

IL DINAMISMO UMANO IN GREGORIO DI NISSA, UNA PROPOSTA PER IL POSTMODERNO

Ilaria VIGORELLI

Pontificia Università della Santa Croce

vigorelli@pusc.it

N.º ORCID: 0000-0003-2882-5218

DOI: 10.60940/comprendrev26n1id427360

Article rebut: 08/02/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Abstract

L'ontologia relazionale appare nell'orizzonte dell'ontologia tardo-antica grazie alla riflessione teologica sul Dio uno e trino. Ci pare che in tale ontologia, da cui scaturiscono nuove antropologie, si trovi un tesoro da cui attingere oggi per superare la logica culturale del tardo-capitalismo postmoderno. Nell'articolo ci si inoltra nella proposta del dinamismo offerta dall'antropologia di Gregorio di Nissa. Egli ha considerato i mutamenti umani come una dimensione glorificata dall'ingresso di Dio nella storia, e ha aperto una via per conoscere il limite come apertura spirituale. Il padre cappadoce prospetta infatti il dinamismo umano come vocazione (relazione) verso un continuo accrescimento.

Parole chiave: Ontologia relazionale, ontologia trinitaria, antropologia trinitaria, Gregorio di Nissa, Epektasis.

The human dynamism in Gregory of Nyssa, a proposal for postmodernism

Abstract:

Relational ontology appears on the horizon of late antique ontology thanks to theological reflection on the triune God. It seems to us that in that ontology, from which new anthropologies sprang, we find a treasure from which to draw today in order to overcome the cultural logic of late postmodern capitalism. In the article, we move into the proposal of dynamism offered by the anthropology of Gregory of Nyssa. He considered human change as a dimension glorified by God's entry into history and opened a way to know the limit as spiritual openness. Indeed, the Cappadocian father envisages human dynamism as a vocation (relationship) towards a continuous growth.

Key Words: Relational Ontology, Trinitarian Ontology, Trinitarian Anthropology, Gregory of Nyssa, Epektasis.

1. Introduzione: Prometeo e il parassita

Oggi il tema del dinamismo umano è accompagnato da non poche ansie nella riflessione dei *cultural studies* e della filosofia della politica. Porteremo alla nostra considerazione introduttiva solo due voci, una riferita al dinamismo intra-soggettivo e l'altra al dinamismo inter-soggettivo, la prima è del filosofo sud-coreano stabilitosi a Berlino (Han), la seconda della filosofa politica parigina (Delsol). Le icone che assumiamo dai due filosofi sono quelle di *Prometeo* e del *Parassita*.

Byung-Chul Han è divenuto noto in tutto il mondo per il suo fortunato volumetto *La società della stanchezza* che mostra come la dialettica marxiana interiorizzata conduca alla violenza su se stessi. Prometeo sarebbe l'icona del rapporto tra divinizzazione e frustrazione, emblematico di ciò che Han chiama «soggetto di prestazione» (*Leistungs-subjekte*):

Il soggetto di prestazione usa violenza a se stesso, fa guerra a se stesso. Il soggetto di prestazione, che s'immagina libero, in realtà è incatenato come Prometeo. L'aquila – la quale si ciba del suo fegato che ogni volta ricresce – è il suo *alter ego*, con cui egli è in guerra. Così inteso, il rapporto tra Prometeo e l'aquila è una relazione con sé, un auto-sfruttamento. Il dolore al fegato, di suo incapace di dolore, è la stanchezza. Prometeo viene colto così, come soggetto di autosfruttamento, da una stanchezza senza fine. Egli è l'archetipo della società della stanchezza.¹

Per il professore di Berlino, il soggetto contemporaneo, che pare liberatosi definitivamente dall'opposizione alla trascendenza e dal finalismo del proprio agire,² soffre, più o meno consapevolmente, della esacerbante malattia della stanchezza. L'analisi antropologica offerta è semplice quanto arguta e coerente con i dati fenomenici nei quali si ritrova facilmente una buona parte del mondo globalizzato e globalizzante. Han considera che se nella società disciplinare moderna il contrasto del negativo era rappresentato dal divieto («non puoi!») e il verbo modale era quello del «dovere» (*Sollen*), nella società attuale, non più retta da una *Weltanschauung* biblica, bensì da una riduzione antropologica prodotta dagli esiti della modernità e proiettata sul superamento del limite secondo la logica trans-umanista, il verbo modale è quello della sola positività: «you can!», il «poter-fare» (*Können*), all'infinito. Così, dalla pervasività di

^{*} Desidero ringraziare i revisori del presente lavoro per i loro preziosi suggerimenti.

¹ Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*. Trad. Federica Bongiorno. Roma: Nottetempo, 2012, p. 5 (dalla Premessa alla sesta edizione tedesca, 2010).

² Esiti già descritti da Nietzsche con la nota narrazione delle tre metamorfosi: il cammello, il leone e il fanciullo. Cfr. Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Trad. Mazzino Montinari, vol. 1. Milano: Adelphi, 1985, p. 23.

questo positivo³ si cade in forme di violenza nuove, la cui novità consiste nella forma di violenza immanente al sistema stesso dell'umano.

Il principio teologico e architettonico della società, corrispondente a tale antropologia, sarebbe quello di un monismo che torna a fondere mondo e soggetto, eliminando l'Alterità fuori di sé. Il «soggetto di prestazione» è perciò costituito da una compulsione ad una libertà che trasforma i legami sociali in prestazioni, divenendo «società di prestazione» (*Leistungsgesellschaft*), la quale si presenta alla coscienza soggettiva e collettiva senza perdono e senza possibilità di riscatto. La conclusione cui giunge Han è che «la società della prestazione genera soggetti depressi e frustrati».⁴

In un saggio di poco successivo a quello che stiamo richiamando, l'autore sud-coreano ha mostrato come il paradossale imperativo della società neoliberale – «Sii libero» – spinga il soggetto sulla via dell'esaurimento psicofisico. Secondo lui, la critica alla modernità avanzata da Foucault con la sua proposta dell'«etica del Sé» – che si opponeva al potere politico repressivo e allo sfruttamento esterno – rimarrebbe cieca di fronte alla «violenza della libertà sottesa all'autosfruttamento».⁵ L'identità del soggetto postmoderno e liquido, che non è più sottomesso ad *Alter*, risulta *de facto* vincolata al dovere di plasmarsi progettualmente verso un'ulteriorità immanente a se stessa; se fallisce è colpevole soltanto verso se stessa e da tale fallimento non c'è redenzione e non può esservi alcun riscatto.

Nell'orizzonte esistenziale post-cristiano manca la relazione con l'Alterità a cui rendere gloria, in quanto Padre e creatore, ma da cui si riceveva anzitutto la vita e il perdono, in quanto Figlio e salvatore, e che elevava l'essere umano dal di dentro, in quanto Spirito santificatore. Il progetto neo-liberale e consumista si configura invece come intrinsecamente colpevolizzante e, osserva acutamente Han, è proprio l'impossibilità del perdono ciò che porta il «soggetto di prestazione» sulla via della depressione in un modo che pare necessario e inconsapevole.

Al mancato riferimento all'ontologia del trascendente corrisponde dunque l'apparentemente assoluta sovranità del soggetto «padre» di se stesso, ossia autarchico. Quello che però si è messo in evidenza è che tale autarchia sembra usurare immancabilmente il soggetto che si pone come solitario principio delle proprie scelte, come se Prometeo fosse ormai inseparabile dall'aquila che lo affligge.

Da tale condizione sofferente, in cui si trova l'arbitrio umano, emerge dunque il

³ Han spiega che il tramonto dell'alterità (ovvero di qualsiasi forma di opposizione, sia essa dialettica o trascendente) fa perdere all'individuo ogni «reazione immunologica» [A=non(non-A)] e suscita, invece, la pervasività dell'eguale (A=A) che non può più generare poli oppositivi, ma soltanto eccesso di positività. Cfr. Byung-Chul HAN, *La società della stanchezza*, op. cit., pp. 19 ss.

⁴ *Ibidem*, p. 23. Non sembra che gli effetti della pandemia, nonostante il cosiddetto *great reset*, abbiano invertito la tendenza.

⁵ Byung-Chul HAN, *Eros in Agonia*. Trad. Federica Bongiorno. Roma: Nottetempo, 2013 (edizione originale in tedesco, 2012), p. 20.

paradosso di un nuovo sentimento profondo di sottomissione e di infelicità, di auto-sfruttamento e non di armonia, né tantomeno dell'auspicato gioco di Nietzsche.⁶

Da parte francese, nel suo recente saggio,⁷ Chantal Delsol sostiene la scomparsa del monoteismo e l'«inversione ontologica» provocata da un nuovo cosmoteismo, che non è frutto della *Weltanschauung* nichilista e atea, che molti si sarebbero attesi, bensì di una *praxis* cosmico-spirituale e politica di tipo parassitario:

Il regno cristiano è già sostituito, né dal nulla né dalla tempesta, ma da forme storiche ben note, più primitive e più rozze. Dietro il crollo della cristianità non c'è il regno del criminale, il nichilismo, il materialismo estremo, ma piuttosto morali stoiche, il paganesimo, spiritualità di tipo asiatico.⁸

Passata la stagione del monoteismo dominante, il tentativo umano di dare un senso alla vita, all'azione nel mondo e alla propria morte – termine rispetto a cui ogni dinamismo assume il suo valore –, non prenderà le fogge del nichilismo, che è considerato dalla Delsol una «soluzione altamente improbabile e riservata a pochi spiriti forti»; manterrà invece il palinsesto del cristianesimo ma si rivolgerà ai contenuti delle religioni orientali.

L'attrazione per le religioni panteiste e cosmoteiste si sviluppa a partire dal minimo regresso della religione monoteista. Sappiamo che la natura ha orrore del vuoto.⁹

Quali connotazioni avrebbe dunque il dinamismo che la società globalizzata sta forgiando?

La Delsol pare concorde con Han circa l'abolizione delle distinzioni, perché il post-moderno rigetta apparentemente ogni dualità caratteristica del giudeo-cristianesimo e sente l'esigenza di sfuggire alle alterità distintive di vero-falso, Dio-mondo, fede-ragione, maschile-femminile.

Oggi si tende a sostituire ciò che è *duale* con l'attributo di *binario*, ma l'erosione del linguaggio ci indica una nuova direzione della ragione sapienziale che tende a prendere le forme della ragione algoritmica, altamente oppositiva ma legata (d)al codice che la produce, e che oscilla esclusivamente tra 0 e 1, più che alle opposizioni polari che distinguevano, tenendole unite, trascendenza e immanenza.¹⁰ Ma cambiare i termini

⁶ Cfr. Friedrich NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 23.

⁷ Chantal DELSOL, *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*. Trad. Antonio Tombolini. Siena: Cantagalli, 2022 (edizione originale in francese, 2021).

⁸ *Ivi*, p. 63.

⁹ *Ivi*, p. 67.

¹⁰ Cfr. Romano GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*. Trad. Giulio Colombi. Brescia: Morcelliana, 2022, p. 35. Cfr. Ilaria VIGORELLI; Antonio MALO; Giulio MASPERO, «Digital Metaphysics». En: Marta BERTOLASO; Luca CAPONE; Carlos RODRÍGUEZ-LLUESMA (eds.), *Digital Humanism. A Human-Centric Approach to Digital Technologies*. London: Palgrave Macmillan, 2022, pp. 31-48.

dell'opposizione, pur mantenendone apparentemente il palinsesto, renderà più confortevole il vivere?

Qui può servire un istantaneo riferimento al filosofo tedesco Odo Marquard, secondo il quale l'indebolimento dell'offerta monoteista offre al politeismo la possibilità di tornare alla ribalta attraverso il ritorno di «miti plurali». Egli lodava il ritorno del politeismo come emancipazione dalla verità esclusiva e auspicava la libertà infinita concessa alle narrazioni, con la corrispondente fine dell'escatologia della salvezza.¹¹

Vorremmo allora proporre un approfondimento dell'opposizione duale che abita l'ontologia propria della Cristianità e introdurre il concetto di *ontologia relazionale*, che distingue mentre unisce, separa ma non divide, e che non sorge dalle opposizioni dialettiche e moderne poste dall'idealismo hegeliano o dalla lotta al capitalismo voluta da Karl Marx, bensì dal IV secolo.

L'ontologia relazionale appare nell'orizzonte dell'ontologia tardo-antica grazie alla riflessione teologica sul Dio uno e trino, testimoniato dalla tradizione dei fedeli a Cristo, in dialogo con le filosofie pagane del Mediterraneo e con il monoteismo giudaico. Ci pare che in tale ontologia, da cui scaturirono nuove antropologie, si trovi un tesoro da cui attingere oggi per superare la logica culturale del tardo-capitalismo.¹²

Vorremmo quindi inoltrarci nella proposta del dinamismo offerta da Gregorio di Nissa, che ha sviluppato una antropologia che prende le mosse dal Dio che è uno perché trino.¹³

Gregorio Nisseno è un autore che ha rivoluzionato il modo di intendere l'umano, intuendo, ben prima della psicanalisi, che le relazioni interiorizzate sono quelle determinanti la moralità e dunque la felicità. Egli ha considerato il dinamismo, e dunque i mutamenti umani, come una dimensione glorificata dall'ingresso di Dio nella storia, indicando l'incarnazione del Verbo come l'evento per il quale il principio eterno fa propria la condizione umana affetta da limite, contingenza, mutevolezza e deperibilità, e rende ciò che è instabile e finito saldo e aperto a ricevere dall'Altro una vita che non ha termine. Il padre cappadoce prospetta infatti il dinamismo umano come vocazione (relazione) verso un continuo accrescimento.¹⁴

Nella sua antropologia, l'essere umano viene all'esistenza a motivo di una creazione operata da Dio stesso, che ha due caratteristiche fondamentali: è creazione *dal nulla* e

¹¹ Cfr. Odo MARQUARD, «Éloge du polythéisme. Monomythie et polymythie». *Archives de Philosophie* [Paris], 3/80, 2017, pp. 505-526.

¹² Prendo il termine dall'opera ormai classica di Fredric JAMESON, *Post-modernism, or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. Lì trovavamo un'analisi arguta dell'estetica egemonica mass-mediale, che stava sostituendo le grandi ideologie, o meta-narrazioni secondo la terminologia inaugurata da Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

¹³ Cfr. Giulio MASPERO, *Uno perché trino*. Roma: Cantagalli, 2011.

¹⁴ GREGORIO DI NISSA, *Fine, professione e perfezione del cristiano*. Trad. intr. e note di Salvatore Lilla. Roma: Città Nuova, 1996, pp. 111-115.

secondo l'immagine di Dio (κατ'εἰκόνα θεοῦ, Gen 1,26). L'opera creativa ha come finalità il dono che Dio fa all'umanità di poter partecipare della sua vita eterna. La novità fondamentale rispetto alle nozioni cosmogoniche greche è che secondo questa impostazione antropologica l'essere umano è voluto da Dio in modo tale da poter entrare *relazionalmente* in comunione con i beni divini, quali la vita infinita ed eterna, la sapienza e l'amore; ciò è possibile perché la vita stessa di Dio è relazionale, ossia trinitaria (cfr. 1Gv 4,7). Creato con l'intimo desiderio di ciò che gli corrisponde, l'essere umano è però anche storico, ossia soggetto al divenire. Secondo questa ontologia il mutamento è caratterizzato da un senso, da una direzione, che non è assoggettata alla ripetizione circolare dell'identico, come invece avveniva secondo la concezione del destino (fato) per i greci.¹⁵

Gregorio di Nissa mette in evidenza che il primo mutamento umano è dal non essere all'essere, e ciò accade continuamente per la relazione ontologica e libera di Dio con la sua creatura. Il moto umano del desiderio coinvolge tutte le potenze e spinge dall'intimo a cercare l'unione con il Bene, che non è un concetto né un principio etico, ma il Vivente, l'Onnipotente che per primo si è fatto all'incontro lungo la storia della salvezza. Dio è perciò un *Chi* che si può interpellare lungo la storia delle vicende esistenziali, che si può chiamare dalla confusione in cui l'umanità cade dopo la scelta per la quale ha posto se stessa in rapporto alla propria finitezza invece che in rapporto all'infinito donato, cioè verso «ciò che è peggio piuttosto di ciò che è meglio»,¹⁶ nella formulazione di Gregorio.

Per il Nisseno, dunque, grazie alla relazione che Dio mantiene con gli esseri umani, il divenire a cui siamo soggetti e di cui siamo artefici non è soltanto il mutamento temibile della corruttibilità che prima o poi porta alla morte, o la possibilità di scegliere ciò che è materiale e definito al posto del bene infinito, ma è il mutamento reso possibile dalla libertà che è «un'ala adatta al volo verso le cose più grandi».¹⁷ In questo senso per Gregorio la più grande manifestazione della mutevolezza è rappresentata dalla *crecita* nel bene.¹⁸ In tal modo gli esseri umani, sebbene capaci di peccare (Gn 3), non perdono mai il bene più bello e prezioso, vale a dire della «grazia dell'autodeterminazione e della libertà».¹⁹

Se allora il carattere mutevole del desiderio umano resta sempre e comunque – nella prospettiva di Gregorio – segno del dono della libertà in quanto carattere di somiglianza con il divino,²⁰ essa si presenta come «tensione verso» (*schésis prós*) che, sebbene

¹⁵ Cfr. Charles MOELLER, *Saggezza greca e paradosso cristiano*. Trad. Nella Berther. Brescia: Morcelliana, 1951, pp. 67-72.

¹⁶ ἡ ἀβουλία τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ κρείττονος προελομένη. *Or Cat*, GNO III/4, 20, *in fine*.

¹⁷ *Perf*, GNO VIII/1, 214.

¹⁸ Su questo tema si veda Andreas SPIRA, «Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: stabilité et instabilité dans le pensée grecque». *Colloques internationaux du CNRS* [Paris], 604, 1984, pp. 288-289.

¹⁹ τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος. *Or Cat*, GNO III/4, 19,20.

²⁰ Si potrebbe notare che in una prospettiva post-cristiana la libertà è piuttosto percepita – se è vera la descrizione che ci ha offerto Han – come un impulso coercitivo (necessario) verso l'acquisizione di ciò che manca.

possa sempre errare, ci permette anche di riconoscere che siamo rapporto con l'infinito. Questo è il carattere trinitario dell'antropologia di Gregorio: nell'essere divino la distinzione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo è data dalla relazione secondo la quale ciascuno ha come propria la medesima infinità divina; come il Padre e il Figlio essendo rivolti uno verso l'altro, e lo Spirito essendo lo stesso rivolgersi dell'uno verso dell'altro reciprocamente è la gloria dell'essere infinito, nell'uno come nell'altro; così il desiderio si configura in noi come *schésis pròs to agathón*.

La libertà come autodeterminazione e il desiderio come movente attivato dallo scopo, se presentati secondo tale ontologia relazionale, ci mostrano che anche le identità apparentemente liquide e volatili sono segno della grandezza degli esseri umani, in quanto tutti siamo orientati all'infinito. Al contempo, la stessa forma del desiderio è giudice se la tensione umana verso l'infinito e all'illimitato, è orientata all'Altro, al Bene, alla Vita che viene da altrove, all'essere che è rivolto a noi a immagine di come è eternamente rivolto verso il suo Figlio eterno. Questo tratto, che rimane in noi come segno di una provenienza, può ritorcersi contro noi stessi quando perdiamo la nostra destinazione, come ci ha descritto, negli effetti, drammaticamente Byung-Chul Han.

2. Libertà e corpo

Il Libro della Genesi (Gn 1-3) è dunque il punto di partenza della antropologia del Nisseno. Esso porta con sé il riferimento ad alcuni principi fondamentali, variamente esposti nelle sue numerose opere.²¹ Qui ci interessa primariamente il mutamento.

Il carattere mutevole del desiderio umano è al contempo segno del dono della libertà, carattere di somiglianza con il divino, ma anche segno dell'instabilità propria di ciò che ha cominciato a essere e pertanto non è eterno in se stesso. Ne consegue che il desiderio di unione con quel Bene che è la causa del proprio essere ha nell'uomo il segno del limite (la fonte della propria vita è in altro), ma rivela anche l'affinità con la realtà infinita e increata che in un atto di libertà e di amore dà la vita, poiché, essendo intrinsecamente Padre, non è arbitrio, bensì fonte (*περγή*).

Nel discorso antropologico del Nisseno, il corpo e l'anima sono creati insieme da un unico atto di Dio,²² per il bene e nella libertà.²³ Essi stanno all'uomo come gli

²¹ Seguiremo, per ordine espositivo, quanto proposto in modo già strutturato da Gregorio nell'*Oratio catechetica magna*, ma abbiamo presenti anche le altre opere da cui raccogliamo l'architettura antropologica: *De hominis opificio (Op hom)*, *De infantibus praemature abreptis (Infant)*, *De mortuis oratio (Mort)*, *De anima et resurrectione (An et res)*, *De perfectione (Perf)*, *In Canticum canticorum (Cant)*, *In inscriptiones Psalmorum (Inscr)*.

²² Anna Usacheva ha bene illustrato l'attenzione che si deve dare all'effetto olistico introdotto in antropologia dalla dottrina cristiana della creazione, in alternativa alla concezione dualistica di matrice platonica che oppone il corpo all'anima. Cfr. Anna USACHEVA; Jörg ULRICH; Siam BHAYRO, *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought*. Schönigh: Brill, 2020, pp. 1-9.

²³ Cfr. *Op hom* (PG 44, 236B; 282B; 276B)

elementi della realtà, distinti nei loro contrari, stanno nell'universo: l'essere umano, che unisce in sé sensibile e intellegibile, è «microcosmo».²⁴ Nella logica della creazione di Gn 1,26-28, sensibile e intellegibile sono due opposti retti da una reciproca armonia ad opera della sapienza che governa tutte le cose e che consente l'accordo tra i contrari.²⁵ Non sono oggetto di scelta (o libertà, o corpo) ma promessa di compimento (unificazione nella differenza).

Ora, può essere opportuno considerare che la raggiunta distinzione tra natura creata e natura increata, tematizzata prima da Atanasio e acquisita poi dai Cappadoci,²⁶ permette a Gregorio di non indugiare nell'unificare sia il sensibile che l'intellegibile, sia l'individuo che la collettività, nell'unico atto che pone in essere l'umanità. Il riconoscimento della distanza infinita che distingue la natura increata, e puramente intellegibile di Dio, dalla natura creata dell'umano, intellegibile e sensibile insieme, fa sì che non sia più necessario introdurre alcuna frattura interna all'essere umano per diversificare la natura divina da quella umana.²⁷ Il fondamento della differenza ontologica tra la divinità e l'umanità è ormai posto sulla differenza tra increato-infinito e creato-finito, non più sulla differenza tra sensibile ed intellegibile, o tra corporeo e incorporeo.

Nella concezione proposta dall'argomento di Gregorio, inoltre, la contrapposizione tra sensibile e intellegibile diviene problematica, nella realtà umana, soltanto con il sorgere delle passioni irrazionali, condizione non voluta da Dio ma effetto della caduta dalla condizione di impassibilità, nella quale l'umanità era stata creata, a quella della peribilità. La differenziazione dell'essere umano in maschio e femmina è considerata nel IV secolo come una conseguenza dell'essere divenuto soggetto alla morte e, perciò, anche la generazione di nuovi esseri umani, nella modalità che avviene secondo l'ordine del corporeo come nel mondo animale, e non secondo la modalità angelica, è conseguenza causata dalla sopravvenuta condizione mortale. Essa porta confusione nelle passioni, ma non oscura la bontà del corpo sessuato, che per il Nisseno è dono di Dio.²⁸

²⁴ Si veda *Op hom*, XVI, PG 44; *An et res*, PG 46, 28B e *In Ps*, PG 44, 440C.

²⁵ Cfr. *Or cat*, GNO III/4, 21, 18-20.

²⁶ See David M. Gwynn, *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

²⁷ See Giulio MASPERO, «Deification, Relation (schesis) and Ontology in Gregory of Nyssa». En: John ARBLASTER; Rob FAESEN (eds.), *Theosis / Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Leuven: Peeters, 2018, pp. 19-34.

²⁸ See *Op hom*, XVI-XVIII, PG 44. Va precisato che in questo testo Gregorio afferma che Dio «avendo intuito con la sua prescienza dove tenderebbe il movimento della libertà umana [...] ha stabilito la differenza tra maschio e femmina» (PG 44, 185A; 189C-D). Propriamente parlando, quindi, la distinzione tra maschio e femmina non è una conseguenza del peccato, ma piuttosto un dono divino, che anticipa la morte come conseguenza del peccato e stabilisce per l'essere umano un modo di moltiplicazione adeguato alla deviazione della sua libertà dovuta al peccare. Questa specifica è rilevante perché mostra la bontà originaria della complementarità tra uomo e donna, la cui origine è il disegno salvifico di Dio.

Nella grammatica dell'antropologia di Gregorio di Nissa, bisogna dunque distinguere una condizione umana originaria, che è quella che stabilisce la logica interna al discorso antropologico che vogliamo far emergere, da una seconda condizione umana, derivata dal peccato e causativa della morte, che sta all'origine della logica della redenzione e della asceti mediante le virtù.

Vogliamo qui mostrare come la dinamica narrativa che si trova alla base della dottrina nissena della «doppia creazione» escluda che la corporeità sia necessariamente connessa alla concupiscenza, secondo quanto dava a intendere la tradizione gnostica presente nella tradizione platonica e neo platonica; il corpo infatti è scoperto da Gregorio di Nissa co-originario nell'essere umano quanto l'anima, fin dal primo intento divino, mentre la concupiscenza viene all'uomo quando l'armonia di intellegibile e sensibile diviene opaca, offuscata anziché valorizzata da ciò che è percepito nel corpo. Si fa perciò ambiguo il desiderio e la sua tensione al compimento.

Se il desiderio e il mutamento, che caratterizzano la condizione umana per la sua dimensione storica e corporale, non sono causati nella condizione originaria dalla concupiscenza, bensì dalla connaturalità con il divino, potremmo allora aspettarci che nella condizione finale anche la condizione corporea dell'essere umano sia unita a Dio e abbia la vita eterna, mentre la concupiscenza verso ciò che è sensibile (che Gregorio intende come tutto ciò che è limitato e causa di idolatria) verrà eliminata, essendo Dio infinitamente intellegibile nel suo Logos, ma anche mistero di amore e dono. Le categorie di intellegibile e sensibile si arricchiscono così della dinamica spirituale, propria della volontà.

Se, come leggiamo nell'*Oratio catechetica magna*, l'armonia di sensibile e intellegibile è voluta dalla sapienza divina al momento di creare l'universo, e se, come leggiamo nell'omelia XI dell'*In Canticum canticorum*, l'uomo è la creatura posta come *methorios*, ossia come frontiera che unisce in sé gli opposti;²⁹ e se dalla condizione di tale unione l'essere umano è orientato originariamente all'unione con il divino, ma a motivo della sua libertà può volgersi verso ciò che è sensibile anziché a ciò che è intellegibile, il dilemma della libertà umana è considerata essenzialmente in funzione della sua possibilità di volgersi verso ciò che è finito e deperibile o verso ciò che è infinito e perennemente capace di donare vita.

Ma c'è anche di più: l'unione di anima e corpo, nella logica dell'armonica opposizione dei contrari, non è in opposizione all'unione voluta dal Creatore tra realtà increata e realtà creata. Infatti, l'unione interna all'essere umano tra sensibile e intellegibile è considerata dal Nisseno così forte e così imperscrutabile da poter fungere da unico

²⁹ «L'anima è confine (μεθόριος) di due realtà, una intellegibile, incorporea, incorruttibile; l'altra corporale, materiale, irrazionale. Quando si è purificata dalla sua adesione alla vita presente e materiale, si rivolge con la virtù verso il divino, al quale è apparentata» (*Cant* 11, GNO VI, 333, 13-334,2). Cfr. il capitolo IV dedicato interamente a questo, in Jean DANIELLOU, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill, 1970.

esempio per narrare l'ineffabilità dell'unione di essere divino ed essere umano in Cristo, fin dal primo istante della sua incarnazione.³⁰ Senza parole valide per esprimerla è infatti l'unione di infinito e finito che accade in Gesù di Nazareth, perché novità assoluta ed inaudita. L'unico esempio che Gregorio si arrischia ad addurre per indicare la singolarità del Cristo è l'unione intra-umana di corpo e anima.

Se, dunque, è solo posteriormente al peccato che appare nel mondo la concupiscenza, cioè il conflitto prodotto nel desiderio e nella volontà dalle passioni per ciò che «è di meno» (essere sensibile e deperibile), e il desiderio di ciò che è «di più» (infinito e datore di vita), l'unità da ricomporre è proprio quella del desiderio, e il male non risiede nelle realtà sensibili *qua talis*, ma nel modo di desiderare quell'unità. Bisogna infine considerare che il godimento del bene e l'unione con la vita divina non esclude il corpo, bensì lo reintegra nella condizione originaria di unificazione con l'anima, ossia con le facoltà intellettuali e libere.

3. Desiderio e morte

Nell'*Oratio catechetica magna*, Gregorio espone un'argomentazione sulla bontà di Dio facendo riferimento a chi giudica Dio malvagio a motivo del fatto che il corpo umano soffre e si ammala e la vita corporea va verso il dissolvimento, il dolore e l'infermità, perciò, non può essere giudicate come un bene.³¹ Nuovamente, il criterio veritativo del ragionamento del Nissen è di origine paolina.

Nella lettera ai Corinti (1Cor 2,14) Paolo distingue tra le disposizioni dell'anima carnali e quelle spirituali (σαρκώδεις καὶ τὰς πνευματικὰς τῶν ψυχῶν καταστάσεις).³² In tal modo Gregorio comincia a dimostrare che non si può giudicare del bene e del male a partire dalla disposizione attivata da quanto percepiscono i sensi, ma si deve invece imparare a liberare la mente da ciò che è percepito attraverso il corpo, per poter accedere al giudizio dell'uomo spirituale che «giudica di tutto».³³ La distinzione paolina permette a Gregorio di distinguere il corpo dalle disposizioni carnali: il riferimento al corpo sta ad indicare ciò che il corpo percepisce; dunque, dobbiamo intenderlo come il bisogno di trovare un luogo sicuro da cui poter formulare un giudizio sul desiderio che non parta dalla posizione interna ai conflitti della concupiscenza.

Il problema del giudizio fallace non si trova perciò nel corpo, ma in quella disposizione dell'anima che segue il modo di sentire del corpo, dal momento che la sua condizione ormai mortale rende ambivalente il desiderio.

³⁰ *Or cat*, GNO III/4, 39, 11-22.

³¹ *Or cat*, GNO III/4, 27-28.

³² *Or cat*, GNO III/4, 27, 10-11.

³³ ὁ γὰρ πνευματικός, φησὶν, ἀνακρίνει τὰ πάντα. *Or cat*, GNO III/4, 27, 15-16.

Vediamo allora quale nuova opposizione di contrari è introdotta dall'argomento che non condanna il corpo, né le realtà sensibili, bensì la disposizione dell'anima che giudica a partire dalla concupiscenza.³⁴

a) La condizione ontologica umana appare come «relazionale», in modo duplice. Per un verso, infatti, l'essere umano è voluto e amato da Dio che lo fa essere; per un altro verso però esso è mutevole, perché tendente alla vita eterna, ma anche fallibile, perché da Dio è costituito in alterità e dunque distinto.

b) Questa duplice relazionalità del desiderio appare ambigua: in quanto libero, il desiderio costituisce l'essere umano a immagine di Dio, ma poiché dalla propria libertà è stata inserita nella creazione la morte, l'effetto dell'essere libero sembra aver inficiato quell'unione promettente e dunque anche la sovranità di cui lo stesso desiderio è immagine.³⁵ Esser dotati di libertà, infatti, dal punto di vista ontologico significa essere orientati verso l'unione con il bene, alla stessa maniera dell'essere *pros* del Figlio (Gv 1, 1).³⁶

c) Poiché tale duplicità è però radicata nella volontà di Dio che crea, non si può comprendere pienamente se non conoscendo l'incarnazione del Figlio eterno del Padre, che entrando nella storia assume la condizione mortale come via per ricondurre al Padre tutto ciò che è finito. Allora, considera Gregorio, il desiderio è ricondotto alla relazione con il bene mediante un corpo mortale: il corpo di Cristo.

Con la morte, afferma Gregorio, «la parte sensibile di noi è dissolta, ma non distrutta» (λύεται δὲ τὸ αἰσθητόν, οὐκ ἀφανίζεται).³⁷ Le passioni, che si sviluppano come desiderio inesausto dei beni sensibili, prendono corpo nel corpo umano, ma sono giustapposte al suo desiderio di unificazione e risultano innaturali, come un morbo.³⁸ Passioni e mortalità non caratterizzano ontologicamente la capacità dell'uomo di entrare in relazione con Dio e con il mondo, ma sono condizioni modificate dalla propria libertà, nel dinamismo dello stato temporale tra la nascita e la risurrezione.³⁹

³⁴ Cfr. *Mort, Infant, Eccl, An et res, Cant*.

³⁵ See *Mort*, GNO XI/1, 54, 10. Si veda in merito Dante GEMMITI, «La libertà e i fondamenti metafisici dell'antropologia di Gregorio Nissenno». En: Cecilia BRAIDOTTI, Emanuele DETTORI, Eugenio LANZILLOTTA, Οὐ πᾶν ἡμέρον. *Scritti in memoria di Roberto Pretagostini: offerti da colleghi, dottori e dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia*. Roma: Quasar, 2009, pp. 209-245.

³⁶ È interessante notare che *Metaphysica* cominciava così: «Tutti gli uomini tendono per natura al sapere (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει)» (*Metaphysica*, 980a, 21), mentre il *De mortuis* comincia così: «Tutti gli uomini hanno una naturale inclinazione al bene (φυσική τις πρὸς τὸ καλὸν ἔγκειται σχέσις)» *Mort*, GNO IX, 29, 9-10.

³⁷ *Ibidem*. Questa distinzione istituita da Gregorio può essere motivata dalla necessità di distinguere la propria dottrina da quella stoica. See Gerhard DELLING, «Stoicheion». *Theological Dictionary of the New Testament* [Grand Rapids, Michigan], 7, 1971, pp. 670-687.

³⁸ Cfr. *Or cat*, GNO III/4, 33-34.

³⁹ Cfr. *Cant*, GNO VI, 459, 6.

Il desiderio del bene, invece, la *physiké schesis* (φυσική σχέσις),⁴⁰ è originario, coinvolge l'unità di anima e corpo e produce anch'esso mutamento, ma non con un attaccamento transitorio a ciò che è deperibile, bensì con la partecipazione a ciò che è la pienezza della vita umana, e che sarà conservata nello stato escatologico relazionalmente con il divino. Desiderio, relazione e vita si compiono quindi soltanto nel bene.⁴¹

Sull'unione di corpo e anima si gioca la partita della morte: il significato da dare alla morte è correlato al significato dell'unione e al suo destino.

Nell'*Oratio catechetica magna* Gregorio chiama la morte «farmaco» (τὸ φάρμακον) e «terapia» (θεραπεία) dell'anima divenuta carnale per le disposizioni assunte in opposizione al bene. Possiamo notare che l'unificazione distrutta dalla morte è quella con il male (πρὸς τὸ κακὸν οικειότητα):⁴² essa coinvolge l'anima e il corpo, che dalla morte vengono separati in modo indescrivibile, ma non sono descrivibili neppure i beni separati che divengono attingibili oltre la morte.⁴³ Tale unione di contrari non viene indagata da Gregorio, poiché è considerata una realtà che va oltre la possibilità della nostra comprensione.⁴⁴ Ciò che invece Gregorio indaga è il rapporto tra l'unione di anima e corpo, e il loro male, cioè tra il naturale originario desiderio per il bene che attraversa intellegibile e sensibile insieme, e le disposizioni che provocano l'affezione dell'anima e del corpo verso «ciò che è di meno». Gregorio afferma che la morte interviene su questo rapporto innaturale.⁴⁵

Bisogna che non passi inavvertito il riferimento alla familiarità con il male: essa non coinvolge soltanto il corpo o l'anima ma proprio la loro unità. La purificazione data dalla morte permette di ristabilire quell'orientamento originario al bene per il quale l'unione di corpo e anima era nuda,⁴⁶ era, cioè, nella condizione di desiderare e di as-

⁴⁰ *Mort*, GNO IX, 29, 10. Si veda anche *Hex*, GNO IV/1, 39, 11, dove appare la «connaturata e congenita tendenza della nostra natura al cielo» (τὴν ἔμφυτον τε καὶ συγγενῆ τῆς φύσεως ἡμῶν πρὸς τὸν ἄερα σχέσιν).

⁴¹ «εἴρηται γὰρ τὴν ἀληθῆ ζῶν τῆς ψυχῆς ἐν τῇ μετουσίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ ἐνεργεῖσθαι» *Infant* GNO III/2, 80, 7-8.

⁴² *Or cat* GNO III/4, 32, 19. Lo stesso ricorre in *An et res*, PG 46, 97B

⁴³ Si veda *Or cat* GNO III/4, 33.

⁴⁴ *Or cat* GNO III/4, 39, 11-22. L'apofatismo dovuto all'unione dell'anima e del corpo è indicato da Gregorio anche per ribadire l'apofatismo dovuto al modo dell'unione delle due nature in Cristo.

⁴⁵ Cfr. *Mort* GNO IX, 54.

⁴⁶ In *Eccl* 1, Gregorio contrappone «le anime puerili che si attaccano vanamente a ciò che non ha consistenza» (αἱ νηπιόδεις ψυχὰι τοῖς ἀνυποστάτοις ἔμματα ἀζούσαι) e che vivono secondo la carne (τὴν ἐν σαρκὶ ζῶν), all'Ecclesiaste, che invece «si è già imbarcato, con l'anima spoglia, nella vita immateriale» (γυμνῆ τῇ ψυχῇ τῆς ἀύλου ζωῆς ἐπιβατεύων). Nel fare riferimento all'anima spoglia, nuda (γυμνή), mi sembra chiaro che stia facendo riferimento alla unione di corpo e anima già spogliata dalle passioni. Cfr. *Eccl* 1: GNO V, 290, 10-17. Sull'origine classica dell'immagine dell'anima nuda, si veda *Cratilo* 403B, 5 e *Gorgia* 524D, 5, in cui appare spoglia del corpo. Qui Gregorio utilizza la medesima espressione ma potremmo dire che ne fa una metonimia: cita la parte (l'anima) per indicare il tutto (l'uomo creato, anima e corpo insieme). Sulle immagini implicate in questo passo si veda Pierre COURCELLE, «Grégorire de Nysse lecteur de Porphyre». *Revue des Etudes. Grecques* [Paris], 80, 1967, pp. 402-406.

sumere la disposizione per la quale vive, ossia di entrare in relazione con il bene infinito donato da Dio mediante la cooperazione della propria libertà.⁴⁷

C'è una verità del corpo che Gregorio non sembra indagare ulteriormente ma che di fatto pone: il corpo, insieme all'anima, è originariamente destinato alla vita (ζωή), non alla morte. Con la morte, dunque, Gregorio spiega come vengano curate le ferite inferite dal peccato. Mentre per la cura dell'anima interviene il farmaco della filosofia e della virtù, il farmaco della morte corporale è quello che libera l'unità di corpo e anima dalla schiavitù del male, portando a dissolvimento il rivestimento delle passioni e conducendo alla risurrezione il corpo che, grazie alla relazione con Dio dopo la morte assumerà una «conformazione specialmente atta al godimento di quel genere di esistenza, opportunamente disposta alla partecipazione al bene».⁴⁸

Per quanto detto sopra, la morte è considerata da Gregorio come un dono che giunge all'uomo al tempo opportuno: «Questa sarebbe, almeno a mio parere, la morte al tempo favorevole, quella che ci procura la vita vera. Dice, infatti, la Scrittura “Io farò vivere e farò morire” (Dt 32,39), in modo che noi ci convinciamo veramente che è dono di Dio morire quanto al peccato ed essere vivificati nello Spirito».⁴⁹

4. Antropologia trinitaria

Come abbiamo potuto osservare nei passi compiuti fin qui, la considerazione di Gn 1,26-28, e l'assunzione della dottrina della creazione dell'uomo per amore, a immagine e somiglianza del Dio uno e trino, ha posto Gregorio nella condizione di elaborare un'antropologia che intende la relazione non nell'ambito delle categorie, come accidente della natura, ma come principio che costituisce l'umano dal di dentro; il bene è il termine relazionale che vivifica e porta a compimento la natura umana, la quale raggiunge il proprio compimento nella stabilità della relazione con il bene. Abbiamo anche accennato che tale condizione non esclude il corpo, ma implica l'incarnazione del Verbo, la sua azione nel mondo e la sua attività continua mediante il suo Spirito.

A questo punto possiamo evidenziare alcuni aspetti caratterizzanti l'antropologia del Nisseno per arrivare a chiederci se nell'eternità cesserà il desiderio del bene, oppure quali fogge prenderà. Ci resta allora da indagare:

⁴⁷ In apertura abbiamo portato l'attenzione sul già citato *Mort*, perché tutto il trattato ha per fine di condurre il lettore a conoscere il dinamismo di Dio nel rispetto delle scelte della libertà dell'uomo, e di mostrarne l'inesausta misericordia.

⁴⁸ *Mort* GNO IX, 60, 4-6.

⁴⁹ *EccI* VI, GNO V, 381, 13-17. Per una disamina dei riferimenti alla morte nel commento del Nisseno al libro del Qoelet, si veda Lucas Francisco MATEO-SECO, «Consideraciones en torno a la muerte en las *Homilias al Eclesiastés de Gregorio de Nisa*». *Scripta theologica* [Pamplona], 23/3, 1991, pp. 921-937.

- a) quali siano le caratteristiche trinitarie di questa antropologia relazionale;
- b) come l'opposizione dei contrari antropologici, intellegibile/sensibile, sia arricchita dalla dimensione spirituale;
- c) come l'antropologia trinitaria porti in seno il desiderio come apertura all'infinito, coinvolgendo non solo l'anima ma anche il corpo, sia nella condizione originaria prima del peccato, sia in quella finale di risorto, nell'escatologia.

(a) La differente concezione di relazione (*schesis*) che compare nell'opera di Gregorio di Nissa, specialmente per quanto riguarda il ruolo che essa assume nell'antropologia, ha origine nella teologia trinitaria maturata nell'ambito della contesa contro Eunomio di Cizico.⁵⁰

In quel frangente, il Nisseno ha dovuto sviluppare un'ontologia divina che mantenesse l'unità della sostanza divina rimanendo fedele anche alla distinzione della formula battesimale, che dona la salvezza dalla morte «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28,19).

La distinzione delle tre ipostasi è fondata da Gregorio sulla relazione, che viene intesa non più soltanto come categoria dell'essere ma anche come immanenza costitutiva della natura divina. La relazione introdotta dal nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo coincide con il modo in cui la divinità pertiene totalmente e infinitamente a ciascuna delle ipostasi, senza perciò essere divisa né moltiplicata.⁵¹

(b) In tal modo Dio non è più pensato a partire dall'essenza divina, ovvero dalla nozione di Dio, che non è più riconducibile alla sostanza puramente intellegibile della filosofia classica, ma acquista il carattere dell'amore, cioè dell'essere spirituale: ciò che propriamente distingue le relazioni tra loro è la distinzione mediante il dono di ciò che è comune. Il Padre dona il proprio essere increato ed eterno, il Figlio riceve e ridona il medesimo essere, e tale essere divino, donato, ricevuto e ridonato, è il loro Spirito. Questa dimensione, libera e volontaria – e insieme eterna e immutabile – della distinzione relazionale dell'essere nelle tre ipostasi divine, è ciò che trasforma la concezione dell'intellegibilità di Dio nella sua spiritualità.⁵²

L'intellegibile acquista allora il carattere dello spirituale – in quanto libero e personale – e la relazione immanente è il carattere distintivo che costituisce la vita infinita dell'intellegibile personale.

⁵⁰ Cfr. Ilaria VIGORELLI, «Ontology and Existence: Schesis of the Soul in Gregory of Nyssa's *In Canticum canticorum*». In: Giulio MASPERO; Miguel BRUGAROLAS; Ilaria VIGORELLI (eds.), *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum, Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*. Leiden: Brill, 2018, pp. 527-538.

⁵¹ Cfr. Ilaria VIGORELLI, *La relazione. Dio e l'uomo*. Roma: Città Nuova, 2020.

⁵² Questo passaggio richiederebbe un altro capitolo, qui ci contentiamo di indicare l'importanza della svolta storico-dogmatica nella pneumatologia del passaggio dal III al IV secolo, per la comprensione della seconda processione e della sua azione con il Padre e con il Figlio nell'opera della creazione. Cfr. Giulio MASPERO, *Dio trino perché vivo*. Brescia: Morcelliana, 2018, pp. 65-92.

Tale comprensione passa all'antropologia come capacità di intuire la disposizione che configura l'uomo interiormente e che consiste nella relazione interiorizzata che muta in ordine al termine *ad quem* cui si rivolge. La relazione è infatti descritta come:

1. «disposizione di qualcosa/qualcuno verso qualcos'altro/qualcun altro» (περὶ τινι καὶ πρὸς τι);

2. «disposizione interiore» (ἐνδιάθετον);

3. «conformazione» in base alla relazione con il bene scelto.

Se si analizza il valore attribuito da Gregorio alla disposizione dell'anima specificata dalla perifrasi *σχέσις πρὸς τὸ ἀγαθόν*, ci si imbatte in una costellazione di termini che indicano differenti modi di essere, ma che riflettono una precisa visione antropologica della relazione dell'anima con il bene.

Quelli che si possono qui rammentare sono *χαρακτήρ*⁵³ e *συγγενές*.⁵⁴

Gregorio indica che quando l'anima è purificata dai ragionamenti e ha assunto in se stessa l'impronta della verità – ovvero non è più trascinata dalle passioni indifferenziate verso le cose che stanno fuori di lei – «prende internamente la forma (ἐμμορφουμένη) della disposizione al bene».⁵⁵

Configurata internamente in base al bene, quindi, l'anima non solo non è più assoggettata al potere attrattivo di ciò che è finito e irrazionale, ma può conoscere se stessa come connaturale (συγγενές) con ciò che è divino.

(c) Il verbo ἐμμορφώω e l'aggettivo συγγενές sono due modi di esprimere la conoscenza che l'anima raggiunge di sé e non indicano, evidentemente, un preciso contenuto noematico, bensì una condizione ontologica. L'anima conosce la propria natura come congenere a quella divina nell'assumere la disposizione stabile al bene. La *πρὸς τὸ ἀγαθόν σχέσις* sembra così essere considerata da Gregorio come un mezzo per accedere alla conoscenza di Dio. Si tratta di una relazione personale, libera e pertanto volontaria, che si prospetta come promessa di compimento, tanto alle origini come alla fine. Si tratta della relazione spirituale, alla maniera della relazione che si dà come vita intra-divina.

5. Continuo accrescimento

La differenza delle nature (finita e infinita) non è ovviamente ignorata perché, sebbene l'anima si trovi connaturata al bene per la disposizione assunta verso il Bene, è il

⁵³ Cfr. *Cant* 9 (GNO VI, 277, 7-11).

⁵⁴ Cfr. *Cant* 11 (GNO VI, 333, 13-334, 5). Una riflessione a parte meriterebbe il tema della natura speculare (della capacità di rispecchiare) dell'anima, che ci riserviamo di trattare in altra sede. Qui segnaliamo in merito David Bentley HART, «The mirror of the infinite: Gregory of Nyssa on the vestigia trinitatis». *Modern Theology* [Hoboken, New Jersey], 18/4, 2002, pp. 541-561.

⁵⁵ *Cant* 9 (GNO VI, 277, 11).

Bene stesso che le si dà gratuitamente ed essa non ne esaurisce mai il contenuto né mai ne possiede la natura.

La relazione reale e trasformante con il Bene, che ormai sappiamo non essere più solo intellegibile ma amante, le dà nuovamente accesso alle proprietà divine che con il peccato erano andate perdute (purezza, impassibilità, incorruttibilità). Questo processo relazionale è ciò che Gregorio chiama *epektasis* ovvero il continuo accrescimento nella pienezza, processo che non esclude il corpo, né l'esperienza finita di cui l'umano è capace.

In principio l'anima è stata ciò che alla fine di nuovo apparirà, una volta purificata; il corpo, plasmato dalle mani di Dio, manifesterà come è stato fatto con la resurrezione, al tempo stabilito. Infatti, quale potrai vederlo dopo la resurrezione, proprio così è stato fatto il primo giorno: la resurrezione altro non è che la restaurazione dello stato primitivo.⁵⁶

Se un termine della relazione è la natura creata e l'altro termine è natura increata, come potrà l'infinito entrare in comunione con chi è finito?

Nella prima omelia *In Ecclesiasten*, Gregorio rammenta come l'attività dei sensi e la vita sensibile sia stata data alla condizione umana affinché la conoscenza delle realtà visibili divenisse guida per l'anima alla conoscenza di quelle invisibili (Sap 13,15). Ma mentre la conoscenza delle realtà sensibili è temporanea, chi «mediante queste realtà passeggiere giunge a comprendere la natura stabile e perviene all'intelligenza di ciò che è sempre uguale a se stesso, costui ha veduto ciò che veramente è e possiede ciò che ha veduto. Poiché la visione di questo bene ne è il possesso».⁵⁷

Nel binomio oppositivo classico di sensibile e intellegibile, la parte sensibile non è la più nobile ma è la via di accesso alla più nobile.

Nell'antropologia relazionale trinitaria del Nisseno, la parte sensibile è quella che addirittura meglio si presta nella vita creata a trasmettere la dinamica della dimensione personale della relazione, ossia della dimensione spirituale⁵⁸. E questa dinamica è proprio quella del desiderio.

La troviamo lungamente trattata da Gregorio nel dialogo *De anima et resurrectione*, a cui non abbiamo ancora dato uno spazio adeguato. Opera che ricalca il palin-

⁵⁶ *Eccl* 1: GNO V, 296, 12-18. Non entriamo qui sul dibattito aperto sulla concezione nissena dell'Apokatastasis, rimandiamo ad un breve compendio del dibattito in corso: Ilaria RAMELLI, «Christian soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the biblical and philosophical basis of the doctrine of apokatastasis». *Vigiliae Christianae* [Leiden], 61.3, 2007, pp. 313-356. Giulio MASPERO, «Ontology, History and Relation (schesis): Gregory of Nyssa's Epektasis». In: Andrew T. J. KAETHLER, Sotiris MITRALEXIS (eds.), *Between Being and Time. From Ontology to Eschatology*. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2019, pp. 23-36.

⁵⁷ *Eccl* 1: GNO V, 285, 9-12.

⁵⁸ Alain LE BOULLUEC, «Corporéité ou individualité? La condition finale des ressuscités selon Grégoire de Nysse». *Augustinianum* [Roma], 35.1, 1995, pp. 307-326.

sesto di un dialogo platonico, è forse l'opera principale per intendere l'escatologia del Niseno.

La questione che inaugura la quarta parte del dialogo tra Gregorio e Macrina (sorella e maestra di Gregorio) è proprio se la facoltà desiderativa verrà meno nello stato della fruizione del bene. Se infatti è mediante il desiderio (ἐπιθυμία)⁵⁹ che veniamo innalzati verso Dio, ma al contempo la passione (τὸ ἐπιθυμητικὸν)⁶⁰ accomuna la natura umana agli esseri irrazionali, quando mediante la virtù verrà meno ogni moto irrazionale (τῆς ἀλόγου πάσης κινήσεως),⁶¹ Gregorio la interroga se verrà meno anche il desiderio dei beni (πρὸς τὴν ὄρεξιν τῶν ἀγαθῶν).⁶²

Per rispondere Macrina prova a spiegare la relazione dell'anima con il divino dopo la morte, utilizzando la terminologia filosofica dell'unione con il bene.⁶³ Il fulcro della risposta è che «la perfetta assimilazione alla divinità consiste realmente in questo: che la nostra anima, in qualche modo, imiti la sostanza trascendente»;⁶⁴ o, come dirà poi: che sia «conformata secondo le proprietà della natura divina». È all'interno di questo argomento che il Niseno introduce una novità per quanto riguarda la concezione della relazione in ambito antropologico.

L'occupazione nella fruizione dei beni scaccia dalla mente il ricordo, ed essa, conformata come è stata secondo le proprietà della natura divina (τοῖς ἰδιώμασι τῆς θείας φύσεως ἐμμορφωθεῖσα), imita la vita superiore a tal punto che non le è rimasto nulla delle altre se non la disposizione all'amore (τῆς ἀγαπητικῆς διαθέσεως), che naturalmente aderisce a ciò che è bello e buono per natura. L'amore infatti è questo: la disposizione interiore a relazionarsi a ciò che sta a cuore (ἢ πρὸς τὸ καταθύμιον ἐνδιάθετος σχέσις).⁶⁵

I due termini διάθεσις e σχέσις ricorrono lungo tutto il testo del Niseno con valore sinonimo, e l'espressione ἐνδιάθετος σχέσις, che ricorre una volta anche nel commento al Cantico indica la relazione interiore, spirituale, con l'amato.⁶⁶

La risposta scritturistica alla questione sollevata da Gregorio si trova in 1Cor 13, quando l'apostolo afferma che l'amore non avrà mai fine, e Macrina conduce il fratello

⁵⁹ GNO III/3, 65, 14 (tr. it. Ramelli, p. 437).

⁶⁰ GNO III/3, 66, 6 (tr. it. Ramelli, p. 437).

⁶¹ GNO III/3, 66, 4 (tr. it. Ramelli, p. 437).

⁶² GNO III/3, 66, 7-8 (tr. it. Ramelli, p. 437).

⁶³ L'andamento dialogico è marcatamente platonico. Si tratta di un esempio magistrale di *chresis* patristica. Sulla *chresis* patristica si veda Angela Maria MAZZANTI (a cura di), *Un metodo per il dialogo tra le culture*. Supplementi Adamantius IX. Brescia: Morcelliana, 2019.

⁶⁴ GNO III/3, 67, 6-8 (tr. it. Ramelli, p. 439).

⁶⁵ GNO III/3, 69, 10-16 (tr. it. Ramelli, p. 443).

⁶⁶ Cfr. *Cant* 2 (GNO VI, 61, 3).

a capire come la conformazione dell'anima «secondo le proprietà della natura divina» sia causa del fatto che l'amore non cesserà e che dunque non verrà mai meno il desiderio, seppure l'anima abbia abbracciato la pienezza e la beatitudine.

La spiegazione procede stringendo l'argomentazione sulla beatitudine divina e mostra in primo luogo il rischio di alcune interpretazioni:

Quando dunque l'anima divenuta semplice e uniforme (ἀπλή και μονοειδής) e perfettamente simile a Dio (ἀκριβῶς θεοείκελος), abbia trovato il Bene veramente semplice e immateriale (ἀπλοῦν τε και ἄϋλον), quello solo che è veramente degno di essere diletto e amato (ἀγαπητὸν και ἐράσμιον), sia aderisce ad esso, sia vi si mescola, in virtù del moto e dell'azione dell'amore (διὰ τῆς ἀγαπητῆς κινήσεώς τε και ἐνεργείας), conformando se stessa a quello che è continuamente colto e trovato, e divenendo, grazie alla somiglianza con il bene (διὰ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὁμοιότητος), ciò che è la natura di Quello che viene partecipato (ἢ τοῦ μετεχομένου φύσις ἐστίν); ora, poiché in quest'ultimo non c'è desiderio, in quanto in esso non esiste nemmeno mancanza e bisogno di alcun bene, ne conseguirebbe che pure l'anima, una volta venuta a trovarsi in una condizione priva di mancanze e di bisogni, scaccia da se stessa anche il moto e la disposizione del desiderio (τὴν ἐπιθυμητικὴν κίνησιν τε και διάθεσιν), che si ha soltanto nel caso in cui non sia presente l'oggetto della brama.⁶⁷

Il Nisseno mediante Macrina raccoglie l'incertezza dell'interlocutore che intenda il desiderio ancora secondo l'accezione dell'ἔρος platonico, e non della libera volontà del Cristo. In Dio, infatti, non può esserci povertà e mancanza, perciò, la novità specifica cristiana è mostrata a partire, sorprendentemente, dalla presenza della *schesis* nella stessa divinità:

E infatti, la vita della natura trascendente è amore, poiché ciò che è bello e buono è amabile sotto ogni rispetto per quanti lo conoscono: ora, la divinità conosce se stessa, e tale conoscenza divine immediatamente amore, poiché quello che viene conosciuto è bello e buono per natura, e a ciò che è veramente bello e buono non afferisce l'insolente sazietà (ὁ ὑβριστής... κόρος), e poiché sazietà alcuna non interrompe la disposizione ad amare ciò che è bello e buono (κόρου δὲ τὴν ἀγαπητικὴν πρὸς τὸ καλὸν σχέσιν οὐ διακόπτοντος), la vita divina si attuerà sempre attraverso l'amore: essa è sia bella e buona per natura, sia disposta per natura ad amare il bello e il buono (και ἀγαπητικῶς πρὸς τὸ καλὸν ἐκ φύσεως ἔχει), e non ha sazietà dell'attività secondo l'amore, poiché non si può nemmeno cogliere un termine del bello e buono, in modo che insieme con il termine del bello e del buono cessi anche l'amore. Infatti soltanto ciò che è opposto al bello e buono è circoscritto, mentre quel bene la cui natura non è suscettibile di male progredirà verso l'illimitato e l'infinito.⁶⁸

⁶⁷ GNO III/3, 69, 16-70, 3 (tr. it. Ramelli, p. 443).

⁶⁸ GNO III/3, 70, 20-71, 11 (tr. it. Ramelli, p. 445).

Macrina illustra a Gregorio la vita divina come amore infinito immanente alla natura divina. Il fatto che utilizzi *σχέσις* proprio per indicare la disposizione all'amore immanente non pare secondario, perché ricorre l'espressione usata nel *Contra Eunomium* per indicare la relazione che unisce Padre e Figlio nell'unica sostanza eterna.⁶⁹ La *schesis* trinitaria indica perciò la ragione del fatto che l'amore non ha termine di sazietà per la natura umana che si unisce al divino, poiché mediante la relazione passa la vita divina e la vita di Dio è infinita.

Si può intendere allora il valore della relazione nella condizione umana, il cui essere simile a Dio, secondo la Scrittura, non è dato soltanto dall'anima immateriale, né dal principio di autarchia, ma proprio dall'apertura della natura umana, che può divenire a sua volta *ἀγαπητική πρὸς τὸ καλὸν*. L'archetipo della natura umana è quindi lo stesso essere relazionale della natura trascendente.⁷⁰

Poiché dunque ogni natura è tale da attirare a sé ciò che è ad essa affine, e l'umano è in qualche modo affine a Dio (*οἰκεῖον δέ πως τῷ Θεῷ τὸ ἀνθρώπινον*), in quanto reca in se stesso l'imitazione dell'archetipo, l'anima è necessariamente attratta verso il divino, che le è congenere (*κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ συγγενὲς ἡ ψυχῇ*). Bisogna infatti che sotto tutti gli aspetti e in tutte le maniere sia riservato a Dio ciò che è suo proprio.⁷¹

Se è certo che l'archetipo dell'umano sia nella *ἀγαπητική σχέσηις*, ciò non toglie che nella condizione storica sia necessaria la purificazione affinché sia eliminata ogni adesione al male, come abbiamo visto nella logica della *buona morte* (*ὁ εὐκαιρος θάνατος*).

6. Conclusione

Quanto abbiamo potuto notare è dunque che l'immanenza relazionale della natura divina si è andata esprimendo parallelamente allo sviluppo di un'antropologia che ha posto in rilievo il carattere del desiderio del bene come una dotazione intrinseca alla

⁶⁹ Le occorrenze di *schesis* nel *Contra Eunomium* sono più di 80, di cui la maggior parte relative alla definizione dogmatica della relazione intradivina. Cfr. Ilaria VIGORELLI, «The schesis of the Father and of the Son in the *Contra Eunomium*». In: Miguel BRUGAROLAS (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies. New Proceedings of the VI International Colloquium on Gregory of Nyssa*. Leiden-Boston: Brill, 2018, pp. 538-556.

⁷⁰ Ci troviamo qui a sostenere una posizione un po' differente da Ivanka, quando richiama il platonismo di Gregorio in quanto alla conoscenza mistica: qui non si nota più solo il riferimento ad una ontologia discendente-degradante, né alla natura umana come ricettacolo per il divino, bensì assistiamo ad una trasformazione importante dell'impianto platonico, giacché *agapetikē schesis* vuol dire essere nella posizione del Figlio che può ricevere amore dal Padre e a sua volta riamarlo. Il platonismo appare così più un palinsesto, ma la descrizione della realtà umana si può dire già radicata nella nuova ontologia, ormai pienamente trinitaria. Cfr. Endre von IVANKA, *Plato christianus: la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*. Paris: PUF, 1990, pp. 137-172.

⁷¹ GNO III/3, 71, 11-15 (tr. it. Ramelli, 445).

condizione umana che la apre ad un compimento relazionale e dunque alla dimensione spirituale, che trascende quella dell'intelligibile.

La volontà, che lungo la storia del soggetto determinerà la sua disposizione verso i beni in tutte le forme possibili di virtù o di vizio, giungerà alla morte naturale come ad un rimedio finale. Corpo ed anima, infatti, potranno essere riplasmati dal Creatore in una nuova foggia, quella del corpo risorto, che ridonerà, unificata, la piena capacità di amare.

In questo cammino non abbiamo potuto fare a meno di considerare la centralità dell'incarnazione del Verbo, che prendendo la natura umana ha donato ad essa l'attualizzazione del compimento nell'unione con la divinità, e ha trasformato la logica della partecipazione al divino in una relazione personale che non esclude il corpo, ma anzi lo assume.

La dottrina di Gn 1,26-28 pone così per l'essere umano un nuovo modo di essere secondo la categoria della relazione, non contemplato precedentemente dalla metafisica aristotelica né dai suoi commentatori.⁷²

Considerare come Gregorio indichi le disposizioni umane, ci ha dato una luce nuova sulla considerazione che il Nisseno aveva del senso della libertà dell'essere corporeo-spirituale.

Che cosa sarà per Gregorio il corpo nell'*eschaton* definitivo, giacché dall'Ascensione del Cristo esso è presente nell'eternità immateriale di Dio (Mc 16,19)?⁷³ Nel *De hominis opificio* egli spiega come la dimensione corporale può partecipare delle operazioni spirituali amando. Dopo aver descritto, infatti, gli attributi divini di Intelligenza e Parola, aggiunge:

Non lontana da questi attributi è la natura umana. Vedi in te stesso la ragione e il pensiero, immagine dell'Intelligenza e della Parola per essenza. Ancora, Dio è carità: così dice il grande Giovanni che «l'amore è Dio e Dio è amore» (1Gv 4,7-8). Colui che ha plasmato la nostra natura ha fatto nostro anche questo carattere: «conosceranno tutti che siete miei discepoli, se vi amerete reciprocamente» (Gv 13,35). Non essendoci l'amore si altera tutto il carattere dell'immagine.⁷⁴

In tal modo possiamo intendere che l'amore è il punto finale del discorso antropologico del Nisseno: la possibilità di partecipare agli attributi dell'eterno, non si dà soltanto in virtù dell'immagine (Gn 1,26), ma molto più compiutamente in virtù dell'unione del Verbo all'umanità intera, corpo e anima insieme.

⁷² Cfr. Giulio MASPERO, *Essere e relazione*. Roma: Città Nuova, 2013.

⁷³ Il riferimento all'Ascensione si trova sia nell'*Antirrheticus, adversus Apollinarium* (GNO III/1, 203, 6), sia nel *Contra Eunomium III* (GNO II, 48, 22).

⁷⁴ PG 44, 137, 31-41.

Come ci può servire oggi tale antropologia?

Riprendendo le istanze messe in dialogo dall'introduzione, potremmo dire che l'antropologia relazionale del nisseno non è binaria bensì trinitaria, ovvero non compone gli opposti in una dialettica immanente al soggetto che li rende contraddittori e in lotta, ma apre la compresenza dei contrari (vero-falso, vita-morte, sensibile-intelligibile, ecc.) in relazione al terzo trascendente che è origine, salvezza e compimento inesaurito del vivere.

Nel fare ciò, il rapporto con l'Alterità non è visto come rapporto servile bensì filiale, ovvero non come dipendenza, o contro-dipendenza del desiderio, ma come relazione aperta con la fonte.

Alla logica del ricevere, così delineata, si affianca quella della sovrabbondanza del rapporto con l'infinito. Il soggetto umano di Gregorio di Nissa non è schiacciato dalla sua progettualità immanente che lo forza ad una prestazione trans-umana, nel continuo superamento del limite, ma è in uno stato di continuo accrescimento spirituale, dove il limite è soglia aperta sul bene che non si raggiunge e non si spartisce ma si riceve e si desidera di più, si condivide e mai termina.

Sigle

GNO JAEGER, Werner, et al. (eds.), *Gregorii Nysseni opera*. Leiden: Brill, 1952-2019.

PG MIGNE, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Turnhout: Brepol, 1858.

Riferimenti bibliografici

COURCELLE, Pierre, «Grégoire de Nysse lecteur de Porphyre». *Revue des Etudes. Grecques* [Paris], 80, 1967, pp. 402-406.

DANIÉLOU, Jean, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill, 1970.

DELLING, Gerhard, «Stoicheion». *Theological Dictionary of the New Testament* [Grand Rapids, Michigan], 7, 1971, pp. 670-687.

DELSOL, Chantal, *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*. Trad. Antonio Tombolini. Siena: Cantagalli, 2022.

GREGORIO DI NISSA, *De perfectione christiana ad Olympium monachum, De professione christiana ad Harmonium, De istituto christiano: Fine, professione e perfezione del cristiano*. Trad. intr. e note di Salvatore Lilla. Roma: Città Nuova, 1996.

GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*: J.F. Callahan (ed.) (1914) GNO III/3,75-170 [PG XLVI 11-160]. Trad. it.: *Sull'anima e La Resurrezione* (Il Pensiero Occidentale), a cura di I. Ramelli. Milano: Bompiani, 2007.

GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*: E. Muehlenberg (ed.) (1996) GNO III/4,5-106 [PG XLV, 9-105]. Trad. it.: *La grande catechesi*, a cura di M. Naldini. Roma: Città Nuova, 1990.

GREGORIO DI NISSA, *De mortuis non esse dolendum*: G. Heil (ed.) (1967) GNO IX/1,28-68 [PG XLVI 497-537]. Trad. it.: *Discorso sui defunti*, a cura di G. Lozza. Torino: Corona Patrum - Società Editrice Internazionale, 1991.

- GEMMITI, Dante, «La libertà e i fondamenti metafisici dell'antropologia di Gregorio Nisseno». En: BRAIDOTTI, Cecilia; DETTORI, Emanuele; LANZILLOTTA, Eugenio, *Où πᾶν ἐφήμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini: offerti da colleghi, dottori e dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia*. Roma: Quasar, 2009, pp. 209-245.
- GUARDINI, Romano, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*. Trad. Giulio Colombi. Brescia: Morcelliana, 2022.
- GWYNN, David M., *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HAN, Byung-Chul, *La società della stanchezza*. Trad. Federica Bongiorno. Roma: Nottetempo, 2012.
- HAN, Byung-Chul, *Eros in Agonia*. Trad. Federica Bongiorno. Roma: Nottetempo, 2013.
- HART, David Bentley, «The mirror of the infinite: Gregory of Nyssa on the vestigia trinitatis». *Modern Theology* [Hoboken, New Jersey], 18/4, 2002, pp. 541-561.
- IVANKA, Endre von, *Plato christianus: la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*. Paris: PUF, 1990.
- JAEGER, Werner, et al. (eds.), *Gregorii Nysseni opera*. Leiden: Brill, 1952-2019.
- JAMESON, Fredric, *Post-modernism, or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- LE BOULLUEC, Alain, «Corporéité ou individualité? La condition finale des ressuscités selon Grégoire de Nysse». *Augustinianum* [Roma], 35/1, 1995, pp. 307-326.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- MARQUARD, Odo, «Éloge du polythéisme. Monomythie et polymythie». *Archives de Philosophie* [Paris], 3/80, 2017, pp. 505-526.
- MASPERO, Giulio, *Uno perché trino*. Roma: Cantagalli, 2011.
- MASPERO, Giulio, *Essere e relazione*. Roma: Città Nuova, 2013.
- MASPERO, Giulio, «Deification, Relation (schesis) and Ontology in Gregory of Nyssa». En: ARBLASTER, John; FAESEN, Rob (eds.), *Theosis / Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Leuven: Peeters, 2018, pp. 19-34.
- MASPERO, Giulio, *Dio trino perché vivo*. Brescia: Morcelliana, 2018.
- MASPERO, Giulio, «Ontology, History and Relation (schesis): Gregory of Nyssa's Epektasis». En: KAETHLER, Andrew T. J.; MITRALEXIS, Sotiris (eds.), *Between Being and Time. From Ontology to Eschatology*. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2019, pp. 23-36.
- MATEO-SECO, Lucas Francisco, «Consideraciones en torno a la muerte en las *Homilias al Eclesiastés de Gregorio de Nisa*». *Scripta theologica* [Pamplona], 23/3, 1991, pp. 921-937.
- MAZZANTI, Angela Maria (a cura di), *Un metodo per il dialogo tra le culture*. Supplementi Adamantius IX. Brescia: Morcelliana, 2019.
- MIGNE, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Turnhout: Brepol, 1858.
- MOELLER, Charles, *Saggezza greca e paradosso cristiano*. Trad. Nella Berther. Brescia: Morcelliana, 1951.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Trad. Mazzino Montinari, vol. 1. Milano: Adelphi, 1985.
- RAMELLI, Ilaria, «Christian soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the biblical and philosophical basis of the doctrine of apokatastasis». *Vigiliae Christianae* [Leiden], 61/3, 2007, pp. 313-356.
- SPIRA, Andreas, «Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: stabilité et instabilité dans le pensée grecque». *Colloques internationaux du CNRS* [Paris], 604, 1984, pp. 283-294.
- USACHEVA, Anna; ULRICH, Jörg; BHAYRO, Siam, *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought*. Schöningh: Brill, 2020.

- VIGORELLI, Ilaria, «Ontology and Existence: Schesis of the Soul in Gregory of Nyssa's *In Canticum canticorum*». En: MASPERO, Giulio; BRUGAROLAS, Miguel; VIGORELLI, Ilaria (eds.), *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum, Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*. Leiden: Brill, 2018, pp. 527-538.
- VIGORELLI, Ilaria, «The schesis of the Father and of the Son in the *Contra Eunomium I*». En: BRUGAROLAS, Miguel (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies. New Proceedings of the VI International Colloquium on Gregory of Nyssa*. Leiden-Boston: Brill, 2018, pp. 538-556.
- VIGORELLI, Ilaria, *La relazione. Dio e l'uomo*. Roma: Città Nuova, 2020.
- VIGORELLI, Ilaria; MALO, Antonio; MASPERO, Giulio, «Digital Metaphysics». En: BERTOLASO, Marta; CAPONE, Luca; RODRÍGUEZ-LLUESMA, Carlos (eds.), *Digital Humanism. A Human-Centric Approach to Digital Technologies*. London: Palgrave Macmillan, 2022, pp. 31-48.

Ilaria VIGORELLI