

femminile. “Tirando le fila” scrive la Galeotti «la prescrizione del velo femminile non è costitutiva delle religioni monoteiste [...] In tutti e tre i casi, però, il velo femminile, quando compare, compare in quanto simbolo ed emblema di sottomissione maschile» (pp. 211-212). Nel volume l'autrice dedica un capitolo a Maria, figura comune e rispettata dai cattolici e nell'Islam. Per lei non ci sono regole: è la madre di Gesù. Ricordando l'*Annunciazione* dipinta da Ludovico Carracci nel 1584, Giulia Galeotti scrive: «La scena è tranquilla, serena, e il fatto che la giovane abbia il capo scoperto le dà un senso di atemporalità notevole. È la Maria di ogni tempo» (p. 204). Ed a lei conviene affidarci, sempre, in ogni situazione, ed in questa lotta per il riscatto del corpo e della dignità della donna, con il velo o senza.

**Caterina Ciriello**

**Alfred R. Mele, *Liberi. Perché la scienza non ha confutato il libero arbitrio*, Carocci ed. Roma 2014, 111 pp.**

Esiste il libero arbitrio o è un'illusione? Per il pensiero scientifico contemporaneo, le nostre scelte sarebbero determinate dal nostro cervello prima di essere realmente consapevoli, approdando alla nostra coscienza solo dopo rapidissimi e complessi processi neuro-chimici. Allo stesso modo, per la psicologia

sociale, situazioni, delle quali saremmo inconsapevoli, condizionerebbero le nostre decisioni. Ma la scienza ha veramente l'ultima parola sul libero arbitrio o, semplicemente, si limita a comporre un mosaico intorno a una realtà il cui status sembrerebbe ben più ampio dell'ambito delle sue competenze? Alfred R. Mele risponde a questo problema analizzando il percorso di queste ricerche con chiarezza e onestà intellettuale, dalle originarie esperienze di Benjamin Libet ai più recenti traguardi delle neuroscienze. L'autore si chiede: «Qual è l'evidenza a favore dell'esistenza del libero arbitrio?». Egli lo distingue in due sensi. Il primo, *libero arbitrio modesto*, è lo stato mentale per il quale si è «capaci di prendere decisioni razionali e informare – e di agire in base ad esse –, quando non si è fatti oggetto di uso indebito della forza, è sufficiente avere il libero arbitrio. [In tal senso] la maggior parte di noi sembra avere questa capacità»<sup>1</sup>.

Il secondo, nella sua *apertura profonda* o *libero arbitrio ambizioso*, è ««la condizione secondo cui gli agenti liberi hanno a loro disposizione decisioni alternative, compatibili con tutto quello che è già accaduto e con le leggi di natura»<sup>2</sup>. Approfondendo quest'ultimo, Mele si chiede

«se, dato il modo come funziona l'universo e ogni altra cosa in esso contenuta (inclusi noi stessi), un immaginario super-computer, provvisto di tutte le

informazioni sulle leggi di natura e di una descrizione completa dell'universo così com'era nel passato, potesse dedurre ogni nostra futura decisione? [Ovvero] se fosse *necessariamente* vero che, date le leggi di natura e lo stato dell'universo in un'epoca remota, continuiamo a prendere ogni singola decisione che abbiamo preso sinora, esattamente nel modo in cui l'abbiamo presa, con le stesse sensazioni di allora?».

Mele individua «che la differenza tra l'apertura profonda e l'assenza di tale apertura non è il tipo di cosa che possa essere percepito. A volte siamo incerti sul da farsi. Ma potremmo avere la stessa sensazione anche se qualcuno, avendo accesso alle deduzioni del super-computer, fosse certo di quello che faremo. Il non sapere che cosa si deciderà è una cosa; avere l'apertura profonda rispetto a cosa si deciderà è un'altra»<sup>3</sup>. L'autore insiste:

«Secondo le principali interpretazioni della meccanica quantistica, la probabilità è un costituente genuino della struttura dell'universo. Se [in una collisione micro-fisica] un determinato fotone avesse virato a sinistra un istante fa, e se il tempo fosse riavvolto all'indietro di un paio di istanti, quello stesso fotone potrebbe virare a destra, una volta fatto ripartire il tempo. A quanto ne sappiamo, l'universo e il nostro cervello non escludono l'apertura profonda e il libero arbitrio ambizioso»<sup>4</sup>.

Altro aspetto fondamentale: ciò che è analizzabile e argomentabile dalla scienza riguarda il legiforme, e non i concetti come morale, giustizia, etica, responsabilità. Quel che è considerato dalla scienza è quantificabile e descrittivo, filtrato da precondizioni legate al criterio analitico, pertanto ogni informazione scientifica sulla realtà non può essere unica e definitiva ma parziale. Ciò che è affidabile a processi deterministici (interazioni biomolecolari, sinapsi neuronali, ecc.) rientra nei meccanismi cerebro-funzionali, all'interno di un contesto culturale più ampio rispetto a ciò che ad essa compete. Le esperienze mistiche, i valori, gli ideali, la responsabilità, il bene e il male, hanno ranghi ontologici e implicazioni problematiche non restringibili al nomologico, al di là delle obiezioni di tipo antropologico tese a interpretare i valori morali come semplici eventi originati da esigenze di sopravvivenza e convivenza sociale della specie umana.

Tuttavia, il pensiero scientifico contemporaneo è teso ad avanzare argomentazioni a sostegno delle tesi riduzionistiche. Mele riporta i passi delle esperienze del neuroscienziato Libet (1985) il quale individua un metodo per determinare le esperienze coscienti in relazione a eventi cerebrali misurabili. Nel rapporto tra la coscienza dell'inizio di un'azione (es. flettere il polso) e il sostrato neurofisiologico, egli rileva che il PPM (*potenziale prontezza motoria* Walter, Koruhuber, Deecke) precede di circa

un minuto ogni movimento volontario (*aree pre/post-centrali dello scalpo*). Il PPM origina dalla SMA (*area motoria supplementare*) nella quale si organizzano i movimenti, ma non presente nei movimenti involontari. La differenza tra tempo soggettivo e tempo neurale definisce che la consapevolezza del soggetto nel compiere il movimento – flettere il polso - ritarda rispetto alla PPM di circa 350 ms dopo rispetto a PPM II° (*azioni spontanee*) e 500-800 ms rispetto a PPM I° (*azioni consapevoli*). La consapevolezza del soggetto sarebbe, pertanto, anticipata dalla pre-conscia preparazione motoria, già decisa dal cervello, di circa 206 ms (*intenzione o giudizio W volontario*), e 86 ms rispetto all'azione in sé (*giudizio M movimento*). Le azioni quindi perderebbero di senso causale, riducendo all'epifenomenismo. È allora «necessario rinunciare a un'inesistente libertà e riconoscere una dipendenza che non sentiamo»<sup>5</sup>? Questa riflessione sembra essere confortata dai risultati delle neuroscienze. Dalle “ragioni filosofiche”, circa il dubbio sull'esistenza del libero arbitrio, si sarebbe passati alle “ragioni scientifiche” alle quali si pretende ridurre, secondo un'interpretazione fenomenologica, l'io, la coscienza e la responsabilità.

Il pensiero filosofico contemporaneo definisce il problema del libero arbitrio una condizione conflittuale in cui «la libertà ci pare indispensabile per dirci responsabili delle nostre decisioni e delle nostre

azioni e per dare senso a nozioni come quelle di responsabilità, merito, biasimo, punizione e retribuzione. Tuttavia la visione scientifica del mondo non sembra lasciare spazio all'idea che vi siano situazioni in cui gli esseri umani scelgono e agiscono liberamente»<sup>6</sup>. La definizione del concetto di “libero arbitrio” non è condivisa in quanto oscilla tra la volontà e/o l'agire del soggetto, tuttavia tutte le posizioni convergono nell'idea che il libero arbitrio postuli a) condizioni alternative per il soggetto agente; e b) che la scelta non sia casuale e indipendente dalla volontà del soggetto, ma conseguenza della sua razionale determinazione. Da questo punto di vista, Mele esprime seri dubbi sia sulla metodologia delle esperienze di Libet, sia sulla loro pretesa validità epistemologica e le implicazioni di carattere etico.

La sfida di Libet «si fonda sulla sua affermazione che tutte le nostre decisioni siano inconsce, e tale affermazione a sua volta si fonda in gran parte sul presupposto che la decisione di flettere il polso, nei suoi esperimenti, venga presa circa mezzo secondo prima dello scatto muscolare»<sup>7</sup>. Riassumendo i passi salienti dell'esperimento: 1) i soggetti decidono inconsciamente «circa mezzo secondo prima dello scatto muscolare e ne diventano coscienti circa un terzo di secondo più tardi»<sup>8</sup>; 2) ne consegue che i soggetti non decidono in assoluto di agire consciamente; 3) un'azione è libera solo se origina da una decisione cosciente; 4) si

conclude che, forse, non esistono azioni libere. Mele sottolinea che

«tutte e tre le premesse sono prive di fondamento. In primo luogo non ci sono buone ragioni per pensare che una decisione venga presa circa mezzo secondo prima dello scatto muscolare. L'evidenza suggerisce che sia molto più probabile che la decisione prossimale di flettere sia presa significativamente dopo. In secondo luogo, la generalizzazione espressa dalla premessa 2) è priva di fondamento. Anche se, in uno scenario in cui non vi sono pro e contro da valutare e non vi è nulla su cui ragionare, le decisioni vengono prese inconsapevolmente, in uno scenario in cui invece è richiesto un simile ragionamento, il ragionare consciamente sul da farsi potrebbe aumentare la probabilità di un processo decisionale conscio. In terzo luogo, la tesi filosofica espressa dalla premessa 3) è discutibile. Se il ragionamento conscio e informato determina una decisione che dà poi luogo a un'azione, perché dovrebbe essere un problema l'intercorrere di un minuscolo intervallo – circa 200 millisecondi – tra il momento in cui la decisione viene presa e il momento in cui la persona ne prende coscienza? Naturalmente, dato che Libet non ha dimostrato che i soggetti dei suoi esperimenti decidano inconsapevolmente di flettere il polso, non dobbiamo preoccuparci della premessa 3). Insomma, i problemi che affliggono le tre premesse permettono di concludere con una certa

tranquillità che le basi su cui riposa la conclusione di Libet sono molto fragili»<sup>9</sup>.

L'ermeneutica scientifica contemporanea pretende destrutturare la realtà attraverso procedimenti analitici riducendo ogni attività umana a un sistema, pur altamente complesso, di sinapsi neurali, offrendo una visione monistica del mondo. Essa impone, da un lato, un unico modello al quale ridurre ogni fatto e procedimento esistente; da un altro lato priva del criterio di diversificazione ed eterogeneità la realtà la cui dimensione ontologica è tuttavia ben più estesa. Mele riferisce, da studi recenti, che la fede nel libero arbitrio sembra avere implicazioni positive sul complesso psico-fisico dell'uomo (Dweck, Molden 2008); al contrario, soggetti, sottoposti agli esperimenti sul controllo della coscienza, che hanno dubitato dell'esistenza del libero arbitrio assumevano, di conseguenza, comportamenti aggressivi, iniziando a perdere la percezione di se stessi come agenti responsabili. Una riduzione della sicurezza ontologica che lede l'equilibrio psicologico ed etico dell'individuo, come estrema conseguenza del monismo nomologico con la degenerazione morale nei soggetti "consapevoli della propria irresponsabilità" e la nullificazione della scelta, implicando così la distruzione delle società umane.

Sorge la questione se sia direttamente o indirettamente possibile un legame tra tali statuti. Se, da una parte, la scienza

presume ridurre la realtà ai propri modelli, offrendone descrizioni quantitative (ad esempio, criticando la psicologia ingenua, la scienza produce un concetto dell'io comunque frammentato, senza soluzione di continuità), dall'altra la descrizione funzionale dei processi cerebrali, non è un limite ed è essenziale alla conoscenza in senso largo. Se infatti l'approccio alla realtà umana non è riduzionistico, ma aperto a nuove forme di relazione, non destruttura l'unità ontologica dell'io per la cui descrizione viene a concentrarsi un ampio ventaglio di saperi (psicologia, antropologia, etica, neuroscienze, ecc.), definendo così più in dettaglio la complessità della persona umana.

Dati di fatto incontrovertibili premono quindi al recupero dell'idea di "libero arbitrio" al fine di definire in qualche modo l'essere umano come *ente persona*. Se l'idea di "persona" implica la necessità del libero arbitrio, fino a che punto la scienza interpreta i meccanismi della realtà fisica oltre i quali gli spazi di libertà verrebbero compromessi? L'attuale dibattito sull'idea di "libertà" consiste *nell'agire o nel volere* che presuppone due condizioni: a) nei corsi d'azione alternativi per l'agente e b) la cui scelta non è fuori dal controllo dell'agente, ma autonoma e responsabile. L'impostazione s'incentra sulla distinzione tra determinismo e indeterminismo: il determinismo considera ogni evento effetto di un insieme di altri

eventi che invariabilmente lo producono secondo il legiforme; l'indeterminismo nega radicalmente la tesi.

Il problema etico ha una propria ontologia i cui concetti - responsabilità, valori, principi - esulano dal legiforme, pertanto è illecito estremizzare la posizione deterministica o indeterministica in quanto entrambe costituiscono l'unità logico-ontologica del libero arbitrio. La prima informa sulla determinatezza dell'agente, mediante cui egli definisce una certa scelta; la seconda ne rende possibile la libertà rispetto alle alternative per realizzarla. Il punto è coniugarne gli ambiti. Il determinismo assoluto è infatti incompatibile con le nostre scelte prevedendone meccanicisticamente il futuro (P. S. de Laplace); allo stesso modo è ingiustificato un indeterminismo estremo giungendo all'assurdo nel sostenere contemporaneamente due o più tesi tra loro contraddittorie. Secondo l'Autore,

«gli esperimenti discussi [...] non escludono il libero arbitrio modesto. Per questo, l'unico modo in cui quegli esperimenti potrebbero escludere la sua controparte ambiziosa sarebbe provare la non esistenza dell'elemento in più – l'apertura profonda. Si potrebbe pensare che gli esperimenti neuroscientifici provino almeno che i nostri cervelli funzionino in modo deterministico, non lasciando alcuno spazio per l'apertura profonda. Ma gli esperimenti non provano niente del genere. Anche il tasso di accuratezza più

sbalorditivo nel predire quello che faranno i partecipanti sulla base delle misure cerebrali è stato dell'80 per cento. Qui abbiamo a che fare con delle probabilità. Quindi con qualcosa di compatibile con l'ipotesi che il nostro cervello non funzioni in modo deterministico»<sup>10</sup>.

Mele evidenzia che le funzioni del cervello, in quanto estremamente complesse, non sono deterministiche, e pertanto condizioni possibili per l'apertura profonda.

«C'è evidenza per pensare che talvolta, fino al momento di una decisione, vi siano varie importanti possibilità circa quello che accadrà un istante dopo nel nostro cervello? [...] Sarebbe estremamente difficile – e sicuramente impossibile, oggi-giorno – controllare le condizioni sperimentali in modo da poter stabilire se un evento celebrale sia stato determinato da qualcos'altro o sia stato in parte un evento casuale. [...] Anche il libero arbitrio ambizioso è un'opzione aperta. La scienza non gli ha sbarrato il cammino. Ma allora perché gli scienziati continuano a dire che il libero arbitrio è un'illusione?»<sup>11</sup>.

Se le neuroscienze provano relazioni tra il cervello e la mente, tuttavia non sono determinanti per sostenere la tesi monista; espressione esplicita di questo dibattito è il “monismo anomalo” di Donald Davidson dal quale emergono forti contraddizioni. Esso sostiene unfisicalismo

ontologico, pur non riducendo totalmente lapsicologia e la mente al legiforme, asserendo un“fisicalismo non riduttivo”, una *teoria dell'identità delle occorrenze* che interpreta eventi mentali come emergenti rispetto al nomologico, pur differenziandosi dalle *teorie eliminazionistiche dell'identità dei tipi* (D. Davidson *Mental events* 1970). In altri termini, le occorrenze di ogni evento mentale si identificano in un evento fisico; tuttavia ciò non determinerebbe necessariamente una descrizione per qualsiasi evento mentale in termini fisici. Ciò è contraddittorio. A tale proposito, l'Autore cita lo scienziato Read Montague:

«Il libero arbitrio è l'idea che compiamo delle scelte e abbiamo pensieri indipendenti da qualsiasi cosa assomigli, sia pur vagamente, a un processo fisico. Il libero arbitrio è parente stretto dell'idea di anima – è l'idea che “tu”, i tuoi pensieri e le tue sensazioni derivate da un'entità separata e distinta dai meccanismi fisici che sono costitutivi del corpo. Secondo questo punto di vista, le scelte non sono causate da eventi fisici, ma emergono già formate da un luogo indescrivibile, esterno all'ambito delle descrizioni fisiche. Questo implica che il libero arbitrio non possa essersi evoluto per selezione naturale, perché questo lo collocherebbe in un flusso di eventi che hanno una relazione causale»<sup>12</sup>.

Così il biologo Anthony Cashmore:

«se quello di credere alla “magia dell’anima” è un lusso che abbiamo smesso di concederci, restiamo con poco altro da offrire a sostegno del concetto di libero arbitrio<sup>13</sup>. [...] in assenza di un modello molecolare che dia spazio al concetto di libero arbitrio, devo concludere che il dualismo di Cartesio è vivo e vegeto. Esattamente come Cartesio, in altre parole, crediamo ancora (per quanto facciamo finta che non sia così) che nel comportamento umano vi sia una componente magica»<sup>14</sup>.

Ancora per il neuroscienziato Michael Gazzaniga, il libero arbitrio implica

«una materia ignota [della quale saremmo costituiti, pertanto] il libero arbitrio è un concetto mal congeniato, basato su delle convinzioni sociali e psicologiche [...] che non hanno origine dalla conoscenza scientifica moderna sulla natura del nostro universo, e che sono in disaccordo con essa<sup>15</sup>. [...] Tuttavia egli afferma che] non c’è una ragione scientifica per non essere considerati individui responsabili»<sup>16</sup>.

Le ambiziose aspettative sul libero arbitrio di Montague, Cashmore e Gazzaniga trascendono la sola spiegazione scientifica. Mele puntualizza «che quanto più elevate sono le nostre aspettative tanto più facilmente si guarderà al libero arbitrio come a qualcosa di illusorio»<sup>17</sup>, definendo queste “aspettative elevate”: a) nel fare scelte consapevoli e assolutamente indipendenti dal sostrato celebrale; b)

prescindere totalmente dalla genetica e dall’ambiente. È evidente che le nostre scelte non prescindono mai né dalla genetica, né dall’ambiente. Tuttavia la nostra riflessione deve soffermarsi su una relazione con il mondo reale nel quale il libero arbitrio sia lo spartiacque “per meritare il merito e il biasimo morale per le nostre azioni”. Concludendo, l’Autore si chiede: esiste il libero arbitrio? Per ciò che riguarda il *libero arbitrio modesto*, evidentemente sì. Se si considera il *libero arbitrio ambizioso*, è un problema aperto. Certamente le neuroscienze non hanno a tutt’oggi dimostrato sia un’illusione ...

<sup>1</sup> A. R. Mele *Liberi. Perché la scienza non ha confutato il libero arbitrio* ed. Carocci Sfere extra (2014), p. 90.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 90-91.

<sup>3</sup> Ivi, p. 92.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 93-94.

<sup>5</sup> L. Tolstoj *Guerra e pace* ed. Mondadori, Milano, 1951, vol. IV, p. 402.

<sup>6</sup> M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori *Siamo davvero liberi?* ed. Codice, Torino, introduzione, p. IX.

<sup>7</sup> A. R. Mele *Liberi. Perché la scienza non ha confutato il libero arbitrio* ed. Carocci Sfere extra (2014), p. 31.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 34-35.

<sup>10</sup> Ivi, p. 94.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 94-95.

<sup>12</sup> Ivi, p. 96 (cit. R. Montague riv. “Current Biology”, 2008, p. 584).

<sup>13</sup> Ivi, p. 97 (cit. A. Cashmore, 2010, p. 4499).

<sup>14</sup> Ivi, p. 97 (cit. A. Cashmore, 2010, p. 4503).

<sup>15</sup> Ivi, p. 97 (cit. M. Gazzaniga, 2011, *Who's in Charge? Free Will and the Science of the Brain*, tr. it. p. 243).

<sup>16</sup> Ivi, p. 102.

<sup>17</sup> Ivi, p. 101.

### Massimo Mariani

**A.A. V.V. *Il discernimento spirituale***, Quaderni di lettura biblica Parola Spirito e Vita 71 (gennaio-giugno 2015), Edizioni Dehoniane, Bologna, 236 pp.

Il numero della collana in oggetto tratta del tema del discernimento spirituale analizzato attraverso vari studi di specialisti, suddivisi in tre parti tematiche: teologia biblica veterotestamentaria, teologia biblica neotestamentaria e vita della Chiesa e attualità.

Dalla lettura dei contributi dedicati al discernimento nell'Antico Testamento, emerge anzitutto come il tema del discernimento spirituale chiami in causa e al contempo verifichi, quelle figure teologiche nelle quali Israele ha ravvisato la vicinanza di Dio e la Sua azione nella storia: il re e il profeta. Il primo studio del prof. Giuseppe De Carlo, tratta di Salomone, il re per eccellenza, che domanda a Dio il discernimento nel giudicare e per tale motivo impersona, con il compiacimento di Dio stesso, il re sapiente. Il secondo studio, della

professoressa Benedetta Rossi, tratta invece il tema del discernimento tra vera e falsa profezia, ineludibile dialettica che esamina il caso concreto della presenza del falso profeta accanto al vero profeta, l'uomo di Dio. Il terzo studio, del prof. Marco Settembrini, analizza invece, un altro aspetto, forse maggiormente problematico del discernimento, allorché la profezia sconfinava nell'apocalittica e il testo si propone di interpretare la storia, al riguardo il professore si sofferma sul capitolo 8 del libro di Daniele, in cui l'autore sacro capisce la storia presente solo comprendendo le Scritture. Nel quarto e ultimo studio di questa prima parte infine, a firma del prof. Luca Mazzinghi, è presentata la riflessione sapienziale di Israele che segue, quale risposta, al grande interrogativo con cui la riflessione religiosa chiude l'epoca dei re e dei profeti. I contributi dedicati al discernimento nel Nuovo Testamento, cominciano con uno studio sul discernimento di Gesù nei Vangeli sinottici di Ludwig Monti, monaco di Bose, che analizza attraverso i Sinottici: sia il discernimento da compiersi su Gesù e il Suo agire, sia il discernimento che Gesù stesso compie sulla Sua missione e sulla Sua vita. A seguire lo studio sul discernimento nella comunità ecclesiale degli Atti degli Apostoli, del prof. Gerard Rossé, il quale si interroga sul discernimento presente attraverso tre situazioni esemplari presenti nel libro biblico: la scelta di Mattia in sostituzione di Giuda; la scelta dei Sette nella comunità