



diritto & religioni

Semestrale
Anno III - n. 1-2009
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

7



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno III - n. 1-2009
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, A. Pandolfi
A. Bettetini, G. Lo Castro,
G. Fubini, A. Vincenzo
S. Ferlito, L. Musselli,
A. Autiero, G. J. Kaczyński,
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile
Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria
Diritto ecclesiastico e professioni legali

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
A. Fuccillo
F. De Gregorio
G. Carobene
G. Schiano
A. Guarino
F. De Gregorio, A. Fuccillo

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

P. Lo Iacono, A. Vincenzo

Cosa nella mente umana rende possibile la conversione religiosa?

STEFANO FEDERICI E ALDO STELLA

Negli ultimi dieci anni gli studi della psicologia evoluzionistica e cognitiva della religione hanno raggiunto la maturità. Tutt'altro che ridursi a cercare il gene o i geni di Dio, tali studi ci hanno aiutato a capire come mai il pensiero religioso sia così tanto pervasivo nelle società umane e perché, per molti aspetti, l'ateismo sarà sempre più difficile da smerciare di quanto lo sia il pensiero religioso. In un recente articolo pubblicato nella prestigiosa rivista di divulgazione scientifica *Nature*, Pascal Boyer, raccogliendo il frutto dei suoi numerosi studi sulla religione, ci spiega perché l'essere umano sia "confinato a credere", costretto, per così dire, da un insieme di tratti cognitivi che lo predispongono a credere¹.

In un clima di crescente fondamentalismo religioso e nello stesso tempo d'insuccesso delle grandi ideologie dell'ateismo occidentale, ci chiediamo che cosa nella mente umana renda la conversione religiosa possibile e di maggior successo rispetto alla difficoltà della diffusione di un ateismo universale. Affronteremo la conversione religiosa da una prospettiva di psicologia cognitiva e sociale, descrivendo quei meccanismi e processi mentali che sottostanno ad un comportamento socialmente e culturalmente complesso come quello della conversione religiosa. Quale modello di conversione si farà principalmente riferimento ad alcune pericopi e detti tratti dai Vangeli. Tale scelta, oltre ad essere dettata dall'esigenza metodica di circoscrivere il campo di indagine ad un ambito controllabile nello spazio di un saggio, tiene conto del fatto che il termine "conversione", così come viene compreso nel linguaggio ordinario, deriva la sua caratterizzazione semantica anzitutto proprio da quelle pagine. Il riferimento testuale scelto possiede, quindi, una rilevanza paradigmatica da un punto di vista storico-culturale.

¹ PASCAL BOYER, *Being Human: Religion: Bound to Believe?*, in *Nature*, 2008, n. 7216, pp. 1038-1039.

1. *Considerazioni introduttive*

La ricerca di strutture mentali che causano il comportamento umano è mossa dalla convinzione (cognitivista) secondo la quale l'output (il comportamento) è più ricco dell'input (lo stimolo) cioè delle circostanze che lo hanno originato. Questa convinzione è basata sulla "tesi della povertà dello stimolo"²: ciò che la mente si rappresenta del mondo non è una semplice riproduzione speculare della realtà, ma una ricostruzione di essa che contiene più informazione del materiale offerto dagli stimoli. Questo è certamente evidente in output percettivi, mnemonici e linguistici: bambini sordi di una scuola pubblica nicaraguense, dove sono proibiti segni e gesti, sviluppano una lingua sistematica governata da regole.

«Le prime scuole pubbliche specializzate vennero istituite in Nicaragua soltanto sedici anni fa. Queste scuole patrocinavano un approccio orale all'istruzione dei sordi: ossia si concentravano sull'insegnamento dello spagnolo parlato e sulla lettura dei movimenti delle labbra. Cionondimeno, la costituzione di queste scuole portò direttamente al formarsi di un nuovo linguaggio per segni. Bambini che in precedenza non avevano avuto nessun contatto tra di loro vennero riuniti in una comunità, e immediatamente cominciarono a farsi dei segni. I primi bambini arrivati nella scuola avevano dai quattro ai quattordici anni. Vi erano entrati tutti con mezzi diversi di comunicazione di cui si erano serviti nell'ambito delle proprie famiglie. Alcuni avevano una notevole capacità di mimica e di gestualità, altri avevano dei sistemi di segni domestici un poco più elaborati, ma nessuno era entrato con una lingua dei segni già sviluppata. I bambini elaborarono rapidamente un'interlingua fra di loro, una specie di linguaggio corrotto dei segni, che non era una vera e propria lingua, ma aveva molti segni convenzionali comuni, ed era in grado

² Cfr.: JERRY A. FODOR, *The Modularity of Mind*, MIT Press, Cambridge 1983. Trad. it. di RICCARDO LUCCIO, *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, Bologna, Il Mulino, 1999; HENRY PLOTKIN, *Evolution in mind: An introduction to evolutionary psychology*, London Allen Lane & Penguin, 1997. Trad. it. di SIMONE CUVAE e GIOVANNI VALERI, *Introduzione alla psicologia evolutivista*, Roma, Astrolabio, 2002: «Questa tesi sostiene che se l'output è differente dall'input, ed è più ricco, allora vuol dire che deve essere stata compiuta un'elaborazione di qualche tipo, una trasformazione che ha alterato e arricchito l'input. Questo 'lavoro' costituisce quelle cause nascoste e inosservabili che non possono essere viste da un comportamentismo osservativo. Sono queste cause della cognizione a renderla 'intelligente'. Sono le cause della sottigliezza e della delicatezza della cognizione. È proprio [...] il genere di cose che stava cercando William James: qualcosa che renda libere le nostre menti da un legame schiavistico con il mondo e che ci dia un'intelligenza e una creatività che vadano oltre l'esperienza immediata» (p. 127).

di rispondere abbastanza bene ai loro bisogni di comunicazione. Da allora, i bambini si sono creati una lingua dei segni indigena. Non si tratta di un semplice sistema di codici o di gesti; si è già evoluta in una lingua naturale completa. È indipendente dallo spagnolo, la lingua parlata in quella regione, e non ha connessioni con la lingua americana dei segni (l'ASL), la più diffusa nell'America Settentrionale».³

Lo stesso fenomeno di arricchimento dello stimolo, dovuto all'elaborazione mentale dell'esperienza vissuta, è ciò che avviene nel processo di conversione religiosa: alcuni fatti storici diventano, per il credente, eventi di "disclosure", arricchendosi di un significato non riconducibile immediatamente ai fatti stessi⁴. Il percorso di conversione descritto nei Vangeli, che conduce il credente a professare il Gesù della storia come il Cristo della fede, è descritto come un processo caratterizzato dall'attribuzione di un significato nuovo ed ulteriore di fatti esperiti:

«Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. [...] Ed essi si dissero l'un l'altro: "Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?"» (Lc 24,31-32)⁵.

Il percorso di conversione, inteso come prodotto dell'elaborazione mentale di informazioni e fatti, si configura pertanto come un processo che attribuisce alla totalità dei fattori coesistenti un valore superiore alla somma dei singoli elementi⁶. Questo approccio di tipo olistico, tipico della scuola della Gestalt, in cui la strutturazione del campo psicologico acquisisce una nuova forma e definisce un significato nuovo e manifesto (*insight*), dà in qualche modo ra-

³ ANN SENGHAS, *Conventionalization in the first generation: A community acquires a language*, in *Journal of Contemporary Legal Issue*, 1995, 6, pp. 502-503. Cfr. anche: JUDITH RICH HARRIS, *The Nurture Assumption: Why Children Turn Out the Way They Do*, Washington, Free Press, 1998. Trad. it. di JOAN PEREGALLI e CLAUDIA PIERROTTET, *Non è colpa dei genitori*, Milano, Mondadori, 1999, pp. 217-222; SUSAN SCHALLER, *A Man Without Words*, New York, Summit Books, 1991; ANN SENGHAS e MARIE COPPOLA, *Children Creating Language: How Nicaraguan Sign Language Acquired a Spatial Grammar*, *Psychological Science*, 2001, n. 12, pp. 323-328; STEVEN PINKER, *The blank slate: the modern denial of human nature*, New York, Viking Penguin, 2002. Trad. it. di MASSIMO PARIZZI, *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali*, Milano, Mondadori, 2006.

⁴ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem lebenden*, Freiburg im B., Herder, 1975. Trad. it. di TEN KORTENAAR, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, Queriniana, 1976, pp. 41-56.111.162.

⁵ Tutte le Scritture citate sono tratte da *La Sacra Bibbia* della Conferenza Episcopale Italiana, 1977.

⁶ KURT LEWIN, *Field theory in social science*, New York, Harper & Brothers, 1951.

gione di un processo di conversione che è manifestazione e presa di coscienza di un nuovo significato della realtà.

A tal riguardo sembra chiarificatore il riferimento alla leggenda tedesca riportata da Koffka in *Principi di psicologia della forma*:

«In una sera d’inverno, durante una tempesta di neve, un uomo a cavallo arrivò a una locanda, felice di aver raggiunto un rifugio dopo ore di cavalcata nella pianura spazzata dal vento, su cui una coltre di neve aveva coperto tutti i sentieri e le indicazioni. Il locandiere che aprì allo straniero lo guardò sorpreso e gli domandò di dove venisse. L’uomo indicò in direzione opposta a quella della locanda, al che il locandiere, spaventato e stupito, esclamò: “Sapete di aver attraversato a cavallo il lago di Costanza?” A queste parole il cavaliere cadde stecchito ai suoi piedi»⁷.

In quale ambiente, si chiede Koffka, ebbe luogo il comportamento dello straniero? Lo psicologo, insiste Koffka, dovrà rispondere che, oltre all’ambiente geografico che corrisponde a quello del lago di Costanza, dovrà dire che c’è una seconda accezione del termine “ambiente”, in base alla quale «il nostro cavaliere non cavalcò affatto attraverso il lago, ma cavalcò in una normale pianura coperta di neve. Il suo comportamento era quello di chi va a cavallo in una pianura, non di chi va a cavallo su un lago»⁸.

Questa leggenda ci suggerisce, innanzitutto, che la rappresentazione mentale della realtà (la radura ghiacciata) non sempre coincide con le caratteristiche fisiche di essa (il lago di Costanza); secondo, che la consapevolezza dell’uno e dell’altro mondo non si scopre semplicemente da un’esperienza diretta ed immediata dell’ambiente, ma è il frutto di una condivisione di significati in un contesto sociale che li veicola; infine, che il significato che attribuiamo alla realtà ha una portata cruciale per l’esistenza umana, vivifica o uccide, mette al mondo o ci sottrae ad esso. Pertanto, quel significato nuovo e manifesto, quell’*insight* che fa scattare il processo di conversione, non emerge da una solipsistica rielaborazione di processi mentali, ma è quel fattore additivo che, così come è narrato nella leggenda tedesca, è il frutto di un incontro, il prodotto di un’interazione sociale che ne determina il significato condiviso.

Questo principio additivo lo ritroviamo narrato anche in una tra le più famose pericopi evangeliche, questa volta tratta dal Vangelo di Giovanni che,

⁷ KURT Koffka, *Principles of gestalt psychology*, New York, Harcourt, Brace, 1935. Trad. it. di CARLA SBORGI, *Principi di psicologia della forma*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 47.

⁸ *Ivi*, p. 48.

nell'immagine di un miracoloso moltiplicarsi di pani e di pesci, ci offre il percorso di conversione che i discepoli prima e la folla poi devono percorrere per dischiudersi a quel senso capace di nutrire la fame di un popolo.

«Alzati quindi gli occhi, Gesù vide che una grande folla veniva da lui e disse a Filippo: “Dove possiamo comprare il pane perché costoro abbiano da mangiare?”. Diceva così per metterlo alla prova; egli infatti sapeva bene quello che stava per fare. Gli rispose Filippo: “Duecento denari di pane non sono sufficienti neppure perché ognuno possa riceverne un pezzo”. Gli disse allora uno dei discepoli, Andrea, fratello di Simon Pietro: “C'è qui un ragazzo che ha cinque pani d'orzo e due pesci; ma che cos'è questo per tanta gente?”. Rispose Gesù: “Fateli sedere”. C'era molta erba in quel luogo. Si sedettero dunque ed erano circa cinquemila uomini. Allora Gesù prese i pani e, dopo aver reso grazie, li distribuì a quelli che si erano seduti, e lo stesso fece dei pesci, finché ne vollero. E quando furono saziati, disse ai discepoli: “Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto”. Li raccolsero e riempirono dodici canestri con i pezzi dei cinque pani d'orzo, avanzati a coloro che avevano mangiato. Allora la gente, visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: “Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!”» (6,5-14).

Per Filippo c'è un solo modo per rispondere alla provocatoria domanda di Gesù su come ottenere quel bene imprescindibile per la sussistenza umana (pane): utilizzare del danaro. Ma in questo modo non c'è soluzione alla povertà: niente denaro, niente cibo. L'intervento di Andrea ridefinisce il problema e permette di arrivare ad una nuova modalità di interpretazione attraverso cui è possibile rovesciare la condizione di indigenza della folla in sovrabbondanza miracolosa. E qui l'insegnamento evangelico attraverso il segno della moltiplicazione dei pani e dei pesci è chiaro: non una società basata sul valore del danaro sfamerà il popolo affamato, ma una società fondata sulla condivisione dei beni sarà in grado di trasformare quel poco che ciascuno possiede, se condiviso, in sovrabbondanza per tutti. La moltiplicazione dei pani esprime in uno stile narrativo e simbolico quel principio secondo cui la totalità è più della somma delle parti: l'amore, che si manifesta nella condivisione solidale dei propri beni, rende quel che ai nostri occhi appare insufficiente, sovrabbondante per tutti, se condiviso.

Lo scopo che ci prefiggiamo qui non è quello di dimostrare l'esistenza di un modulo mentale di Dio, capace di cogliere il senso del divino nella prosaicità dei fatti che ci circondano, ma quello di analizzare alcune delle funzioni mentali che sottostanno alla conversione – intesa appunto secondo

il modello che si evince dai Vangeli – se letta da una prospettiva psicologica, funzioni che non esauriscono certamente le ragioni di una conversione, ma che ne costituiscono le condizioni senza le quali non sarebbe “umanamente” immaginabile tale modello di conversione. Vogliamo cercare alcune di quelle strutture cognitive che sono state alla base dello sviluppo culturale che ha prodotto quella ricchezza di simboli e segni religiosi attraverso cui è ricevuta e negoziata tale idea di conversione.

Sulla scorta di tale analisi, si può anche avanzare l’ipotesi di una comunanza di elementi universalmente riconoscibili, che costituiscono quella “grammatica universale” del religioso senza la quale un’esperienza come quella della World Day of Prayer ad Assisi nel 1986 – dove per la prima volta nella storia si radunarono in un incontro di preghiera centinaia di rappresentanti delle diverse religioni mondiali, condividendo una profonda esperienza religiosa vissuta nella molteplicità e comunanza delle diverse fedi – sarebbe intraducibile e incomprensibili resterebbero le parole di Giovanni Paolo II che, rivolto ai Rappresentanti delle Chiese Cristiane e Comunità Ecclesiali e delle Religioni Mondiali, così affermò:

«Anche se ci sono molte e importanti differenze tra noi, c’è anche un fondo comune [...]. Sì, c’è la dimensione della preghiera, che pur nella reale diversità delle religioni, cerca di esprimere una comunicazione con un Potere che è al di sopra di tutte le nostre forze umane»⁹.

“Credere nel soprannaturale e nella religione”, in questo senso, appartiene a quella lista di *universalità umani*, che raccoglie quelle caratteristiche della cultura, società, linguaggio, comportamento e psiche, rilevati da etnologi e di cui non si conoscono differenze cross-culturali e storiche nelle diverse società e che sono indizio di moduli mentali che fondano quelle caratteristiche complesse ed innate della mente umana¹⁰. Come il fatto che sia possibile usare

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai Rappresentanti delle chiese cristiane e comunità ecclesiali e delle religioni mondiali convenuti in Assisi – Piazza inferiore della Basilica di San Francesco – Domenica, 27 ottobre 1986*, n. 2, [Web Page], URL http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi-final_it.html.

¹⁰ «Among the many examples are such disparate phenomena as tools, myths and legends, sex roles, social groups, aggression, gestures, grammar, phonemes, emotions, and psychological defense mechanisms. Broadly defined universals often contain more specific universals, as in the case of kinship statuses, which are universally included among social statuses» (DONALD E. BROWN, *Human Universals*, nel vol. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, a cura di ROBERT A. Wilson e FRANK C. Keil, Cambridge, MIT Press, 1999, p. 382); cfr. anche Id., *Human Universals*, New York, McGraw-Hill, 1991.

una qualunque lingua per trasmettere qualunque messaggio fa ritenere che tutte le lingue siano fatte della stessa stoffa¹¹, così l'esistenza di universali religiosi, che rendono traducibile e condivisibile un'esperienza religiosa, può far supporre l'esistenza di meccanismi mentali universali ed innati che, pur nella varietà delle esperienze sociali e culturali, rendano universalmente intelligibile e condivisibile un certo specifico comportamento come religioso.

2. Premesse antropologico-comportamentali

Cosa significa, propriamente, affermare che il comportamento religioso è un "universale umano"? Allorché si riscontrano comportamenti comuni tenuti da uomini, che appartengono a etnie diverse ed anche in epoche diverse, è lecito ipotizzare l'esistenza di *programmi* comuni che implementano strutture nervose. Tali programmi risultano, in effetti, disposizioni innate ad agire in conformità a norme o a leggi, che possono anche venire definite "regole", se attengono a processi di elaborazione automatica delle informazioni.

Ebbene, i programmi producono comportamenti che tendono sistematicamente a riproporsi e che per questa ragione vengono definiti "moduli comportamentali". È da rilevare che tanto l'etologia animale, quanto quella

«There is certainly cultural and individual variability in the exact forms of adult mental organization that emerge through development, but these are all expressions of what might be called a single human metaculture. All humans tend to impose on the world a common encompassing conceptual organization, made possible by universal mechanisms operating on the recurrent features of human life. This is central reality of human life and is necessary to explain how humans can communicate with each other, learn the culture they are born into, understand the meaning of others' acts, imitate each other, adopt the cultural practices of others, and operate in a coordinated way with others in the social world they inhabit» (JOHN TOOBY e LEDA COSMIDES, *The Psychological Foundation of culture*, nel vol. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, a cura di JEROME H. BARKOW, LEDA COSMIDES e JOHN TOOBY, New York, Oxford University Press, 1992, p. 91).

¹¹ «*A variazioni superficiali fra una cultura e l'altra possono essere sottesi meccanismi mentali universali. Come esempio paradigmatico di mancanza di limiti nel comportamento possiamo usare, ancora una volta, il linguaggio. Gli esseri umani parlano circa seimila lingue vicendevolmente inintelligibili, ma i programmi grammaticali presenti nelle loro menti differiscono molto meno dei suoni che escono dalle loro bocche. Sappiamo da tempo che tutte le lingue umane possono veicolare gli stessi tipi di idee. La Bibbia è stata tradotta in centinaia di lingue non occidentali, e durante la seconda guerra mondiale il corpo dei marines degli Stati Uniti trasmetteva messaggi segreti attraverso il Pacifico facendoli tradurre dalla e nella loro lingua da indiani navajo. Che si possa usare qualunque lingua per trasmettere qualunque messaggio, da parabole teologiche a istruzioni militari, fa pensare che tutte le lingue siano fatte della stessa stoffa» (STEVEN PINKER, *Tabula rasa*, cit., p. 52). Cfr. anche: NOAM CHOMSKY, *Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior*, in *Language*, 1999, n. 35, pp. 26-58; STEVEN PINKER, *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, New York, Perennial, 1995. Trad. it. di GLORIA ORIGGI, *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*, Milano, Mondadori, 1998.*

umana attestano la presenza di innumerevoli moduli comportamentali, che caratterizzano la vita degli animali e degli uomini fin dalla loro nascita e che non possono non venire pensati come schemi innati di azione. Quando tali schemi mantengono una costanza di forma, allora si parla di “coordinazione ereditaria”, la quale si produce in forza degli adattamenti filogenetici, come afferma Irenäus Eibl-Eibesfeldt:

«Alla costanza di forma bisogna poi aggiungere il criterio dell'origine innata, e solo allora è lecito parlare di una coordinazione ereditaria»¹².

Certamente, le coordinazioni ereditarie si avvalgono anche di informazioni modulatrici e di informazioni di ritorno, tuttavia il loro carattere innato è innegabile. Anche nell'uomo è possibile dimostrare l'esistenza di adattamenti filogenetici, cioè di adattamenti che non riguardano la vita del singolo, ma la vita dell'intera specie, e che il singolo eredita all'atto della nascita, così che il neonato ha già a disposizione un ricco repertorio di movimenti funzionali, comprese le emissioni vocali. In effetti, moduli comportamentali adattivi si riscontrano in lattanti di tutte le culture e sono rilevabili in vario modo: mediante le espressioni del viso non acquisite, che si manifestano anche in bambini sordi e ciechi dalla nascita; mediante forme di pre-conoscenza, che orientano e guidano il comportamento; infine, mediante modalità percettive, che evidenziano la presenza di organizzazioni percettive costanti, le quali sono spiegabili soltanto con l'ipotesi di leggi universali, che stanno alla base del configurarsi dei percetti.

Le leggi individuate dalla *Gestalt*, del resto, valgono tanto per rappresentanti di culture europee, quanto per rappresentanti di culture extra-europee e ciò dimostra che percepire non è soltanto un passivo ricevere stimoli, ma soprattutto un attivo selezionare, organizzare e sistematizzare gli stimoli ricevuti nonché un elaborare le informazioni in essi contenute, secondo la geniale intuizione di Immanuel Kant, il quale, a proposito di percezione, parlava di “capacità ricettiva”, ossia di una facoltà del soggetto¹³.

¹² IRENÄUS EIBL-EIBESFELDT, *Human Ethology*, New York, Aldine de Gruyter, 1989. Trad. it. di ROSSANA BRIZZI e FELICITA SCAPINI, *Etologia umana. Le basi biologiche del comportamento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 19.

¹³ «In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questa ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto modifichi, in certo modo, lo spirito. La capacità (ricettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama *sensibilità*» (*Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 65).

Del resto, anche la categorizzazione, che completa la percezione e che contribuisce a configurare quello che Paolo Cherubini definisce “ciclo percettivo-inferenziale”¹⁴, avviene grazie all’operare di funzioni che esprimono disposizioni innate e che consentono di identificare tratti, caratteristiche e poi oggetti, differenziandoli da altri tratti od oggetti, di assimilarli e di procedere a generalizzare, muovendo dal materiale percepito.

I programmi innati si riscontrano, quindi, tanto nelle funzioni cognitive inferiori, come la percezione, quanto in quelle superiori, come il pensiero, che muove dalla categorizzazione, espressione di quella che Helmholtz definisce “inferenza inconscia”, e si eleva diventando pensiero logico, nelle sue funzioni induttiva, deduttiva e di controllo.

Si potrebbe affermare che la vita dell’uomo può venire intesa come un processo comunicativo che non solo *comunica universalmente*, ma altresì si compie *mediante universalmente*:

«L’uomo, con segnali visivi quali abbigliamento, ornamenti e comportamento, comunica la propria appartenenza a un gruppo, la propria posizione di rango e una quantità di altri messaggi soprattutto relativi alle particolari intenzioni ad agire o a stati d’animo. Per esprimere questi ultimi l’uomo dispone, grazie alla mimica, di un sistema differenziato e innato di segnali. La maggior parte dei movimenti espressivi mimici sono “evocatori”, e per alcuni di essi si ritrovano omologie anche fra i primati non umani. Inoltre, poiché i diversi movimenti espressivi mimici possono venir effettuati con differente intensità e anche sovrapporsi fra loro, si realizza una grande quantità di possibili espressioni, che tuttavia possono venir ricondotte ad un numero limitato di costanti»¹⁵.

Ebbene, tali universalmente costituiscono anche le forme invariante del fenomeno religioso in quanto tale:

«Le forme religiose, concretamente adottate da individui e collettività, hanno comunque imposto impegni di ordine fattivo e empirico con ricadute sociali importanti e avvincenti visioni escatologiche, ricche di prospettive ma anche portatrici di forti tensioni. [...] Si ritiene che i fenomeni religiosi siano rappresentabili come strutture inglobanti e totalizzanti. Essi permetterebbero all’individuo di prendere coscienza della totalità degli aspetti della vita del-

¹⁴ PAOLO CHERUBINI, *Psicologia del pensiero*, Milano, Raffaello Cortina, 2005.

¹⁵ IRENÄUS EIBL-EIBESFELDT, *op. cit.*, p. 321.

l'uomo. In un certo senso, le strutture religiose sono cioè considerate mezzi culturali che consentono agli attori di gettare uno sguardo globale e fare una valutazione di insieme della condizione umana condivisa da tutti»¹⁶.

Il tema del rapporto con il trascendente è, ovviamente, l'universale fondante, ma esso può venire modulato sia nel senso di «espandere l'umano verso il sovrumano»¹⁷, cioè come potenziamento del potere dell'uomo in virtù della mediazione del potere divino, sia nel senso del perdersi dell'umano nel sovrumano, cioè come capacità di accettazione totale e assoluta della volontà divina: come volontà umana che si annulla nella volontà divina.

Il sistema religioso si configura a muovere da modelli, i quali assumono configurazioni varie, e tuttavia è possibile individuare in esso tre elementi che possono venire considerati degli universali, dal momento che ne garantiscono l'esistenza e la funzione: il primo elemento è il *gruppo*, cioè l'insieme di individui che contribuiscono a creare una storia comune a muovere da storie personali anche diverse; il secondo elemento è la *dottrina*, ossia l'insieme di credenze conglomerate da tali individui in precise visioni del mondo, cioè in costruzioni che esprimono principi e interpretazioni relative al rapporto con il trascendente; il terzo elemento è un *complesso di pratiche* o di *attività*, nella maggior parte dei casi obbligatorie, cui i membri del gruppo si attengono rigorosamente o alle quali più o meno spontaneamente si dedicano.

È da rilevare che il corpo dottrinario deve quindi venire concretamente vissuto dal gruppo e, pertanto, viene localizzato entro un processo operativo umano. Le pratiche religiose, insomma, costituiscono un universale, dal momento che esse costituiscono l'insopprimibile traduzione, sul versante della vita del gruppo, del rapporto personale con il trascendente. Di qui il costituirsi di dispositivi rituali, i quali, ancorché molteplici, esprimono l'universale esigenza di costruire un *comune* e di costruirlo con procedure automatiche, affinché queste ultime possano venire facilmente interiorizzate e reiterate da parte dei membri del gruppo stesso. Fissità e vistosità delle azioni compiute diventano così i tratti distintivi dell'azione rituale, la quale ha come suo primo obiettivo quello di produrre una trasformazione che sia favorevole al soggetto che pratica il rito e che abbia come fine ultimo quello di gettare un *ponte* tra il divino e l'umano.

All'interno di ogni rito, del resto, si incontrano nozioni e messaggi incrocia-

¹⁶ ADRIANA DESTRO, *Antropologia e religioni. Sistemi e strategie*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 11-13.

¹⁷ *Ivi*, p. 15.

ti: quelli della solidarietà, della conflittualità, della violenza, della pacificazione. Si potrebbe anzi affermare che le polarità contrapposte che scandiscono il rito sono espressione della polarità fondamentale vita/morte, la quale non fa che riproporre la polarità bene/male o quella di giusto/ingiusto. Chiedere la vita offrendo la morte della vittima sacrificale costituisce, pertanto, un universale legato all'impossibilità di disgiungere pienamente le due dimensioni nonché alla necessità di rappresentare adeguatamente nel rito questo vincolo indisciungibile.

È possibile, quindi, individuare una serie di fattori sistemici del procedimento sacrificale, i quali configurano degli universali operativi, ma che in questa sede non risulta pertinente riferire.

Ciò che qui interessava mettere in evidenza, invece, è l'aspetto per il quale anche nell'universo dell'agire religioso, così come in vari altri ambiti dell'agire umano, possono venire individuati *moduli comportamentali*. Parlando di moduli, si intende sottolineare il fatto che nel fenomeno religioso possono venire rintracciati tanto universali culturali, quanto universali comportamentali. Orbene, solo facendo riferimento a programmi innati che implementano strutture nervose è possibile spiegare le *forme comportamentali invarianti* dell'esperienza religiosa, le quali si manifestano specificatamente nella operatività rituale, ma anche quelle *forme universali della cultura* che caratterizzano il fenomeno religioso in quanto tale.

Per approfondire il tema della "grammatica universale" del religioso, non più in ambito soltanto antropologico, proseguiamo allora il discorso tornando ai Vangeli e, in particolare, sottolineando come il raffronto tra i Vangeli e le analisi di psicologia cognitiva ci trasmette almeno due grandi modelli di conversione, che vogliamo qui delineare e che, sulla scorta delle ultime osservazioni, possiamo ipotizzare come aventi validità universale. L'universalità possibile di questi due modelli li rende quindi pensabili come compatibili. Tuttavia, non si può escludere la loro pensabilità in senso alternativo, se alcuni tratti reciproci vengono radicalizzati.

3. La causalità

Un primo modello di interpretazione del processo di conversione narrato dai Vangeli è quello secondo cui si tratterebbe di una dinamica che ha come primo passo il riconoscimento di un essere supremo che è all'origine di ogni esistente. Creatore, motore immobile, causa prima, demiurgo: esso ha la funzione di giustificare l'inizio di ogni forma di vita, di orientarne l'esistenza e di garantire un fine ultraterreno. Ciò che sorprende nello studio della co-

gnizione umana è che questa capacità di cogliere un legame di causalità sia basata su un sistema di conoscenza innato, dominio-specifico, che guida alla conoscenza della realtà ogni essere umano fin dalla sua prima infanzia: Hume aveva certamente ragione nel ritenere che la nostra convinzione nell'esistenza di relazioni di causa-effetto fosse un prodotto di processi psicologici e una compulsione psicologica a possedere tali convinzioni, anche se alcune evidenze sembrano poter far ragionevolmente ritenere che si sbagliasse nel sostenere che tali relazioni non appartenessero alle leggi causali profonde della natura¹⁸.

Alcuni psicologi dello sviluppo hanno messo a punto una procedura sperimentale che osserva la durata di fissazione visiva di un neonato quando è attratto da alcune immagini che gli vengono proiettate su uno schermo. Non potendo far ricorso a dichiarazioni verbali in bambini di pochi mesi, questi studiosi hanno utilizzato una procedura che si è avvalsa della curiosità e attenzione visiva del bambino rivolte ad alcuni eventi, quando questi manifestano trasgressioni di regole fisiche: quanto più le immagini di un filmato riproducono fenomeni attesi, ovverosia rispettosi di leggi fisiche, tanto più è manifesto un effetto di abitudine che spinge il neonato a rivolgere lo sguardo altrove, distraendosi; diversamente, quanto più le immagini presentano eventi inattesi, che trasgrediscono leggi fisiche, tanto più il bambino, incuriosito, continua a fissare l'evento inatteso. Ebbene, già tra i tre e i sei mesi, quando ancora i bambini non possiedono l'uso del linguaggio, iniziano a gattonare e afferrano oggetti, ma non camminano; tuttavia, sono in grado di inferire conoscenze sul moto degli oggetti¹⁹.

Ma certamente uno degli esperimenti più affascinanti è quello condotto su infanti, sempre con il metodo della durata della fissazione visiva, sull'effetto di spostamento di un oggetto causato da un altro in movimento. I bambini tendono a distrarsi quando si mostra loro che un oggetto *a* in movimento,

¹⁸ HENRY PLOTKIN, *Tabula rasa*, cit., p. 172.

¹⁹ «The infant's processing of the physical arrangement of cohesive, solid, three-dimensional objects embedded in a system of mechanical relations, such as pushing, blocking, and support. These findings, in my view, inform us about a specialized learning mechanism adapted to create conceptual knowledge of the physical world, and to do so at an early period in development when general knowledge and general problem-solving abilities are quite minimal» (ALAN M. LESLIE, *ToMM, ToBy, and Agency: Core architecture and domain specificity*, nel vol. *Mapping the mind. Domain specificity in cognition*, a cura di LAWRENCE A. HIRSCHFELD e SUSAN A. GELMAN, New York, Cambridge University Press, 1994, p. 124). Cfr. anche: RENEE BAILLARGEON, *Physical reasoning in infants*, nel vol. *Causal cognition: A multidisciplinary debate*, a cura di ANN PREMACK, DAVID PREMACK e DAN SPERBER, New York, Oxford University Press, 1995; ELISABETH S. SPELKE, *Initial knowledge: Six suggestions*, in *Cognition*, n. 50, 1994, pp. 431-445. Trad. it. in MAURO ADENZATO e CRISTINA MEINI (a cura di), *Psicologia evoluzionistica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 103-116; ELISABETH S. SPELKE e GRETCHEN VAN DE WALLE, *Perceiving and reasoning about objects: Insights from Infants*, nel vol. *Spatial representation: Problems in Philosophy and Psychology*, a cura di NAOMI ELIAN, ROSALEEN MCCARTHY e BILL BREWER, Oxford, Blackwell, 1993.

urtando un altro oggetto *b*, ne provoca il movimento; ma sono attratti dalla violazione di questa legge, quando cioè è mostrato loro che l'oggetto *b* prende a muoversi anche quando l'oggetto *a* si ferma poco prima di urtare l'oggetto *b*. Tuttavia, quando gli oggetti inanimati sono sostituiti con figure umane, i bambini non sono più sorpresi nel vedere che l'oggetto *b* prende a muoversi anche se la figura umana non ha urtato l'oggetto, non ritenendo questa una violazione della legge. I bambini, insomma, già a pochissimi mesi, conoscono che le relazioni causa-effetto che governano gli esseri umani sono governate da leggi diverse da quelle fisiche.

«L'azione a una certa distanza, che è contraria alla normale causalità meccanica esistente tra due oggetti non viventi, viene considerata normale quando i bambini osservano figure umane. Questo perché le relazioni causa-effetto che coinvolgono gli esseri umani costituiscono un'altra parte della categoria naturale di Premack. Gli esseri umani sono entità auto-propellenti, socialmente reattive, in grado di comunicare a distanza, pensanti, sensibili e scopo-dirette. La comprensione della relazione di causa-effetto dimostrata dal bambino, quando siano implicati degli agenti umani, deve prendere in considerazione queste caratteristiche»²⁰.

Tuttavia, gli infanti non sviluppano una conoscenza innata e specifica di tutte le entità che percepiscono. Infatti, non sembrano possedere una conoscenza sistematica delle ombre e delle piante e forse non distinguono nel loro ragionamento le azioni degli esseri umani da quelle degli altri animali²¹.

L'esistenza di queste strutture cognitive che ci appaiono innate può darci ragione di come mai in tutte le culture si riscontri la credenza in un essere supremo. Ciascun essere umano è ben predisposto a credere nella possibilità che un essere animato possa essere la causa dell'esistenza di tutte le cose: in questo senso nasciamo già credenti, tutt'al più rischiamo di morire atei. Il processo di conversione, allora, non apre tanto la mente alla possibilità di accogliere una causalità meta-fisica. La conversione tutt'al più dà voce, offrendo nomi, ritualità, simboli e contenuti alla capacità umana di cogliere una causalità, non solo fisica, degli eventi reali. Non stupisce allora che un

²⁰ HENRY PLOTKIN, *op. cit.*, p. 188.

²¹ SUSAN CAREY, *Constraints on semantic development*, nel vol. *Neonate cognition*, a cura di JACQUES MEHLER e ROBIN FOX, Hillsdale, Erlbaum, 1985; DAVID PREMACK, *The infant's theory of self-propelled objects*, in *Cognition*, n. 46, 1990, pp. 1-16; ELISABETH S. SPELKE, *op. cit.*; ELISABETH S. SPELKE, ANN T. PHILLIPS e AMANDA L. WOODWARD, *Infant's knowledge of object emotion and human action*, nel vol. *Causal cognition*, cit.

grande conoscitore dell'essere umano quale fu il Gesù dei Vangeli indichi nei bambini i modelli di vera conversione:

«In verità vi dico: se non vi convertirate e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Perciò chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli» (Mt 18,3-4).

In questo detto possiamo cogliere due messaggi che descrivono la visione che Gesù ha della conversione: da una parte, diventare come i bambini è una sfida ad abbandonare ogni pretesa di potenza e di dominio sugli altri, facendosi invece schiavi degli e dipendenti dagli altri²² e, dall'altra, indica il riconoscimento del fatto che il bambino ha la competenza per poter esprimere un atto di fede, perché in grado di capire.

Che l'essere umano possa cogliere in pienezza il contenuto del messaggio evangelico non come esito di un processo di conversione che comporti l'adesione ad un insieme formale e strutturato di dottrine teologiche è una convinzione che il Gesù dei Vangeli manifesta più volte, come ad esempio quando proclama: «Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così a te è piaciuto» (Lc 10,21).

Così come ha ben spiegato Plotkin, nel mondo della biologia evuzionistica le relazioni causa-effetto sono sia la fonte delle pressioni selettive potenti e pervasive, a cui si devono adattare tutti gli organismi viventi, sia il fine o lo scopo della sensibilità psicologica a quelle relazioni che si sono evolute negli animali e che possono muoversi nel mondo e agire su questo²³. E questa stessa sensibilità psicologica è alla base di rappresentazioni mentali che si sono poi trasmesse e duplicate in entità culturali, memi, che a loro volta hanno avuto un

²² Vedi ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1988. Trad. it a cura di MIRELLA CORSANI COMBA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino, Claudiana, 1990: «Il *pais* (bambino/schiavo), che occupa il posto più basso all'interno delle strutture patriarcali, diventa il modello per il vero discepolato. Questo vero discepolato non si misura sulla posizione del padre/padrone, ma su quella del bambino/schiavo. Lo si può vedere nel detto paradossale di Gesù: "Chiunque non abbia ricevuto la *basileía* di Dio come un bambino (schiavo) non vi entrerà affatto" (Marco 10,15). Questo detto non è un invito a essere innocenti e ingenui come bambini, ma è una sfida ad abbandonare ogni pretesa di potenza e di dominio sugli altri» (p. 175).

²³ HENRY PLOTKIN, *op. cit.*: «Quindi Hume aveva torto anche da questo punto di vista. La comprensione delle relazioni di causa-effetto è una necessità biologica assoluta, per quanto dobbiamo dire che Hume aveva ragione nel ritenere che la nostra convinzione dell'esistenza di tali relazioni fosse un prodotto di processi psicologici e una compulsione psicologica a possedere tali convinzioni» (p. 176).

proprio percorso evolutivo generando diversi prodotti culturali che, tuttavia, condividono elementi comuni, metaculturali, riconoscibili universalmente:

«Like fish unaware of the existence of water, interpretativists swim from culture interpreting through universal human metaculture. Metaculture informs their every thought, but they have not yet noticed its existence»²⁴.

Da questo punto di vista, fin da quando l'essere umano è ricorso alla credenza in un essere soprannaturale per superare l'angoscia della morte, per recuperare un legame con i propri familiari defunti e rinforzare i legami del clan, ha potuto utilizzare ad una mente già orientata a fornirgli una modalità di risposta, una visione del mondo da cui è difficile far fuggire Dio²⁵. Tutt'altro che il frutto di un "pensiero contro-intuitivo"²⁶, che caratterizzerebbe la credenza in un essere "sopra-naturale", alla figura soprannaturale sono attribuiti quei poteri dell'essere animato, che ogni infante già ben conosce, consistenti, ad esempio, nella capacità di muovere a distanza, al di là del contatto, al di là della vista.

Nella narrazione dell'Evangelista Matteo dell'incontro di Gesù a Cafarnao con il Centurione romano (8,5-13), i due interlocutori, di cultura, educazione e religione differenti ed ostili, si ritrovano su un elemento comune, un universale religioso, legato alla causalità sociale. E seppure provenienti da esperienze

²⁴ JOHN TOOBY e LEDA COSMIDES, *op. cit.*, p. 92.

²⁵ «Le basi neurologiche della trascendenza rendono l'essere unitario assoluto un'ipotesi plausibile e perfino probabile. La teoria da noi elaborata contempla varie congetture interessanti: che i miti originino da pulsioni biologiche; che i rituali siano elaborati istintivamente in maniera da innescare stati estatici; che i mistici non siano affatto pazzi; che tutte le religioni siano variazioni sullo stesso tema spirituale. Ma la più affascinante di tutte è che lo stato unitario supremo abbia una giustificazione razionale. Che l'essere unitario assoluto sia reale non dimostra in via definitiva l'esistenza di un Dio superiore, ma dà buoni motivi di credere che la vita umana assommi [*sic*] a qualcosa di più della mera esistenza materiale. La nostra mente è istintivamente attratta da quella realtà profonda, da quel senso di totale unità in cui ogni dolore svanisce e ogni desiderio si placa. Finché il cervello sarà strutturato com'è strutturato, la spiritualità continuerà a forgiare l'esperienza umana e Dio – comunque definiamo quest'essere infinito e misterioso – non morirà» (ANDREW B. NEWBERG, EUGENE G. D'AQUILI e VINCE RAUSE, *Why God won't go away: brain science and the biology of belief*, New York, Ballantine Books, 2001. Trad. it. *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Milano, Mondadori, 2001, p. 172).

²⁶ «[Authors] presents empirical evidence for the hypothesis that persons consider counterintuitive representations more likely to be religious than other kinds of beliefs. In three studies the subjects were asked to rate the probable religiousness of various kinds of imaginary beliefs. The results show that counterintuitive representations in general, and counterintuitive representations involving a conscious agent in particular, are considered much more likely to be religious. Counterintuitiveness thus seems to be an important element in a folk-understanding of religion» (ILKKA PYYSIÄINEN, MARJAANA LINDEMAN e TIMO HONKELA, *Counterintuitiveness as the hallmark of religiosity*, in *Religion*, n. 33, 2003, p. 341). Vedi anche ILKKA PYYSIÄINEN, *How Religion Works. Toward a New Cognitive Science of Religion*, Leiden-Boston, Brill, 2003.

religiose assai differenti tra loro, i due attori del racconto si ritrovano testimoni di un autentico processo di conversione religiosa: la generalizzazione della causalità sociale e l'attribuzione di questa legge ad una figura umana con poteri soprannaturali. Così dice il Centurione a Gesù: «“Perché anch'io, che sono un subalterno, ho soldati sotto di me e dico a uno: Va', ed egli va; e a un altro: Vieni ed egli viene, e al mio servo: Fa' questo, ed egli lo fa”» (8,9). Cosa c'è di più ovvio e comprensibile di questo fenomeno? Eppure ciò suscita l'ammirazione di Gesù che lo indicherà come esempio di una fede grande, come un modello da imitare per essere salvati. A quest'uomo Gesù non chiede di seguirlo ed abbracciare la nuova fede – infatti lo congeda dicendo: «Va', e sia fatto secondo la tua fede» (8,13) – perché ha riconosciuto in lui quella grammatica religiosa generativa di ogni autentica esperienza di fede, su cui ogni religione si appoggia e che ogni fede accomuna. Gesù e il Centurione si sono parlati ed intesi perché sono riusciti a comunicare su quegli universali umani che sono alla base di ogni autentica conversione, tornati come bambini. Il riconoscimento di un potere causale (soprannaturale) di Gesù suscita ammirazione, indipendentemente dal fatto che questo stesso potere nella fede del Centurione sarà poi attribuito anche ad un pantheon di figure animate.

4. *La teoria della mente*

Se la nostra capacità razionale di cogliere il nesso di causa-effetto negli oggetti animati e inanimati ci aiuta a comprendere quale processo mentale può guidare la rappresentazione mentale di un individuo che si converte alla forza causativa di un essere soprannaturale, tuttavia, la conversione religiosa, almeno nella descrizione che di essa emerge dai racconti evangelici a cui ci stiamo riferendo, è assai più ricca ed articolata di una semplice fede animistica in forze soprannaturali. Il processo di conversione, infatti, non si riduce al riconoscimento di un agente causale di fenomeni soprannaturali, ma è sostanzialmente, nell'ottica evangelica, “sequela” che si esprime nel desiderio di vivere con Gesù e come lui, adottando i suoi obiettivi e collaborando alla sua missione.

Nel racconto della guarigione di una donna affetta da emorragie dell'evangelista Marco²⁷, un esempio tra i tanti possibili, sono in molti a “toccare”

²⁷ «Or una donna, che da dodici anni era affetta da emorragia e aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando, udito parlare di Gesù, venne tra la folla, alle sue spalle, e gli toccò il mantello. Diceva infatti: “Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita”. E subito le si fermò il flusso di sangue, e sentì nel suo

Gesù, per riceverne benefici taumaturgici, ma una sola donna, l'emorroissa, è capace di entrare in comunione con lui e ne è guarita. Questa comunione è il risultato di un reciproco scambio empatico, in cui le intenzioni del credente e quelle di Gesù sono reciprocamente condivise. Gesù non è un agente passivo di forza vitale, ma un interlocutore che si fa compagno affidabile nel cammino della vita del credente.

L'evangelista Luca riassume tutto questo al termine del suo Vangelo descrivendoci, nell'episodio dei discepoli di Emmaus, un percorso archetipico di conversione (Lc 24, 13-35). I discepoli in un primo momento, accecati dal loro sconforto, non riconoscono Gesù che si fa loro compagno di viaggio. Quando però, confortati dalla presenza di quel viandante, riconoscono in lui il Cristo, dicono: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?» (24,32). La (ri)conversione di questi discepoli è caratterizzata da una ristabilita sintonia, le parole di quel viandante sono attendibili, parlano al cuore, si sono capiti.

Questi aspetti della conversione religiosa, emersi dai racconti evangelici, fanno ricorso ad alcune competenze del genere umano che lo caratterizzano in quanto tale e che sono alla base delle competenze sociali, delle capacità comunicative verbali e non-verbali attraverso le quali siamo in grado di comprendere le intenzioni comunicative altrui, riconoscerne gli stati emotivi e le loro cause. Questa ricchezza di competenze sociali umane, che fa parte di quel bagaglio psicologico di senso comune²⁸ che applichiamo ogni volta che ci poniamo in relazione con altri per comprenderne le intenzioni e prevederne i comportamenti, è attribuita dagli psicologi cognitivisti ad un altro sistema

corpo che era stata guarita da quel male. Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: “Chi mi ha toccato il mantello?”. I discepoli gli dissero: “Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?”. Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo. E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. Gesù rispose: “Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace e sii guarita dal tuo male”» (Mc 5,25-34).

²⁸ «[...] noi usiamo sempre la psicologia quotidiana per spiegare e prevedere il comportamento reciproco; ci attribuiamo reciprocamente con disinvoltura e senza accorgercene minimamente opinioni e desideri e trascorriamo una parte importante della nostra vita a modellare il mondo e noi stessi in questi termini [...]. Ogni volta che ci avventuriamo sull'autostrada, per esempio, noi mettiamo in gioco le nostre vite contando sulla validità dei nostri convincimenti circa le opinioni percettive, i desideri normali e le propensioni decisionali generali degli altri automobilisti. Verifichiamo [...] che questa teoria ha molto potere e una grande efficacia. Se per esempio guardiamo un film con una trama imprevedibile e senza stereotipi e vediamo che l'eroe sorride di fronte al cattivo tutti noi arriviamo rapidamente e senza sforzo alla stessa complessa diagnosi teorica: “Aha”, deduciamo forse inconsciamente, “lui vuole che lei pensi che lui non sa che lei intende ingannare suo fratello!”» (DANIEL C. DENNETT, *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology*, Brighton, Harvester Press, 1978, p. 3. Trad. it di LAURO COLASANTI, *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Milano, Adelphi, 1991).

di rappresentazione specializzato, già presente in bambini di poco più di un anno, e che trova la sua maturità cognitiva intorno ai quattro anni indipendentemente dall'educazione ricevuta e dalla cultura di appartenenza.

«Una serie di teorici [...] ha sostenuto che, quando sentiamo qualcuno dire qualcosa (o quando leggiamo una frase in un romanzo), oltre a decodificare il referente di ciascuna parola (computandone gli aspetti semantici e sintattici), ciò che facciamo di determinante, nel cercare il significato delle parole, è immaginare quale potrebbe essere l'intenzione comunicativa del parlante. Ovvero, ci chiediamo: "Cosa intende?". In questo caso la parola 'intende' sintetizza 'intende farmi capire'. Mettiamola in un altro modo: la domanda chiave che guida il nostro processo di comprensione è: "Dove vuole arrivare?". Il concetto che voglio esprimere è che, non solo prestiamo attenzione alle parole reali usate dal parlante, ma ci concentriamo anche su ciò che pensiamo sia il succo di quel che il parlante voleva dire o voleva che noi capissimo [...]. Così, quando il poliziotto grida "Mollala!", il ladro non rimane in uno stato di atroce dubbio circa l'ambiguità del termine 'la'. Piuttosto, il ladro formula rapidamente la presupposizione che il poliziotto intende (cioè intende che il ladro capisca) che il termine 'la' si debba riferire alla pistola nella mano del ladro. E, a un livello ancora più implicito, il ladro rapidamente presuppone che il poliziotto intende che il ladro riconosca la sua intenzione di usare il termine in quel modo. Nel decodificare il discorso figurato (come per esempio l'ironia, il sarcasmo, la metafora o lo humour), la lettura della mente è ancora più essenziale»²⁹.

Si tratta, dunque, di quella abilità che permette di rappresentarci gli stati mentali altrui: le emozioni che gli altri provano, i loro desideri, opinioni ed intenzioni, il loro modo di ragionare, se fingono o ingannano. Questa abilità conoscitiva si traduce in quella di usare tali informazioni per interpretare ciò che gli altri dicono, dando significato al loro comportamento e prevedendo ciò che faranno in seguito. Per far questo, il bambino deve aver acquisito innanzitutto una consapevolezza dei propri stati mentali come distinti da quelli degli altri, e che possono originarsi, internamente alla persona, da desideri, aspettative, credenze, oppure come risposta ad eventi esterni.

Sono stati elaborati diversi modi per verificare se un bambino è in grado

²⁹ SIMON BARON-COHEN, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge, MIT Press, 1995. Trad. it. di A. CUNSOLO, *L'autismo e la lettura della mente*, Roma, Astrolabio, 1997, p. 43.

di leggere la mente. In uno di questi si sottopongono al bambino situazioni che comportano false credenze, del tipo: se il bambino sa che i soldi sono nel vecchio vaso cinese, ma sa anche che il ladro pensa siano nel cassetto della scrivania, alla domanda “Dove cerca i soldi il ladro?” il bambino dovrebbe rispondere che li cercherà nel posto sbagliato, vale a dire nel cassetto³⁰. Un bambino di circa 4 anni è già in grado di superare un test come questo³¹.

Altrettanto importante per l'interpretazione e previsione del comportamento altrui è saper cogliere gli stati d'animo, le emozioni e i desideri che gli altri provano. L'essere umano esprime, infatti, sin dalla prima infanzia, la sua natura di essere sociale che si configura nell'interesse per le esperienze sensoriali fornite dagli altri esseri umani e nell'interazione e condivisione di significati e intenzioni. Un bambino riesce a cogliere il desiderio altrui anche prima dell'opinione e già all'età di due anni ha ben chiara la frustrante consapevolezza di poter avere desideri che non coincidono con quelli dei propri genitori³². Inoltre, infanti sono in grado di distinguere le espressioni del viso che indicano felicità, tristezza, rabbia e paura e già a 3 anni sanno distinguere come le situazioni possono influenzare le emozioni. Infine, i bambini già alla fine del primo anno sanno comprendere la finzione, sapendola bene distinguere dalla realtà: sapranno giocare fingendosi la mamma o parlare al telefono stringendo in mano una banana, senza confondere né la propria, né l'altrui reale identità e ruolo, e l'uso effettivo degli oggetti³³.

Ma come può un bambino essere capace di riconoscere gli stati mentali altrui senza vederli, ascoltarli o sentirli? Questa capacità di prestare attenzione alle proprietà degli stati mentali si fonda verosimilmente su un sistema di rappresentazioni specializzato, innato e specie-specifico (non abbiamo prove evidenti che altri animali posseggano simili abilità): un “rivelatore di intenzionalità”, come lo chiama Baron-Cohen³⁴, che ci permette di leggere

³⁰ Cfr.: DANIEL C. DENNETT, *Beliefs about beliefs*, in *Behavioral and Brain Sciences*, n. 1, 1978, pp. 759-770; Id., *Brainstorms*, cit., 1978.

³¹ Cfr. HEINZ WIMMER e JOSEF PERNER, *Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception*, in *Cognition*, n. 13, 1983, pp. 103-128.

³² Cfr. HENRY M. WELLMAN, *The child's theory of mind*, Cambridge, MIT Press, 1990.

³³ PATRICIA HOWLIN, SIMON BARON-COHEN e JULIE HADWIN, *Teaching Children with Autism to Mind-read: A Practical Guide for Teachers and Parents*, New York, Wiley & Sons, 1999. Trad. it. di E. CLÒ, *Teoria della mente e autismo. Insegnare a comprendere gli stati psichici dell'altro*, Trento, Erickson, 1999.

³⁴ «Il primo meccanismo che, secondo la mia ipotesi, deve far parte della dotazione innata che l'infante umano moderno possiede per leggere nel comportamento gli stati mentali, lo chiamerò *rivelatore dell'intenzionalità* o ID [*Intentionality Detector*]. Nella mia teoria, l'ID è un dispositivo percettivo che interpreta gli stimoli in movimento in termini dei due stati mentali primitivi volizionali di scopo e

la mente altrui e di capire che la maggior parte delle azioni umane, incluse le nostre, deriva dal modo in cui ci rappresentiamo il mondo nella mente³⁵. Che si nasca predisposti allo sviluppo di tali competenze e che lo sviluppo ontogenetico sia determinato dalle caratteristiche filogenetiche di ogni essere umano, comporta che gli stati mentali siano universalmente riconosciuti, indipendentemente dalle diversità culturali, linguistiche e sociali. Questa capacità innata alla comprensione dell'ambiente sociale spinge, infatti, il bambino alla ricerca di una comprensione dell'altro che si definisce e codifica nell'interazione sociale attraverso un coinvolgimento bidirezionale nel processo comunicativo tra il bambino stesso, capace di riconoscere i sentimenti e le intenzioni altrui, e le altre persone³⁶. Possiamo differire su cosa provocano in ciascuno di noi certi stati d'animo e come rispondiamo a certi stimoli, ma gli stati mentali sono gli stessi, che siano o no perfettamente designati dalla nostra lingua da parole specifiche³⁷.

La conversione secondo i racconti evangelici fa ricorso di continuo a questa abilità sociale umana. La conversione religiosa non è evangelicamente riconducibile ad un esercizio intellettuale e non è misurata dal quoziente di intelligenza, ma dalla capacità di far proprie le intenzioni di Dio: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21). E soltanto il possesso di una teoria della mente ci mette in grado di conformarci al volere di un altro in quanto tale, perché ci dà la consapevolezza delle nostre intenzioni come distinte da quelle altrui e, pertanto, come potenzialmente condivisibili. E di nuovo torniamo a comprendere perché Gesù lodi che queste verità siano nascoste ai sapienti e agli intelligenti e rivelate ai piccoli: mentre il contenuto teologico di una religione può essere mistero esoterico accessibile sono agli eletti, la conversione come adesione e condivisione di intenti per un bene supremo è di chiunque ascolti e metta in pratica le parole di Gesù³⁸.

desiderio. Li considero stati mentali primitivi in quanto costituiscono gli stati basilari necessari per poter dare un senso ai movimenti universali comuni a tutti gli animali: avvicinamento e evitamento» (SIMON BARON-COHEN, *op. cit.* pp. 47-48).

³⁵ Cfr.: DANIEL C. DENNETT, *Beliefs about beliefs*, cit.; HENRY PLOTKIN, *op. cit.*

³⁶ Cfr.: JUDY DUNN, *The beginnings of social understanding*, Cambridge, Harvard University Press, 1988; PAUL L. HARRIS, *Children and emotion: The development of psychological understanding*, Cambridge, Basil Blackwell, 1989.

³⁷ Cfr.: PAUL EKMAN e RICHARD J. DAVIDSON, *The Nature of Emotion*, Oxford University Press, New York, 1994; RICHARD S. LAZARUS, *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press, 1991; STEVEN PINKER, *Tabula rasa*, cit.

³⁸ «Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia» (Mt 7,24).

È su questa comunione di intenti e non sui legami di sangue che si fondano i rapporti della nuova comunità umana: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?». Girando lo sguardo su quelli che gli stavano seduti attorno, disse: «Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre»» (Mc 3,33-35).

Che la conversione implichi nei racconti evangelici una competenza sociale ha come conseguenza che la fede del credente non sia misurata sulla conoscenza dottrinale e magisteriale, ma sulla capacità empatica di riconoscere i bisogni degli altri. La conversione è quindi principalmente un processo di solidarietà. Questo modo di intendere la conversione, ovvero sia non come ossequio a verità dottrinali, ma come capacità di accogliere e soddisfare i bisogni dell'altro, caratterizza lo stesso comportamento di Gesù nei Vangeli, comportamento che suscita lo scandalo di quanti hanno fatto dell'adesione a norme dottrinali e rituali il fine di un'autentica conversione. Resta scandalizzato Simone il Fariseo dell'accondiscendenza di Gesù nei confronti di una donna peccatrice³⁹, e decidono che è reo di morte quei farisei radunati in una Sinagoga che assistono alla trasgressione deliberata del riposo sabbatico da parte di Gesù intento a guarire un uomo dalla mano inaridita⁴⁰. Il comportamento irriverente e trasgressivo di Gesù trova giustificazione nel suo modo di intendere la conversione religiosa come un atto di solidarietà umana, un atto di carità.

Come alcuni psicologi evolucionistici hanno messo bene in evidenza, non sarebbe immaginabile la nascita della cultura senza che nella specie umana si fossero sviluppati meccanismi cognitivi così avanzati come quelli della teoria della mente. Infatti, la cultura, quale conoscenza condivisa dai membri di una determinata società, implica meccanismi psicologici che rendono l'essere umano capace di comunicare con gli altri e di creare accordo. E solo qualora si sia raggiunto un accordo sulle informazioni e sulle azioni, ovvero sulle cose

³⁹ «Uno dei farisei lo invitò a mangiare da lui. Egli entrò nella casa del fariseo e si mise a tavola. Ed ecco una donna, una peccatrice di quella città, saputo che si trovava nella casa del fariseo, venne con un vasetto di olio profumato; e fermatasi dietro si rannicchiò piangendo ai piedi di lui e cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di olio profumato. A quella vista il fariseo che l'aveva invitato pensò tra sé. «Se costui fosse un profeta, saprebbe chi e che specie di donna è colei che lo tocca: è una peccatrice»» (Lc 7,36-39).

⁴⁰ «Entrò di nuovo nella sinagoga. C'era un uomo che aveva una mano inaridita, e lo osservavano per vedere se lo guariva in giorno di sabato per poi accusarlo. Egli disse all'uomo che aveva la mano inaridita: «Mettili nel mezzo!». Poi domandò loro: «È lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?». Ma essi tacevano. E guardandoli tutt'intorno con indignazione, rattristato per la durezza dei loro cuori, disse a quell'uomo: «Stendi la mano!». La stese e la sua mano fu risanata. E i farisei uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire» (Mc 3,1-6).

concrete, è possibile pensare di cominciare ad accordarsi sul concettuale e l'arbitrario⁴¹. Questo processo, che contrassegna l'evoluzione filogenetica e culturale umana, caratterizza anche il processo di sviluppo della conversione religiosa secondo i racconti neotestamentari. In essi la conversione religiosa non è mai ridotta solo ad una solitaria esperienza mistica di interiorità e immediatezza del divino⁴² – che non avrebbe mai potuto condurre alla religione cristiana come prodotto culturale – ma alla negoziazione di significati che emergono dalla comunanza di esperienze. Partecipazione ed accordo, quindi, su significati condivisi che si manifestano nell'obbedienza ad un contenuto di fede, il *kerigma*. Questo primo prodotto culturale genera coesione, che si esprime nella vita comunitaria. Da qui, all'interno di un gruppo sociale, può aver inizio la creazione di prodotti immateriali della costruzione come i riti, le verità dogmatiche, i ruoli gerarchici, ecc.

È di nuovo il racconto dei discepoli di Emmaus che drammatizza tutti questi processi psicologici in una narrazione. I discepoli di Emmaus, una volta compreso il significato di quell'incontro avuto con il Cristo nelle sembianze di un viandante e compreso il senso dei discorsi fatti con lui lungo il cammino, non restano ad Emmaus, dove avevano vissuto quell'esperienza mistica, ma fanno ritorno a Gerusalemme dove risiede la prima comunità. Luca nel racconto è molto attento a descrivere la dinamica di questo incontro: prima che i discepoli di Emmaus narrino agli altri dell'accaduto, la comunità annuncia loro: «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone» (Lc 24,34). È nella comunità che si negozia il significato dell'esperienza religiosa, è la comunità mediatrice dei significati del processo di conversione. I discepoli di Emmaus non possono annunciare di aver incontrato il Risorto se prima non hanno ricevuto dalla comunità dei credenti quei significati che avvaloreranno la loro esperienza come un cammino di conversione autentico, condivisibile e partecipabile.

Solo tramite un meccanismo di conformità della teoria della mente, che rende possibile la trasmissione delle informazioni su cui si fonda la coesività sociale, si rende spiegabile nel Vangelo il lungo, e così umano, percorso della conversione.

⁴¹ Cfr.: JEROME H. BARKOW, LEDA COSMIDES e JOHN TOOBY, *op. cit.*; HENRY PLOTKIN, *op. cit.*

⁴² Cfr. HERIBERT FISCHER, *Mistica*, nel vol. *Sacramentum Mundi*, VI, a cura di KARL RAHNER, Brescia, Morcelliana, 1976, pp. 409-424; GIOVANNI MOIOLI, *Mistica cristiana*, nel vol. *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di STEFANO DE FIORES e TULLIO GOFFI, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1994, pp. 985-1001.