



Philosophy Kitchen
— Extra

MITO
**Mitologie e mitopoiesi
nel contemporaneo**

Philosophy

KITCHEN

ANNO 3, N. EXTRA – 2016
ISBN 978-88-941631-0-0

Gennaio 2016

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino

Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino

tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498

redazione@philosophykitchen.com

ISBN: 978-88-941631-0-0

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore

Claudio Tarditi

Alberto Giustiniano

Veronica Cavedagna

Carlo Molinar Min

Nicolò Triacca

Giulio Piatti

Mauro Balestreri

Collaboratori

Enrico Manera

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuozzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

MITO

**Mitologie e mitopoiesi
nel contemporaneo**

A cura di Giovanni Leghissa ed Enrico Manera

Negli ultimi quindici anni di ricerca e insegnamento i temi e i soggetti a cui abbiamo rivolto la nostra attenzione, a partire da posizioni e con traiettorie indipendenti, hanno mostrato un denominatore comune che si può indicare nel *mito*. Ogni volta, nell'affrontare con sguardi monografici o tematici oggetti diversi e legati alla politica, alla società, all'economia, all'identità, all'immaginario, alla memoria, alla storia, alle credenze, la questione del mito – di cosa fosse, cosa sia, come si generi, come si trasformi, come agisca, cosa produca – si è posta come centrale e urgente.

A partire dal 2011 la nostra collaborazione sul tema del mito ha dato vita a una riflessione specifica che si è materializzata nella recente pubblicazione di un volume collettaneo, da noi curato e con circa trenta collaboratori: *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2015. L'impianto generale di questo numero della rivista e alcuni articoli derivano da quel cantiere di lavoro, inteso come una vasta ricognizione sul mito e sul modo di rivolgersi a esso nella cultura contemporanea. *Filosofie del mito nel Novecento*, che può essere considerato il fratello maggiore di questo numero, consiste in un percorso storico-storiografico per autori e temi, strettamente legato alle scienze umane, alla filosofia e alla storia della religione; diversamente gli articoli qui proposti, dopo un inquadramento filosofico (teoretico e politico al tempo stesso) dei curatori, prendono in considerazione alcuni snodi trasversali della *miticità* contemporanea, in ambiti diversificati come quelli dell'arte visiva, della critica letteraria, del cinema, delle scienze cognitive, della storiografia, dell'esoterismo.

Abbiamo invitato studiosi e studiose di differenti ambiti a scrivere testi relativamente brevi, a metà tra un saggio e una voce di enciclopedia, chiedendo un apporto teorico che non va inteso in senso completistico o riassuntivo. Ogni tema è dunque stato declinato mediante la scelta di un percorso o uno studio di caso, significativo ed esemplare. Nel caso di arte, letteratura e cinema, curati rispettivamente da Martina Corgnati, Giulia Boggio Marzet Tremoloso e Giampiero Frasca, si tratta, come è immaginabile, di mostrare gli aspetti estetici e poetici del mito nella cultura del Novecento, con tagli e prospettive che sono propri di ogni ambito, nel riferimento al mito come repertorio di soggetti e temi o strumento analitico, ma anche come generatori di nuova e specifica miticità. Il saggio di Gianluca Solla su Kantorowicz, nel contesto del George-Kreis e della cultura nella Repubblica di Weimar, nella sua singolarità mostra come anche la scienza storica, nella sua prassi scritturale e metodologica, possa essere strettamente intrecciata alla dimensione mitologica e si iscriva in cortocircuito tra passato e presente, che richiede anche sorveglianza.

In una sorta di antipodo, il saggio di Francesco Baroni illumina in termini di storia delle idee un ambito in cui il mito, nella produzione testuale di

figure come Guénon e Evola, consuma l'intero spazio del reale, della storia e del divenire fino a trasformarsi in contro-mondo antimoderno, ideologizzato e allucinato, dove la dimensione metafisica tende a sovradeterminare quella sensibile e materiale. Il saggio dedicato alle neuroscienze cognitive, scritto da Edoardo Acotto, mostra la recente (almeno per gli standard italiani) prospettiva biologica, evuzionista e “neo-trascendentale” sul mito, che fornisce una sguardo tale da mettere ulteriormente in discussione ogni teoria “classica” e metafisica sull'argomento.

Contro i fanatici rimitizzatori e per avvertire gli ingenui demitizzatori, pensiamo sia opportuno guardare al “mito” o meglio al *MITO*, nelle sue declinazioni – mitologie, miticità, mitopoiesi, mitodinamiche – per tracciarne gli slittamenti, le intermittenze e le folgorazioni, inseguendoli negli ambiti delle pratiche sociali in virtù delle quali i vincoli collettivi trovano stabilità e fondamento. Con l'idea che in questo quadro si iscriva parte significativa del modo in cui anche i moderni narrano sé stessi e definiscono portata e limiti del luogo, supposto *altro*, abitato dal mito.

Indice

| | |
|--|---------------|
| Intrappolare Proteo. Miti di ieri e di oggi, scienze umane e narrazioni | 9–29 |
| Giovanni Leghissa ed Enrico Manera | |
| Tracce del mito nell'arte del Novecento | 31–41 |
| Martina Corgnati | |
| Mito e critica letteraria. Un percorso comparato | 43–53 |
| Giulia Boggio Marzet Tremoloso | |
| Cinema e mito: alcune prospettive | 55–65 |
| Giampiero Frasca | |
| Il messia di Weimar: il <i>Federico II</i> di Ernst Kantorowicz tra mito e storiografia | 67–75 |
| Gianluca Solla | |
| Mito ed esoterismo: il perennialismo in Guénon e Evola | 77–86 |
| Francesco Baroni | |
| Mito e neuroscienze cognitive. Un'introduzione | 89–100 |
| Edoardo Acotto | |

Mito e (neuro)scienze cognitive. Un'introduzione

— Edoardo Acotto

Seguendo uno stilema tipicamente postmodernista (*A di B e B di A*) la congiunzione del nostro titolo potrebbe essere declinata in due sensi: come ciò che le neuroscienze cognitive dicono del mito, oppure come il mito delle neuroscienze, l'immagine collettiva che delle neuroscienze ci viene trasmessa dalla cultura e dai media, immagine dalla quale si possono far discendere diverse “neuromitologie” (Rivoltella, 2012), come quella dei “nativi digitali” (Casati, 2012). La seconda accezione sembra abbastanza diffusa in molta trattatistica di divulgazione ed è presente in autori di formazione non cognitivista.

In questo articolo ci occuperemo della prima accezione, sicuramente la più produttiva: come le (neuro)scienze cognitive possono spiegare i miti e le credenze religiose?

Una precisazione preliminare: in anni recenti le *neuroscienze cognitive*,

che studiano le attività cognitive grazie alle tecnologie d'indagine dell'attività neuronale (PET, *Positron Emission Tomography*; fMRI, *functional Magnetic Resonance Imaging*), hanno guadagnato terreno rispetto alle scienze cognitive classiche mettendone in crisi il paradigma, quasi fino a soppiantarle (Paternoster, 2010). La vecchia immagine computazionalista della mente appare oggi decisamente in ribasso, e molti sembrano averla definitivamente abbandonata, spesso silenziosamente. C'è anche chi parla di una diffusa «neuromania», ossia la moda terminologica consistente nell'apporre il prefisso “neuro” a discipline scientifiche già esistenti, come l'economia, l'etica, la politica, l'estetica, la teologia (Legrenzi - Umiltà, 2009; Berlucchi - Aglioti, 2013).

Poiché riteniamo che il paradigma delle scienze cognitive abbia dato i risultati migliori per quanto riguarda il tentativo di fornire una spiegazione naturalizzata della cultura, in questo capitolo ci concentreremo su alcuni autori ascrivibili unicamente al quadro teorico della «scienza cognitiva» (Marconi, 2008), limitandoci solo a un cenno finale sulla cosiddetta *neuroteologia*.

L'intelligenza del dio

Molti sono gli antropologi e gli psicologi di orientamento cognitivo che sostengono che le credenze religiose e mitiche siano una conseguenza naturale dell'evoluzione della mente umana – o mente/cervello, come si dovrebbe dire per sottolineare l'impostazione materialista di questi autori. Considerando il suo ruolo fondamentale nella storia delle scienze cognitive, un punto di vista interessante è quello di Howard Gardner, il padre della teoria delle «intelligenze multiple» (Gardner, 1987). Gardner (2000) analizza la possibilità di una forma autonoma di intelligenza, spirituale o religiosa, che comprenderebbe due abilità principali: realizzare particolari stati fisici coinvolti nella meditazione e in altre tecniche di manipolazione della coscienza, e raggiungere certi stati fenomenologici consistenti in una qualche esperienza di unione con il tutto. Secondo Gardner, però, nessuna di queste due capacità cognitive è specifica di un'intelligenza spirituale o religiosa, perché le abilità meditative possono essere ricondotte all'intelligenza corporeo-cinestetica e l'esperienza “estatica” di unione spirituale può scaturire da altre forme di intelligenza, come quella matematica o quella musicale, soprattutto nei momenti creativi. Per individuare una forma autonoma di intelligenza si devono poter individuare computazioni specifiche del dominio e secondo Gardner non è questo il caso per la presunta intelligenza spirituale. Gardner si domanda se sarebbe possibile attribuire a una «intelligenza esistenziale», legata all'esistenza di sé come individuo

nel cosmo e alla capacità di interrogarne il senso, la capacità di «effettuare computazioni (in senso lato) su elementi che trascendono la normale percezione sensoriale, forse perché sono troppo grandi o troppo piccoli per essere appresi direttamente» (ivi, p.29). Ma in mancanza di evidenze neuroscientifiche non c'è ragione per ipostatizzare un'intelligenza apposita.

Mito e cognizione

Gli antropologi cognitivi che si sono occupati di miti e religione hanno formulato spiegazioni specificamente *cognitive*, guidate dalle ipotesi sull'architettura della mente umana: il presupposto forte è che abbia senso parlare di “natura umana”, come i cognitivisti ammettono (Chomsky - Foucault, 2005).

I primi lavori di Dan Sperber, antropologo cognitivista e allievo di Lévi-Strauss, forniscono un buon esempio per una breve panoramica sul modo in cui le scienze cognitive hanno trattato il mito e le credenze religiose, “irrazionali” (Sperber, 1985). Nel contesto di uno studio sul simbolismo in generale, Sperber nel 1974 (ed. it. 1981) si è sforzato di sottrarre idealmente il suo maestro allo strutturalismo francese. Sperber attribuisce in generale scarsa produttività scientifica alla semiologia saussuriana (Sperber-Wilson, 1995) e contesta alla radice l'ideologia scienziata secondo la quale

ogni oggetto della conoscenza ha per forza un senso, una significazione: dal senso della vita al senso del colore delle foglie in autunno. Dire di un fenomeno che non ha senso, equivale ad ammettere di non poter dire nulla sul suo conto [...] L'attribuzione di senso è un aspetto essenziale dello sviluppo della *nostra* cultura; il semiologismo è uno dei fondamenti della *nostra* ideologia. (Sperber, 1981, pp. 82-83)

Con questa critica del senso semiologico e del simbolismo, trattato già in una prospettiva cognitivista, Sperber contesta alla teoria lévi-straussiana la concettualizzazione del mito come articolazione delle somiglianze e differenze tra versioni diverse di uno stesso racconto. La natura dei miti è eminentemente *cognitiva*:

i miti secondo Lévi-Strauss [...] sono generati da un dispositivo che ammette un insieme infinito e non enumerabile di input possibili. [...] Il dispositivo che dovrebbe generare i miti dipende da uno stimolo esterno ed è affine ai dispositivi cognitivi, mentre si oppone ai dispositivi semiologici: è un sistema interpretativo e non generativo. [...] Lévi-Strauss ha dimostrato il contrario di ciò che afferma e i miti non costituiscono un linguaggio. [...] Se Lévi-Strauss ha concepito

i miti come un sistema semiologico, i miti sono stati concepiti da lui, e a sua insaputa, come un sistema conoscitivo. (Sperber, 1981, p. 82-83)

Secondo Sperber, Lévi-Strauss ha inconsapevolmente concepito le rappresentazioni della cultura primitiva come il risultato dell'interazione tra menti che elaborano *input* e producono *output*, in una non intenzionale coerenza con il paradigma computo-rappresentazionalista. La lettura sperberiana di Lévi-Strauss è certamente controcorrente; Sperber ha successivamente ribadito e precisato l'ideale vicinanza del suo maestro allo spirito delle scienze cognitive (Sperber, 2008). Ma che cosa sono i miti, nella prospettiva del primo Sperber?

Si immagini, per esempio, un racconto storico trasmesso oralmente in una società priva di scrittura. A meno che non si faccia uno sforzo particolare per conservarlo nella sua forma iniziale, certi episodi cadranno dopo poco tempo nell'oblio e altri invece verranno esaltati; l'insieme, in certi punti impoverito e in altri arricchito, acquista una struttura più regolare, una portata simbolica maggiore e una facilità a essere ricordato che il racconto originale non possedeva; in breve, esso si trasforma in un oggetto culturalmente esemplare e psicologicamente emozionante, che, dal momento in cui è adottato da una società, diventa per l'appunto un mito. (Sperber, 1981, p. 78)

I miti dunque sono oggetti culturali rilevanti ed esemplari, adottati presumibilmente per la loro stessa rilevanza ed esemplarità. È questa un'interpretazione cognitivista del modo in cui la mente/cervello gestisce le informazioni che assumono forma di rappresentazioni mentali, alle quali gli interpreti, assumendo una prospettiva metarappresentazionale, attribuiscono un significato mitico-religioso. Vale la pena notare che agisce già qui uno schema teorico che verrà esplicitato in Sperber e Wilson (1995): le rappresentazioni mentali si formano e selezionano in accordo col principio economico del massimo effetto e del minimo sforzo. È anche interessante rilevare come, secondo la lettura sperberiana, l'idea di una trasmissione culturale che gestisce i propri contenuti economizzando rispetto alle capacità cognitive umane (semplicità, regolarità o simmetria, memoria) sia sostanzialmente già contenuta in Lévi-Strauss (Sperber, 1981, pp. 79-80).

Sviluppando la prospettiva *epidemiologica*, alternativa e avversaria alla *memetica* di Dawkins (1976), Sperber (1996) propone un'analisi materialista del dispositivo mitologico: ciò che chiamiamo mito è composto da tre categorie di oggetti o eventi materiali: narrazioni, storie, catene causali. Le narrazioni sono rappresentazioni *pubbliche*, ossia manifestazioni materiali (acustiche o scritte) delle storie; queste sono rappresentazioni *mentali*

(conoscibili solo attraverso la loro rappresentazione pubblica) di eventi; le catene causali, infine, costituiscono il legame tra storie-narrazioni-storie-narrazioni, ecc. (Sperber, 1996, p. 32).

Il percorso del pensiero sperberiano sul mito si configura così dall'inizio alla fine come un netto oltrepassamento dello strutturalismo in direzione di una prospettiva cognitiva e materialista.

Religione? Naturale!

La ricerca dell'antropologo Pascal Boyer si inserisce pienamente nel solco della *psicologia evoluzionistica*, che è un innesto della psicologia cognitiva sul neodarwinismo (Barkow - Cosmides - Tooby, 1992). Anche per Boyer (2013) Lévi-Strauss è un predecessore «brillante e problematico» dell'antropologia cognitivista. E coerente con l'impostazione dei lavori di Sperber è anche la prospettiva di Boyer (1992) sulla trasmissione culturale delle credenze mitiche e religiose, intese come particolari forme di rappresentazione mentale e di narrazione. Boyer spiega le credenze mitiche e religiose partendo dall'ipotesi che esse siano sempre coerenti con i meccanismi della cognizione umana, che nella prospettiva della scienza cognitiva è l'insieme dei processi mentali pensabili come elaborazione di informazioni: dalla comprensione di una frase a un ragionamento logico, alla visione di una scena o all'ascolto di una musica. Anche la trasmissione culturale sottostà alla “benformatezza” delle storie: come hanno mostrato gli studi pionieristici di Bartlett (1932; 1923; 1958) le “buone” storie, cioè quelle ben costruite rispetto ai vincoli cognitivi, si ricordano meglio, e le narrazioni mitiche raccolte dagli antropologi sembrano conformarsi alle caratteristiche determinate negli esperimenti di laboratorio. Questo significa che nel processo di trasmissione della memoria mitica le narrazioni sono “formattate”, oppure vengono dimenticate: i miti e i riti tradizionali sono composti rispettivamente di storie e sequenze di gesti e azioni particolarmente memorabili (Boyer, 1992, p. 19).

Il contenuto delle credenze mitiche non avrà una variabilità indefinita perché le caratteristiche cognitive della mente umana costituiscono i vincoli di formazione, conservazione e trasmissione delle credenze stesse. Così, le idee religiose sono “naturali” (Boyer, 1994), ossia comprensibili e spiegabili all'interno di un'epistemologia naturalizzata (Quine, 1969).

Gli esseri umani si trasmettono nozioni religiose all'interno del proprio gruppo sociale. Secondo Boyer, però, la trasmissione reale delle credenze non corrisponde a un'immagine *naïve* e semplicistica: acquisire rappresentazioni mentali non è un processo passivo e i bambini che imparano i contenuti religiosi della propria cultura filtrano *attivamente* tutte le informazioni

dell'ambiente. Il paragone con l'apprendimento linguistico può essere illuminante: non si apprende la sintassi della lingua materna sulla base di stimoli espliciti, come voleva il comportamentismo, esizialmente criticato da Chomsky (1959), bensì in maniera complessa, naturale e inconscia (Bloom, 2000). Le regole di comportamento, invece, si apprendono per insegnamento esplicito, e non con la semplice osservazione degli esempi di interazione sociale. La matematica costituisce un caso diverso, che richiede un certo sforzo di apprendimento e dunque la relativa coscienza di apprendere qualcosa. Non c'è dunque un unico modo di apprendere i contenuti che ci rendono culturalmente competenti, perché la disposizione del cervello umano ad apprendere può essere differente a seconda del dominio considerato: è naturale apprendere entro i sei anni la corretta sintassi e la fonetica della propria lingua, mentre le norme sociali vengono interiorizzate secondo un diverso ritmo. In tutti questi casi si ha disposizione ad apprendere perché si ha disposizione ad andare oltre la mera informazione presente nell'ambiente, come Chomsky (1959) ha messo per primo in evidenza relativamente al linguaggio (non si raggiungerebbe mai la competenza linguistica degli adulti se ciò dipendesse esclusivamente dalle informazioni ambientali: è l'argomento della "povertà dello stimolo"). La mente che acquisisce informazioni non è una tabula rasa (Pinker, 2006) bensì ha istruzioni innate per organizzare l'informazione e conferire senso a ciò che si osserva e impara, oltrepassando il mero dato informativo. La mente effettua inferenze a partire dalle informazioni ambientali e le inferenze costruiscono concetti generali a partire dall'informazione frammentaria. Le inferenze sono naturalmente governate da principi (probabilmente innati) che fanno combinare il materiale concettuale in determinati modi, non in altri.

Entra qui in gioco il concetto di *template*, che si potrebbe paragonare allo schema concettuale kantiano e ai *frames* dell'Intelligenza artificiale (Frixione, 1994). Nell'accezione di Boyer un *template* è una regola di costruzione dei concetti, uno schema generale composto di più parti o caratteristiche; per esempio, il template *ANIMALE* ha come caratteristiche essenziali l'habitat, il cibo, il sistema di riproduzione, la forma corporea ecc. Il template permette al discente, tipicamente il bambino alle prese con la costruzione della propria conoscenza enciclopedica, di fare inferenze che vanno oltre l'informazione ambientale. Una volta mostrato a un bambino un tricheco, il bambino disporrà del concetto di tricheco, formato a partire dal template *ANIMALE*.

Boyer inserisce il suo modello cognitivo della creazione e trasmissione di concetti nel quadro dell'epidemiologia culturale elaborata da Sperber (1996). Contrapponendosi alla teoria memetica di Dawkins (1997), la prospettiva epidemiologica sostiene che la trasmissione delle idee non avviene secondo

un meccanismo rigido e conservativo di codificazione/decodificazione dei contenuti. Le idee, migrando inferenzialmente da una mente all'altra, si modificano naturalmente, perché le inferenze si fondano sulla somiglianza piuttosto che sull'identità: «i concetti fluiscono costantemente» (Boyer, 2002, p. 45). Come spiegare allora che vi siano rappresentazioni mentali simili in individui diversi? Se c'è una sorta di forza centrifuga che fa divergere le rappresentazioni mentali dei diversi individui c'è anche una forza centripeta, costituita da inferenze e ricordi, che conduce a costruzioni simili anche a partire da input differenti: «ci sono importanti somiglianze nei concetti di animali dal Congo alla Groenlandia, a causa del template simile» (*ibidem*).

Secondo Boyer ci sono template anche per i concetti religiosi, la cui somiglianza intra- e inter-culturale risulta pertanto spiegabile in una prospettiva strettamente cognitiva: «ci sono alcune “ricette” contenute nella mia mente, e nelle vostre, e in quella di ogni altro essere umano normale, che costruiscono concetti religiosi producendo inferenze sulla base di qualche informazione fornita da altre persone e dall'esperienza» (ivi, p. 47).

Che cos'hanno in comune i concetti religiosi? Violano in maniera controintuitiva certe attese derivanti dalle categorie ontologiche, ma ne rispettano altre. Così un Dio onnisciente è costruito con il template [PERSONA] + *poteri cognitivi speciali*; il concetto di fantasmi è costruito come [PERSONA] + *assenza di corpo materiale*; il concetto di zombie è costruito come [PERSONA] + *assenza di funzionamento cognitivo*. Un esempio di credenza mitico-religiosa analizzata da Boyer è quella di “agenti soprannaturali” (dei, antenati, spiriti, streghe, ecc.) Questi agenti sono spontaneamente immaginati come dotati di una mente intenzionale, e la ragione della tendenza a riconoscerli come agenti è l'effetto dell'iperattività naturale del dispositivo mentale di ricognizione dell'agentività, che presenta un'evidente vantaggio evolutivistico (è preferibile credere a torto di vedere un animale feroce nascosto tra i rami che si muovono piuttosto che non vedere un animale realmente nascosto).

Che la religione sia un fenomeno culturale, come i gusti in fatto di cibo, musica, buone maniere e abbigliamento, non significa dunque che essa sia infinitamente variabile, come un malinteso culturalismo lascerebbe pensare; per gli antropologi cognitivi, anzi, che qualcosa sia culturale è proprio la ragione per la quale non varia oltre una certa misura. Che cos'è in definitiva la religione, nella prospettiva cognitiva di Boyer? È uno «*spandrel*», un fenomeno evolutivistico parassitario dei moduli cognitivi della mente umana (Fodor, 1988; Sperber, 2001), com'è parassitario lo spazio risultante fra due archi in una basilica come quella di San Marco a Venezia: non ha una funzione precisa ma la sua mancanza di funzione non è immediatamente visibile (Gould – Lewontin, 2001). Si noti che le spiegazioni evolutivistiche che non

assegnano una funzione evolutiva ad attività umane che oggi ci appaiono fondamentali sono abbastanza diffuse: Pinker (1997), per esempio, considera la musica alla stregua di una «torta alla panna uditiva», e anche per Sperber la musica è soltanto un «parassita evolucionistico» (Levitin, 2008).

La costruzione di concetti religiosi richiede dunque dispositivi cognitivi e capacità disparate insite nella natura della mente umana, che vengono reclutate dall'immaginazione religiosa. Ma, come per Gardner e Sperber, non c'è ragione di ipotizzare un modo speciale di funzionare della mente, dedicato particolarmente ai pensieri religiosi.

Il dio dei neuroni

La “neuroteologia” (termine apparentemente coniato da Aldous Huxley) è l'ultima apparizione nel campo delle applicazioni neuroscientifiche allo scibile antropologico-umanistico. Ed è senza dubbio la più discutibile, per l'uso spregiudicato che si fa di dati sperimentali dal significato tutt'altro che univoco. La neuroteologia si occupa ovviamente del nesso fra cervello e stati mentali con contenuto religioso. Ma come riassumono Legrenzi e Umiltà: «noi siamo fatti per credere e un bambino nasce già «fatto per credere». Questa è indubbiamente una storia vera, ma è un'altra storia: è già stata raccontata e non ha bisogno del «neuro» per essere spiegata» (Legrenzi - Umiltà, 2009). E in effetti non si vede bene quale possa essere l'apporto della neuroscienza se la neuroteologia dovesse occuparsi di domande come: esiste un dio, e può la sua esistenza essere dimostrata? Qual è la sua natura? Qual è la natura del bene e del male e qual è la loro relazione con libero arbitrio, colpa e virtù? Qual è la natura della rivelazione spirituale? La divinità è immanente all'universo? (Newberg, 2010). Sotto l'etichetta della neuroteologia si possono comprendere anche studi come quelli del medico James Austin (1999; 2006) che analizzano gli effetti della meditazione zen sul funzionamento del cervello e in particolare della coscienza, ma senza concentrare l'indagine sull'origine neurologica dell'idea di dio. Nei lavori inaugurali della (pseudo)disciplina, invece, sono state effettivamente cercate le presunte cause neurologiche delle credenze religiose (Newberg - D'Aquili - Rause, 2002).

Il meno che si possa dire di questi studi è che sembra difficile difenderli dal sospetto di un macroscopico errore categoriale: registrare tecnicamente l'esperienza religiosa non permette in nessun modo affermazioni esistenziali sul loro contenuto esperienziale.

Bibliografia

- Austin, J.H. (1999). *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Id. (2006). *Zen-Brain Reflections*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Barkow, J. - Cosmides, L.- Tooby, J. (Eds.) (1992). *The Adapted Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Bartlett, F.C. (1923). *Psychology And Primitive Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Id. (1932). *Remembering. A Study In Experimental And Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Id. (1958). *Thinking. An Experimental And Social Study*. New York: Basic Books.
- Berlucchi, G. – Aglioti, S.M. (2013). *Neurofobia. Chi ha paura del cervello?* Milano: Raffaello Cortina.
- Bloom, P. (2000). *How children learn the meanings of words*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Id. (2012). Religion, morality, evolution. *Annual Review of Psychology*, 63.
- Boyer, P. (1992). *Tradition as truth and communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Id. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Id. (2002). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Id. (2007). *Are Specialised Inference Engines The Precursors Of Creative Imagination?*, in I. Roth (Ed.), *Imaginative Minds* (pp. 239-258). London: British Academy.
- Id. (2013). *Explaining Religious Concepts: Lévi-Strauss The Brilliant and Problematic Ancestor*, in Xygalatas, D. - Mccorkle W., Jr. (Eds.) (2013). *Mental Culture. Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion* (pp. 164-75). Durham, UK: Acumen.
- Casati, R. (2013). *Contro il colonialismo digitale*. Roma-Bari: Laterza.
- Chomsky, N. (1959). A review of B.F. Skinner's "Verbal Behavior". *Language*, 35 (1).
- Chomsky, N. - Foucault, M. (2005). *Della Natura Umana. Invariante biologico e potere politico*. Roma: DeriveApprodi.
- Cimatti, F. (2009). *Il possibile e il reale*. Torino: Codice.
- Dawkins, D. (1995). *Il gene egoista*. Milano: Mondadori (ed. or. 1976).
- Id. (2007). *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*. Milano: Mondadori

- (ed. or. 2006).
- Fodor, J. (1988) *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*. Bologna: il Mulino (ed. or. 1983).
- Gardner, H. (1987). *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 1983).
- Id. (2000). A Case Against Spiritual Intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1).
- Gould, S.J. - Lewontin, R.C. (2001). *I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss*. Torino: Einaudi (ed. or. 1971).
- Giroto, V. - Pievani, T. - Vallortigara, G. (2008). *Nati per credere*. Torino: Codice.
- Frixione, M. (1994). *Logica, significato e intelligenza artificiale*. Milano: FrancoAngeli. <http://filosofia.dafist.unige.it/epi/hp/frixione/LSIA.htm>
- Legrenzi, P. - Umiltà, C. (2009). *Neuromania. Il cervello non spiega chi siamo*. Bologna: il Mulino.
- Levitin, D. (2008). *Fatti di musica*. Torino: Codice (ed. or. 2006).
- Marconi, D. (2008). *Filosofia e scienza cognitiva*. Bari-Roma: Laterza.
- Meini, C. (2009). Perché non possiamo pensare qualsiasi cosa (ma possiamo pensarne tante). La religione come studio di caso. *Rivista di estetica*, 42.
- Newberg, A. (2010). *Principles of Neurotheology*. Farnham: Ashgate.
- Newberg, A. - D'Aquili, E. - Rause, V. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books.
- Pinker, S. (2013). *Come funziona la mente*. Milano: Castelvechi (ed. or. 1997).
- Id. (2006). *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali*. Milano: Mondadori (ed. or. 2002).
- Paternoster, A. (2010). *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- Quine, W.V.O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Rivoltella, P.C. (2012). *Neurodidattica. Insegnare al cervello che apprende*. Milano: Raffaello Cortina.
- Sperber, D. (1981). *Per una teoria del simbolismo*. Torino: Einaudi (ed. or. 1974).
- Id. (1985). *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press (ed. or. 1982).
- Id. (1996). *Il contagio delle idee*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 1996).
- Id. (2008). *Claude Lévi-Strauss: the first 100 years*, <http://www.cognitionandculture.net/Dan-s-blog/levi-strauss-in-a-cognition-and-culture-perspective.html>.
- Id. (2001). *In Defense of massive modularity*. In E. Dupoux (Ed.), *Language, Brain and Cognitive Development: Essays in Honor of Jacques Mehler*

(pp. 47-57). Cambridge (MA): MIT Press.

Sperber, D. - Wilson, D. (1995). *Relevance: Communication and Cognition*.
Oxford-Cambridge: Blackwell.

Gennaio 2016

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino

Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino

tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498

redazione@philosophykitchen.com

www.philosophykitchen.com

