

Leonardo PARIS, *Teologia e neuroscienze. Una sfida possibile*, GdT 393, Queriniana, Brescia 2017, 336 p., ISBN 978-88-399-0893-3, € 21,50.

Il libro del teologo Leonardo Paris è consacrato al confronto difficile e necessario tra teologia e neuroscienze (5). L'autore è consapevole delle difficoltà metodologiche della sua ricerca e la intende come tentativo (7) senza pretese esagerate e con la disponibilità a rimettersi in discussione anche rispetto all'orientamento di fondo (93).

La prima parte «Termini di un confronto» (9-71) introduce al nuovo panorama scientifico (capitolo 1) e, in particolare, a ciò che Paris chiama – con

un'immagine evocativa – lo sgretolamento del muro cartesiano (12-21), cioè l'idea che la separazione tra mondo delle scienze naturali e mondo filosofico e teologico non si lasci mantenere oggi: «Il panorama in cui si muove la scienza contemporanea, a mio avviso, è segnato proprio dal fatto che questo muro concettuale non tiene più» (16). Questo significa concretamente che le neuroscienze si permettono di intervenire su questioni come l'esistenza di Dio o la mistica (18). Alcuni spostamenti scientifici – individuabili nei concetti di popolazione, selezione, sistema e funzione – potrebbero avere delle conseguenze concrete per la teologia. La presa in considerazione dell'evoluzione, per esempio, spinge all'affermazione che «[l']essenza viene dopo la selezione» (26), anche se si deve riconoscere che la selezione presuppone una popolazione esistente (l'autore presuppone una visione statica dell'essenza). Si integra il passaggio dalla questione del «che cos'è?» alla questione del «come funziona?», cioè dalla cosa al sistema più o meno complesso che nel caso del cervello umano è aperto, apparentemente impreciso e si auto-organizza.

La sfida principale (capitolo 2) viene secondo l'autore dal disinteresse della scienza per Dio e dall'«ipotesi che l'esperienza umana sia insensata. Che funzioni, ma che non abbia alcun senso» (48). In una prospettiva credente ci sono diverse possibilità per rispondere alla sfida: si può cercare Dio nel «buio» ossia in tutto ciò che la scienza non riesce ancora a spiegare, o nella «luce», cioè in una prospettiva di lode rispetto a ciò che siamo in grado di capire; si può – in una prospettiva trascendentale – cercare Dio come condizione di possibilità della realtà creata o – in una prospettiva dialettica – come l'interruzione e l'imprevisto. Senza proporre un'opposizione tra le possibilità, l'autore si situa in un rapporto dialettico con Dio cercato nella «luce».

La seconda parte su «Coscienza e libertà» (73-168) comincia con un colloquio tra le teorie scientifiche (capitolo 3). L'autore, come ipotesi, adotta un monismo materialista non determinista per cercare di spiegare la vita umana dal basso verso l'alto. Con due schemi (85 e 91) esclude altre possibilità: da un lato le forme radicali di materialismo (l'eliminativismo o l'epifenomenismo) e dall'altro lato – più sorprendente dal punto di vista cristiano – il dualismo nel senso più elementare che si debba ammettere una realtà immateriale oltre la realtà materiale. L'autore non entra nei dibattiti, ma propone di prendere la via oggi più frequentata del materialismo emergentista. Cerca di comprendere che cosa accada alla teologia se sceglie di inserirsi nel *mainstream* scientifico. Tutto è da ripensare «di fronte ad un uomo solo biologico» (95).

In questa prospettiva il sistema complesso del cervello fa emergere la coscienza (capitolo 4) e dunque l'esperienza degli animali e degli uomini. Rispetto al presente ricordato degli animali, per esempio una mucca, la particolarità del cervello umano è di produrre una coscienza di ordine superiore che si ricorda di sé, cioè secondo l'espressione di Damasio un *sé autobiografico*: «[O]ltre a un sé vi è un *sensò del sé*, cioè un sé percepito e gestito» (140). Gli uomini non hanno soltanto, come gli animali, un rapporto mediato con gli oggetti esterni, ma anche un rapporto mediato con se stessi e gli oggetti interni (le emozioni, ecc.).

L'autore propone un materialismo non determinista e di conseguenza, nel capitolo 5, cerca come collocare la libertà a partire dalla definizione seguente: «*La persona umana è libera se e in quanto può costruire se stessa scegliendo chi vuole essere*» (147). Questo decidere di sé presuppone delle alternative e la possibilità di imitare gli altri (cf. neuroni specchio). La libertà così concepita è dunque necessariamente una libertà socialmente situata: «La mia libertà non si configura come assoluta, come auto-creazione, ma come dipendenza assunta creativamente.» (165) L'insistenza sulla scelta della propria identità implica per l'autore la critica (superficiale) della metafisica dell'essere come statica (metafisica del «sasso»), mentre la metafisica del desiderio valorizzerebbe il dinamismo e le possibilità (166) e dunque la libertà nelle relazioni di simulazione e di desiderio.

La terza parte sulle «Sfide teologiche» (169-314) comincia con un capitolo sull'anima. Le funzioni dell'anima nella teologia possono essere caratterizzate come cosmologico-antropologica (la superiorità umana rispetto alle altre creature), antropo-teologica (la relazione con Dio) ed escatologica (la vita dopo la morte). L'autore crede che queste funzioni possano essere assicurate in una prospettiva materiale-sistemica. Concretamente, la complessità del cervello umano basterebbe per affermare la sua superiorità rispetto ad altre creature, senza perdere di vista il suo essere creatura tra le creature. Di più, non sarebbe necessario riferirsi all'anima come condizione di possibilità di una relazione personale con Dio, ma «[n]ella prospettiva materiale-sistemica l'uomo [...] è garantito nella sua relazione con Dio [...] solo in modo relazionale» (189). Infine, la permanenza della vita umana dopo la morte non sarebbe più a carico dell'anima in quanto immortale, ma sarebbe fondata unicamente nell'amore di Dio. Dal punto di vista terminologico, l'autore propone di riprendere la tripartizione corpo, anima, spirito per interpretarla in una complessità sistemica crescente, cosicché lo spirito designerebbe la coscienza di secondo ordine.

Il capitolo 7 tematizza la libertà in prospettiva teologica. Per Cristo si tratta di «riempire di contenuto il proprio nome e la propria identità di F/figlio, attraverso le relazioni della sua vita» (222). Contrariamente a certi passi precedenti, l'autore insiste di più su un'identità già data, anche se ancora da realizzare nella vita umana di Cristo. La sua libertà adulta si mostra particolarmente sulla croce dove si manifesta pienamente Figlio e fratello (235). Anche per la Trinità, viene adottata la prospettiva relazionale della libertà, interpretando la libertà delle persone divine come liberazione dall'essere tutto, cioè, per esempio, per il Padre di non essere il Figlio e lo Spirito (252).

L'ultimo capitolo sulla relazione riprende la stretta analogia tra le persone divine in quanto costituite dalle loro relazioni sussistenti e le persone umane in quanto costituite dalle relazioni: «ci facciamo in relazione ad altre persone. Questo dato è per noi strutturale e strutturante» (273). Per l'autore, questa idea si può riassumere nell'affermazione: «*Siamo differenti nella natura ma uguali nella relazione*» (299). L'autore giustifica l'espressione a partire dalla fratellanza fondata nell'essere figli nel Figlio.

Il saggio di Paris mostra con capacità pedagogica la difficoltà di articolare la teologia con la recente ricerca nel campo delle neuroscienze. La mia impressione è che la sostituzione del paradigma indebolisce il discorso sulla condizione e sulla vita umana come invece consentirebbe un approccio fenomenologico. La riduzione dell'anima alle funzioni mentali rende veramente conto di tutto ciò che si diceva con questo termine? Quando si parla di interiorità si utilizza una metafora inadeguata sostituibile al più presto da una metafora informatica? La libertà umana trova nei neuroni specchio (comuni con molti animali) una base sufficiente? Se la libertà si definisce come capacità di scegliere tra ipotesi alternative e cioè di assumere l'identità altrui, non si tratta di una libertà infantile a immagine di quella di un adolescente che imita la *star* ammirata in tutto? L'incontro con l'altro in quanto altro potrebbe anche aiutarmi a capire che non sono l'altro e che non devo diventare come lui. In altre parole, l'identità non si costruisce soltanto a partire da possibilità esterne, ma penso che sia anche da scoprire e da accogliere in se stessi come è espresso nel $\gamma\upsilon\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ripreso nella tradizione cristiana. La vita di Gesù mostra bene che non si tratta di costruirsi Figlio di Dio, ma di scoprirsi tale e di conseguenza anche fratello di tutti fino alla croce nonostante l'inimicizia incontrata (vedi le pagine sul rapporto tra fratellanza e figliolanza 285-298).

Mi chiedo inoltre se la spiegazione dell'uomo come complessità sistemica non dovrebbe far emergere la stessa possibilità per Dio. Sarebbe da pensare

come somma complessità sistemica, cioè all'interno del monismo materialista? In questo caso, Dio sarebbe non l'origine, ma il risultato finale dell'evoluzione? Anche se l'autore non pone le domande in questi termini, risponde implicitamente di no manifestando la sua simpatia per la teologia dialettica. In altre parole si rifiuta il «dualismo» tra l'uomo e le altre creature e si sposta verso Dio nel suo rapporto con la creazione. Penso che si debba riprendere la dualità tra Dio e la sua creazione anche rispetto al rapporto tra l'uomo e le altre creature. L'uomo non è soltanto un essere creato come tutti gli altri, ma – nelle parole di Pascal – capace di pensare l'universo. A mio avviso questa capacità di essere il *vis-à-vis* della creazione non è da pensare come il risultato della complessità sistemica, ma come «imprevisto» e «interruzione», cioè come novità della persona rispetto alle altre creature.

Che cosa risulta in ultima analisi per il confronto tra teologia e neuroscienze? Il cammino scelto dall'autore va dalle neuroscienze alla teologia. L'ipotesi di base è che la fede cristiana si può esprimere anche nel nuovo contesto scientifico. Si parte dunque dai dati delle neuroscienze secondo l'interpretazione del monismo materialista e si deducono poi le conseguenze per la teologia e alcuni concetti come l'anima, la libertà e la relazione. La critica va dalle neuroscienze alla teologia, ma non dalla teologia alle neuroscienze, cioè la teologia non sviluppa nessun potenziale critico rispetto all'*interpretazione* dei dati. Speriamo che l'autore possa contribuire anche in questa direzione nel confronto tra teologia e neuroscienze.

CHRISTOF BETSCHART, OCD