

LA POSIZIONE DELL'UOMO NEL COSMO: CERVELLO E MENTE NEL DIBATTITO CONTEMPORANEO

PROF. SILVANO TAGLIAGAMBE

ABSTRACT

L'intervento prenderà avvio dalla seguente citazione di Pavel Florenskij:

«La vera conoscenza, conoscenza della verità, è possibile solo attraverso la *transustanziazione* dell'uomo, la sua divinizzazione, l'acquisizione dell'amore quale sostanza divina: chi non è con Dio non conosce Dio. La conoscenza effettiva della Verità è pensabile nell'amore e soltanto nell'amore, e, viceversa, la realizzazione dell'amore nasce dalla conoscenza della Verità: chi è con l'Amore non può non amare. Qui è impossibile dire che cosa sia la causa e che cosa l'effetto, perché l'una e l'altra sono soltanto *aspetti* di un'unica misteriosa realtà: l'ingresso di Dio in me, come soggetto filosofante, e di me in Dio, come verità oggettiva» (P.A. Florenskij (1914), *La colonna e il fondamento della verità. Nuova edizione* a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, p. 85).

Per comprendere pienamente questo passo bisogna partire dalle posizioni di san Gregorio Palamas (1296-1359), considerato dai teologi il Dottore della divinizzazione. Tutto il suo insegnamento teologico ascetico-mistico fa infatti perno sull'enunciato «l'uomo è realmente divinizzato». La divinizzazione non è di ordine morale, ma ontologico, reale: essa è "assimilazione", "partecipazione", "unione" con Dio. Essere "increati" e "eterni" attraverso la grazia non significa per san Gregorio Palamas che il cristiano cessa di essere una creatura, ma che viene trasformato in un modo d'essere differente e che si acquista gratuitamente uno stato assolutamente estraneo alla natura creaturale dell'uomo. Questo stato è la natura divina.

È importante ricordare che i concili del secolo XIV hanno approvato la dottrina teologica di San Gregorio Palamas introducendola nella Cristologia del VI Concilio ecumenico. Questa dottrina non fu affatto considerata come una semplice appendice, ma come uno sviluppo della riflessione cristologica operata da san Massimo il Confessore.

Giovanni Paolo II nella sua Lettera Apostolica *Orientale Lumen* sottolinea: "L'insegnamento dei padri cappadoci sulla divinizzazione è passato nella tradizione di tutte le chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune. Ciò si può riassumere nell'espressione di sant'Ireneo alla fine del II secolo: *Dio si è fatto figlio dell'uomo affinché l'uomo potesse divenire figlio di Dio*. Questa teologia della divinizzazione rimane una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale".

Per quanto riguarda l'intima unione dell'uomo con Dio l'Oriente parla dunque di *deificazione*. Si tratta di realizzare la condizione innata dell'uomo creato a immagine di Dio. L'immagine di Dio nell'uomo non è qualcosa che si aggiunge all'essere umano, ma costituisce l'uomo stesso. La divinizzazione porta il cristiano a realizzare, a completare e ad approfondire continuamente quest'immagine, diventando sempre più *ontologicamente* simile a Dio, a partecipare *dell'essere stesso* di Dio. Si tratta di una sopraelevazione dell'ontologia umana, di un'illuminazione che trasforma l'essere stesso della natura umana, rendendolo sempre di più simile a Dio. Questo continuo passare dall'immagine alla similitudine con Dio, questo diventare cioè sempre più partecipe di Dio non ha termine, continuerà per tutta l'eternità: in questo consiste la *vita eterna*.

In Oriente l'antropologia è pertanto vista in maniera ontologica, la natura umana è "theofora" per creazione, porta ontologicamente in sé l'immagine di Dio. E Dio, essendo in sé inconoscibile, lo si può conoscere solo nella misura in cui l'uomo divinizzato si trasfigura e comunica con lui. La conoscenza è un'esperienza derivante dalla comunione e il compito della Chiesa consiste nel

realizzare sempre più la divinizzazione dell'uomo soprattutto attraverso la liturgia, rinnovando e riattualizzando l'esperienza del monte Tabor: "La comunione eucaristica nel Corpo di Cristo come partecipazione della grazia e dell'energia increata dello Spirito Santo è la comunione della divinizzazione e, per quanti hanno un cuore puro, rappresenta altresì una teofania che può ben identificarsi con quella alla quale assistettero i discepoli sul Tabor" (San Gregorio Palamas, *Triade in difesa dei santi esicasti*, introduzione, traduzione e note di Renato D'Antiga, Messaggero, Padova, 1989 1, 3, 38).

In questa prospettiva la realtà della persona è il luogo più immediato del superamento della condizione decaduta dell'esistenza. Il significato della persona risiede nel fatto che il termine denota simultaneamente due realtà che, a prima vista, sono in contraddizione: la particolarità e la comunione. Nella persona alterità e comunione non sono affatto in contraddizione, ma coincidono l'una con l'altra. Questa identificazione di alterità e di unità è incompatibile con l'esistenza decaduta, nella quale nasciamo come individui istintivamente proclivi a esercitare sull'altro l'autorità, il dominio e il possesso. In noi, codesto Adamo individualizzato e individualizzante è il nostro peccato originale, e per causa sua l'«altro», vale a dire gli esseri individuali esterni a noi stessi, diviene infine il nostro nemico e il nostro peccato originale". L'essere umano, abbandonato a se stesso, non può essere una persona. In Cristo la divisione delle nature si muta in alterità nella comunione.

Lo sforzo della teologia orientale è allora quello di trovare una formula ontologica per esprimere la possibilità di questo effetto e renderne ragione. Il risultato è la *dottrina delle energie divine*, che sono divine, vale a dire eterne e increate, senza tuttavia essere "Dio stesso", senza formare la sua sostanza. Secondo la teologia orientale non sono un'emanazione impersonale dell'essenza di Dio, bensì una comunicazione personale della vita divina nel tempo, sono il *Dio-per-noi*, il vero autodonarsi di Dio alle sue creature. Dio, nel suo amore onnipotente, può far sì che l'impossibilità dell'uomo, derivante dalla sua creaturalità, di mettersi realmente in comunione con l'Infinito, sia superata ed egli venga realmente divinizzato, partecipando così all'eternità divina senza che Dio stesso cessi di essere l'Infinito e senza che l'uomo perda il suo stato creaturale e limitato. Il superamento di questa antinomia è chiamato da San Gregorio Palamas «energie di Dio increate distinte dall'essenza divina». Il vescovo ortodosso, di origine anglicana, Callisto Timoteo Ware, spiega nella maniera seguente le energie divine: «L'apofatismo possiede un aspetto negativo e uno positivo. Da una parte sottolinea la trascendenza e l'incomprensibilità di Dio che "nessun uomo ha mai visto, né può vedere", dall'altra parte proclama la possibilità di un incontro faccia a faccia con questo Dio inconoscibile, di una unione diretta con l'Inaccessibile. Per esprimere questa duplice verità che Dio è contemporaneamente nascosto e rivelato, trascendente e immanente, la teologia ortodossa opera una distinzione tra l'essenza divina e le energie divine. L'essenza (*ousia*) vuol dire Dio come egli è in se stesso, le energie (*energeiai*) significano Dio in azione; Dio in quanto rivela se stesso. L'essenza resta per sempre al di là di ogni partecipazione e conoscenza in questo secolo come in quello futuro; essa non può essere compresa né dagli uomini, né dagli angeli, ma unicamente dalle stesse tre divine persone. Ma le energie divine *che sono Dio stesso* riempiono tutto l'universo e tutti possono parteciparvi per grazia. Così Dio "essenzialmente" incomprendibile è rivelato "esistenzialmente" attraverso le sue "energie". Tale dottrina delle energie immanenti implica una visione intensamente dinamica delle relazioni tra Dio e il mondo. Il cosmo intero è un vasto rovelto ardente compenetrato ma non consumato dal fuoco increato delle energie divine. Queste energie sono "Dio in noi"». (K. Ware, «Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence-energie», in *MEPR*, 23, 1975, pag. 49).

Questo concetto di «divinizzazione» può essere letto e interpretato anche in una prospettiva laica. L'opportunità ce la offre la filosofia di Kant, il quale nella *Critica della Ragion pratica* Kant parla dell'uomo e del suo corpo come di una realtà duplice, anfibia:

- considerato secondo l'ordine sensibile, l'uomo non può non subire l'influsso della natura e delle sue leggi, che si estrinsecano innanzi tutto attraverso il possesso di un corpo, il quale, oltre ad occupare, al pari degli altri oggetti naturali, uno spazio ed un tempo, porta con sé la combinazione di bisogni, pulsioni e caratteristiche che non possono essere eluse, e quindi sono sottoposti a VINCOLI ben precisi;
- allo stesso tempo però il corpo rappresenta il veicolo per la realizzazione della libertà pratica dell'uomo e della sua capacità di modificare a proprio vantaggio l'ambiente in cui vive, libertà e capacità che si estrinsecano sotto forma di uno *spettro di opportunità e di un ventaglio di possibilità* che si aprono alla sua azione.

Ed è il ruolo centrale del fenomeno (corpo) come condizione per la realizzazione dell'autonomia che Kant pone in chiara luce anche nelle *Lezioni di etica*: «il corpo costituisce la condizione assoluta della vita, a tal punto che noi non possiamo avere un'altra vita se non mediante il nostro corpo e non ci è possibile usare della nostra libertà se non servendoci di esso [...]. È mediante il corpo che l'uomo ha un potere sulla sua vita».

La peculiarità attraverso cui emerge il ruolo del corpo nella Ragion pratica si configura nei termini del rapporto fra fenomeno e noumeno.

L'aspetto fenomenico fa riferimento al corpo in quanto sede “delle passioni, dei desideri sensibili e degli interessi patologici” ed espressione concreta dei vincoli ai quali l'uomo è soggetto in quanto sottoposto alle leggi della natura riguardanti tutti i fenomeni calati nello spazio e nel tempo.

Qui il corpo è inteso come portatore di bisogni, pulsioni e inclinazioni ineludibili che necessariamente si impongono per guadagnarsi un ruolo e un ascolto.

L'aspetto fenomenico fa riferimento al corpo in quanto sede «delle passioni, dei desideri sensibili e degli interessi patologici».

Ma in Kant è ben presente anche la possibilità di smarcare l'uomo da questa resa d'insieme soltanto negativa riguardo al rapporto con il suo aspetto fenomenico.

Questa possibilità si esprime chiaramente nella proposizione: «l'uomo è un animale normativo».

La normatività si colloca all'interno, e non oltre tutte le porzioni dell'attività umana. Essa è l'espressione concreta della doppia cittadinanza che Kant attribuisce all'uomo: fenomenica da una parte, esemplificata dal sostantivo “essere”, dal quale possiamo dedurre il tipo di determinazione causale naturale e, dall'altra parte, la cittadinanza noumenica esemplificata a sua volta dall'aggettivo “etico”, per il quale invece è presupposta la nozione di causazione libera.

La filosofia pratica kantiana sembra proprio l'espressione di questa natura paradossale dell'uomo che, nonostante le sue implicazioni biologiche, nella filigrana ultima della sua figura costituisce un insieme imprevedibile e complesso di caratteristiche che configurano un'unicità esperienziale pur nella similitudine biologico-corporea della sua natura.

Natura paradossale oggi ben messa in evidenza dalle neuroscienze già a partire da questa fulminante constatazione di Edelman: «l'idea che sia possibile sviluppare un “cerebroscopio” [...] è confutata dalla complessità, dalla degenerazione e dall'unicità del percorso causale di ogni cervello [...]. Il cervello selettivo stesso mostra gli effetti della contingenza e dell'irreversibilità storica e l'azione di processi non lineari. Le reti straordinariamente complesse e degenerate di cui è composto sono incarnate in modo che varia da individuo a individuo” (G. M. Edelman, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, pp. 61-62; p. 80).

Possiamo allora dire che con Kant si apre una prospettiva che, pur tenendo nel debito conto il condizionamento biologico nei confronti di tutti gli ambiti della nostra esistenza, ritiene meritevole di essere considerata e indagata un'*eccedenza dimensionale* (spettro di opportunità) rispetto a questo sistema di vincoli.

Significativa in proposito è la distinzione operata da Kant già nella *Critica della ragion pura*, tra la *Realität*, categoria della qualità, che designa la totalità della determinazione possibile di una determinata cosa, e i concetti di *Dasein*, di *Existenz* e di *Wirklichkeit* che fanno invece riferimento all'effettualità, come dominio del «qui e ora».

È chiaro che la *Realität* proprio perché si riferisce al possibile allo stato puro, è fuori dal tempo: tuttavia non può essere considerata influente ai fini del reperimento e del consolidamento di un nuovo ordine all'interno di esso, in quanto progettare questo nuovo ordine e realizzarlo significa riuscire a vedere e a pensare altrimenti l'effettualità (l'oggetto che si ha di fronte, qui e ora, nello spazio e nel tempo) cogliendo le alternative della sua modalità di presentazione, insite nel suo specifico orizzonte di realtà. Così facendo non si esce, ovviamente, dalla totalità della determinazione possibile dell'oggetto medesimo, cioè dalla sua *Realität*, dalla sua tipologia: si va invece al di là dell'effettualità, cioè dello specifico modo in cui si è abituati a considerarlo sulla base delle modalità percettive e cognitive usuali ed egemoni.

La filosofia kantiana, a dispetto del modo in cui viene usualmente presentata e ritratta, può per questo costituire un esempio del tentativo di capire come e perché attingere alle possibilità insiste nella natura umana, e di cui la vita, con la sua costante tendenza all'oltrepassamento di limiti e confini è concreta espressione, non significa affatto scartare e demonizzare il peso del corpo.

La dialettica kantiana tra vincoli e possibilità, caratterizzata dal fermo proposito di individuare e tracciare i confini entro i quali è lecito spingere l'esplorazione del possibile, che sono quelli coincidenti con la tipologia di ogni essere biologico, può pertanto fungere da premessa e da punto di partenza per la lettura e interpretazione in chiave laica del concetto di «divinizzazione» che l'intervento proporrà, basandosi sui più recenti e significativi sviluppi della fisica, e in particolare della meccanica quantistica, della biologia, delle neuroscienze, e sul modo in cui viene attualmente posta la relazione tra fisiologia e patologia, tra normale e patologico.

LETTURE CONSIGLIATE

1. S. TAGLIAGAMBE, *Epistemologia del confine*, Nuova edizione con Introduzione inedita pp. V-LIV (ottobre 2017), Polyhistor - New Press Edizioni, Como-Lecco 2017.
2. S. TAGLIAGAMBE, *Il cielo incarnato. L'epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne, Roma 2013.
3. G. Canguilhem (1966), *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris. Trad. italiana Introduzione di M. Porro, Postfazione di M. Foucault, Einaudi, Torino 1998.
4. G.M. EDELMAN, (2006). *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*, Yale, University Press New Haven. Trad. italiana Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.
5. E. SCHRÖDINGER (1944). *What is life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Based on lectures delivered under the auspices of the Dublin Institute for Advanced Studies at Trinity College, Dublin, in February 1943. Reprint Cambridge University Press, Cambridge 1967. Trad. italiana a cura di M. Ageno, 3^a ed. Adelphi, Milano 1995.
6. R. BATTISTON, *La meccanica quantistica spiegata a chi non ne sa nulla*, Castelvechi, Roma 2018.