzi, il sistema non potrebbe sussistere, ma che tali influssi non provengono da un'entità di natura diversa da quella del sistema stesso. Ciò comporta l'abbandono di ogni «dualismo» che distingua la realtà in due mondi separati. E così, se il sistema, già per se stesso, pone in seria crisi l'idea di sostanza, la natura autorganizzativa del sistema sembra escludere l'idea di dualismo. Del resto, quella del dualismo è proprio solo un'idea, che giocando sui termini potremmo definire l'idea di un mondo delle idee separato dal mondo fisico. La prospettiva difficilmente contestabile è quella del monismo che sembra avere un doppio effetto sulla teologia. La tradizione cristiana, sotto il profilo dell'elaborazione dottrinale, ha reagito alle diverse forme di dualismo che ha incontrato fin dagli albori con una sorta di unitarismo, insistendo sull'unità, soprattutto nell'uomo, tra due mondi (della materia e dello spirito, del corpo e dell'anima). Il monismo presupposto dall'epistemologia della complessità (e comunque dalla maggioranza delle scienze) esclude anche l'unitarismo, perché non ci sono due mondi da tenere insieme ma un mondo solo con un'incredibile varietà interna tra le quali emerge anche la mente. Questo è l'effetto inquietante che il monismo potrebbe avere sulla teologia. Mi pare, però, vi sia anche un effetto suggestivo, dato che rende ragione del fatto più sconcertante della rivelazione storica: un susseguirsi impressionante di eventi, fatti, incontri, scontri, azioni, emozioni, che dicono la natura profondamente estetica (sensibile) dell'autorivelarsi di Dio. Se esiste una sfera mentale autonoma rispetto a quella estetica e questa sfera mentale è la parte dell'uomo più vicina a Dio, perché la rivelazione non si è svolta sul piano della trasmissione di informazioni tra Dio e la mente umana? Perché i racconti biblici sono intessuti di una quantità incredibile di eventi fisici che sembrano avere l'intento di sorprendere i programmi elaborati dalla mente umana? Perché l'incarnazione? In questa prospettiva Dio è veramente il totalmente altro, ossia non un altro mondo rispetto a quello della sensibilità ma quell'indicibile e inesprimibile che si consegna ai linguaggi simbolici della sensibilità.

Su questo punto, un apporto decisivo della complessità alla teologia viene dall'«emergenza», con la quale si intende sottolineare che i livelli più complessi della realtà non sono del tutto spiegabili col comportamento delle loro componenti, ossia con i livelli meno complessi: il monismo non può tradursi in «riduzionismo». In modo molto sintetico si può affermare che se l'autorganizzazione del sistema porta a una comprensione monista della realtà, l'emergenza comporta una prospettiva non riduzionista. Di conseguenza tutto ciò che, per es., attiene alla sfera antropologica della cultura, essendo legato a un sistema molto com-

plesso come il corpo umano (di cui fa parte il cervello), non può venire ridotto agli altri aspetti fisici della natura. La mente umana, con tutte le sue elaborazioni culturali, è forse l'esempio più eclatante di monismo non riduzionista: monismo perché la mente è un modo di essere del corpo, non riduzionista perché il corpo umano che rende possibile la mente è irriducibile agli altri sistemi fisici conosciuti. La mente non è una cosa diversa del corpo ma un alto grado di complessità del corpo. Sul piano teologico, si profila l'interessante prospettiva secondo la quale la vita umana si apre a nuove situazioni e infine al suo compimento finale non perché radicata in una natura extrafisica ma perché procede in un cammino storico verso complessità irriducibili agli stadi precedenti. Se grazie alla sua complessità (rispetto al resto dell'universo conosciuto) la biosfera tende a contrapporsi alla distruzione (all'entropia) e se grazie alla sua maggiore complessità il corpo umano porta a quelle elaborazioni mentali in cui è ancora più marcato lo sforzo di emanciparsi dalla morte, si può postulare che qualora vi sia una vita oltre la morta, essa debba venire intesa come un livello ancora più complesso del corpo: un corpo risorto, un corpo spirituale. L'emergenza e il conseguente monismo non riduzionista non possono certo dare informazioni su una eventuale vita dopo la morte, ma forniscono un modello secondo il quale la fede in una vita dopo la morte sia da considerare non tanto come immortalità di una realtà incorporea ma come complessità di una realtà corporea.

La complessità, come autorganizzazione ed emergenza, tende all'«olismo» inteso non solo nel senso che nell'universo ogni fenomeno è in relazione con gli altri, ma anche e soprattutto nel senso che vi sono molteplici tipi di relazioni tra i quali quello di tipo eziologico costituisce solo uno dei tanti. Anzi, i processi meccanicistici con effetti sicuri e prevedibili a partire da cause accertate, sono clamorosamente smentiti a diversi livelli sistemici. Tra i fenomeni dell'universo vi sono molte implicazioni che non si configurano come implicazioni causali: se per un verso sembra che tutto sia in relazione, ossia che ogni parte dell'universo che subisce una modifica implichi una qualche modifica di altre parti dell'universo, per un altro verso spesso non è possibile stabilire sequenze rigide in cui siano riconoscibili in modo assoluto la causa e l'effetto. Crolla la nozione omnicomprensiva di «causa», ossia l'idea che la conoscenza rigorosa sia una conoscenza per cause. Credo che questo costituisca uno dei punti più rilevanti per la teologia. A parte il fatto che i miti di molte religioni seguono logiche molto lontane da quelle legate alla trama causa-effetto, si deve sottolineare che la tradizione cristiana postula un rapporto tra il Creatore e la creatura, tra Dio e l'uomo, che risulta molto azzardato e pericoloso trascrivere in termini di causalità. L'affermazione secondo la quale Dio ha creato il mondo non significa affatto che Dio è la causa del mondo. L'aver confuso la

creazione con la causazione ha esposto la fede alla più formidabile di tutte le obiezioni: se Dio è la causa del mondo e dell'uomo, perché esiste il male che affligge entrambi? Di fronte a tale obiezione spesso si risponde che l'uomo non è in grado di comprendere i disegni divini. A mio avviso occorrerebbe esprimersi in modo più corretto ed affermare che non è possibile spiegare il rapporto tra Dio e il mondo in termini di causalità. La fede dice che Dio è implicato nella vicenda umana (e dell'intero cosmo) ma tale implicazione non può e non deve essere intesa in termini eziologici. La salvezza di cui si parla tanto in teologia, non può essere intesa come un effetto, perché in tal caso si cade nel dilemma di chi ne sia la causa: la grazia di Dio o la libertà dell'uomo? La soluzione irenica che spartisce la torta attribuendo una grossa fetta a Dio e una piccola ma necessaria all'uomo, appare francamente ridicola, dato che in ogni caso mantiene una sorta di relazione concorrenziale tra Dio e l'uomo. Siamo in una sorta di modello geometrico lineare (euclideo) in cui due fenomeni occupano lo spazio in modo tale che dove c'è l'uno non può esserci l'altro. Si pensi invece al modello frattale dove sono in gioco le stesse forme ma a diversi livelli di grandezza, dove l'uno può essere dentro l'altro: non l'uomo di fronte a Dio ma l'uomo in Dio.

Le ultime considerazioni hanno prospettato la relazione come inclusione, e ci siamo così avvicinati al punto più problematico delle complessità, ossia al "soggetto" che anche come semplice osservatore è incluso nella realtà che osserva. Il ruolo dell'osservatore rispetto all'oggetto osservato è stato richiamato infinite volte, e costituisce la questione epistemologica più ardua da affrontare. Qui il passaggio dall'oggetto al sistema implica l'inclusione del soggetto nel sistema. L'aspetto più rilevante, però, è quello che viene a stabilirsi nel passaggio dalla fisica alla biologia e alle neuroscienze: il soggetto è un osservatore che oltre a essere coinvolto nell'oggetto fisico osservato e a condizionarlo, è costituito biologicamente, ossia come entità capace di compiere azioni. Le neuroscienze contribuiscono ulteriormente a qualificare questo soggetto agente esplorando la rilevanza della sfera emotiva, ossia la stretta connessine tra azione ed emozione. Come si è visto sopra, la ragione (osservazione, pensiero, conoscenza) si istituisce grazie alle dinamiche tra azione ed emozione. Il termine che, alla luce delle neuroscienze e soprattutto della neurofenomenologia, esprime la complessità di tali dinamiche e relazioni è indubbiamente quello di corpo, con la conseguenza di poter affermare che il corpo, come intreccio azione-emozione-ragione, sia il soggetto. Abbiamo così: a) il superamento della dicotomia tra il soggetto e l'oggetto; b) il superamento della dicotomia tra la mente (ragione) e il corpo (azione, emozione).

In base al punto (a) la teologia dovrebbe tenere presente che non può parlare mai dell'oggetto della fede indipendentemente del soggetto di fede (e viceversa). In base al punto (b) la teologia dovrebbe tenere pre-

sente che le ragioni della fede non sono scindibili delle azioni legate alla fede e dalle emozioni che incrociano tali azioni. È su questi due punti che si possono considerare in modo più dettagliato diversi capitoli della riflessione teologica. Si pensi, per es., al fatto che l'oggettività del dogma non consiste nella sua indipendenza rispetto alla soggettività del credente, ma è il contenuto oggettivo reso possibile dalla forma soggettiva: la natura di ciò che si crede è il modo di credere; il nome di Dio non può essere pronunciato invano perché la natura del santo Nome è il modo di dirlo. Si pensi anche alla comunità cristiana che non è l'idea universale di Chiesa ma l'intersoggettività corporea dei credenti: intersoggettività che si può estendere fino ai confini della terra. Si pensi ancora alla rilevanza dei supporti corporei costituiti dalla Bibbia e dalla liturgia. Il confronto col «testo» e col «rito» obbliga già per se stesso a recuperare la complessità delle rivelazione. Non ci sono solo gli eventi della storia della salvezza e le trattazioni sistematiche con le quali si elaborano delle dottrine. Ci sono anche i supporti irrinunciabili del testo e del rito la cui solidità corporea media tra eventi e dottrine. In altri termini, non c'è un pensiero che studia i fatti ma un corpo che si fa pensiero capace di studiare i fatti. Sono solo piccoli accenni che indicano la possibilità di coniugare in modo fecondo la teologia con l'epistemologia della complessità.